

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«

Internationale
Katholische Zeitschrift
»Communio«

46. Jahrgang
2017

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 · 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

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern
erscheint zweimonatlich bei
Schwabenverlag AG, Ostfildern.

Schriftleitung: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück / Redaktionsassistentz, Layout & Satz : Tobias Mayer,
Universität Wien, Institut für Systematische Theologie und Ethik, Schenkenstraße 8-10, A-1010
Wien. E-Mail: info@communio.de.

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

Herstellung: Appel & Klinger Druck und Medien GmbH, Schneckenlohe

Peer-Review: Eingesandte Manuskripte durchlaufen ein Begutachtungsverfahren und werden von
Herausgebern, Schriftleitung und Redaktion kritisch geprüft.

www.communio.de

INHALT

JANUAR/FEBRUAR 2017: TÄGLICHES BROT (*VATER UNSER III*), S. 1–104

MÄRZ/APRIL 2017: RELIGION UND GEWALT, S. 105–220

MAI/JUNI 2017: TRADITION, S. 221–336

JULI/AUGUST 2017: GARTEN, S. 337–440

SEPTEMBER/OKTOBER 2017: GEWISSEN, S. 441–556

NOVEMBER/DEZEMBER 2017: BIBEL, S. 557–664

BENEDIKT XVI. / Joseph RATZINGER zum neunzigsten Geburtstag. Stimmen	208
BIERINGER, Andreas: Editorial (Garten)	337
BODENHEIMER, Alfred: Josefs Mumie, Josias' Buch. Gewähr und Gefahr jüdischer Traditionsideologie	276
BÖHNKE, Michael: Vertrauensgewissheit. Traditionsbildung als epikletisches Geschehen	268
BÖNTERT, Stefan: Gottes Wort sehen. Bibelverkündigung in der Liturgie als ästhetische Herausforderung	603
DAHLGRÜN, Corinna: «Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege». Die Bibel im Leben evangelischer Christinnen und Christen	594
DOHMEN, Christoph: Anspruch und Wirklichkeit. Bewährt sich die revidierte Einheitsübersetzung in der Praxis?	570
GABRIEL, Ingeborg: Das tägliche Brot für alle. Welternährung als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart	52
GASSMANN, Michael: Kisten und Saatbomben. Was Urban und Guerilla Gardening über unser Verhältnis zum Garten sagt	401
GEISSLER, Hermann: «Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi». Ein Blick auf Newmans Lehre über das Gewissen	466
GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Heiliges Essen – Essen des Heiligen	41
GOMRINGER, Nora – Jan-Heiner Tück: «In Gottes Gedächtnis eingeschrieben sein...» Ein Gespräch mit Nora Gomringer	69
GÖRNER, Rüdiger: «da die Christbäume in Flammen aufgingen». Religiöse Spuren im Spätwerk Friederike Mayröckers	327
HENRICI, Peter: Die Tradition: Wissen Christi im Lehren der Kirche. Maurice Blondels «Geschichte und Dogma» neu gelesen	243

HERSCHE, Peter: Christentum und Gärten im Europa der Frühneuzeit	363
HOF, Johannes: Die Rückkehr zur Realität. Freundschaft, Politik und Spiritualität in einem post-faktischen Zeitalter	299
HÜRLIMANN, Thomas: Wer könnte das Eine nicht lieben? 14 Stationen	176
KIESEL, Helmuth: Im oberschwäbischen «Vorzimmer des Himmels». Martin Walser zum Neunzigsten	201
KLEINSCHMIDT, Sebastian: Schmerz als Erlebnis und Erfahrung. Deutungen bei Ernst Jünger und Viktor von Weizsäcker	403
KNOP, Julia: Editorial (Tradition)	221
– : Hermeneutik der Reform – Reform der Hermeneutik. Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher Überlieferung	255
KÖRNER, Bernhard: Zwischen Archiv und Lebensprozess. Die Entwicklung des Traditions-Begriffs	233
LEHMANN, Karl: Freiheit und Gebundenheit des Gewissens im demokratischen Gemeinwesen	493
LEVEN, Benjamin: Dunkle Sakralität. Paolo Sorrentinos Serie «The Young Pope»	197
LÖSER, Werner: Das Reformationsgedenken 2017 und das Bekenntnis zu Jesus Christus	94
MAIER, Hans: Compelle intrare. Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwanges im abendländischen Christentum	110
MAIER, Hans – Tobias MAYER – Christian STOLL: Die Bundestagswahl 2017 und die Christen. Ein Gespräch mit Hans Maier über die politischen Verschiebungen der Gegenwart	655
MARION, Jean-Luc: Realisieren wir die Realpräsenz? Vom Sinn der eucharistischen Anbetung	33
MENKE, Karl-Heinz: «Amoris laetitia» und das gestörte Verhältnis von Glaube und Sakrament	643
MERKL, Alexander: «Der Friede ist möglich». Die Päpste und die Weltfriedenstage	535
METZDORF, Justina: «Im Paradies der Absturz – im Garten die Rettung». Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens in der Bibel	353
MÖLLENBECK, Thomas: «Das wäre ja nur eine halbe Offenbarung, oder sogar nur ein Viertel!» John Henry Newmans inklusive Deutung des sola-scriptura-Prinzips	614

MÜHL, Britta: Faszination Dschihad. Von Sinnleere und Todesliebe. Zu einem Buch von Jürgen Manemann	154
NEUHAUS, Gerd: Möglichkeiten und Grenzen einer Gottesprä- senz im menschlichen «Fleisch». Anmerkungen zu Eckhard Nordhofens Relektüre der vierten Vaterunser-Bitte	23
NORDHOFEN, Eckhard: Was für ein Brot? Was für ein Brot!	3
OVERATH, Angelika: Christine Lavant: «Wär ich einer deiner Augenäpfel»	66
REICHLING, Philipp: Bilder der Bibel – Bibel der Bilder. Zur Offenbarungsfunktion von Bibelillustrationen	583
RHONHEIMER, Martin: Christentum, Islam und Europa. Welche Leitkultur braucht der säkulare Rechtsstaat?	123
ROTH, Patrick: Das Numinose ist eine erfahrbare Wirklichkeit. Der Schriftsteller Patrick Roth im Gespräch über seine Christus Trilogie	546
– : Simsons Quell. Vom Übersetzen heiliger Bilder	631
RUSTER, Thomas: Die katholische Lehre vom Urstand. Menschsein zwischen Verheißung und Verhängnis	342
SAUTERMEISTER, Jochen: Selbstgestaltung als Selbstbindung an das Gute. Das Gewissen als praktische Orientierungsinstanz aus moralpsychologischer Perspektive	510
SCHLÖGEL, Herbert: Editorial (Gewissen)	441
– : Unterschiedliche Akzente im Gewissensverständnis. Das Lehramt seit dem II. Vatikanischen Konzil	481
SCHOCKENHOFF, Eberhard: Das kirchliche Eheverständnis und die «Ehe für alle»	520
SCHULER, Christian: Ein Roman ist ein Teppich, ein handge- wobener. Zum 100. Geburtstag des Schriftstellers Gerhard Meier	435
SCHÜLLER, Thomas: Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Eckpfeiler kirchlicher Rechtskultur im Spannungsfeld von Gesetz und Liebe	416
SCHWAB, Hans-Rüdiger: Aneignung von Tradition in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur am Beispiel von Botho Strauß	285
SCHWILLUS, Harald: Klöster und ihre Gärten – Nützlichkeit und Kontemplation	382
SÖDING, Thomas: Die Stimme des Herzens. Gewissen im Neuen Testament	444
– : Ehe aus Liebe. Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes	80

SÖDING, Thomas: Lesen, Staunen und Verstehen. Biblische Schriftzeichen	560
– : Editorial (Bibel)	557
SPIEKER, Manfred: Der leise Prophet. Benedikt XVI. und die katholische Soziallehre	185
SPLETT, Jörg: Gedanken zu Zeit und Glück	313
STEINMETZ, Karl-Heinz: Paradies im Quadrat. Spiritualität des Gartens bis zum Beginn der frühen Neuzeit	372
THÖNISSEN, Wolfgang: Konfessionen als Traditionen? Auf dem Weg zu einer Ökumene des Zeugnisses	425
TÜCK, Jan-Heiner: Editorial (Religion und Gewalt)	105
– : «Feuerschlag des Himmels». Über die Anstößigkeit des Kreuzes. Thomas Hürlimann im Gespräch mit Jan-Heiner Tück	163
– : In Gegenwart des Dritten. Peter Handke über das Verspre- chen der Liebe	638
VON Stosch, Klaus: Gewalttexte in Bibel und Koran	140
VORHOLT, Robert: Erinnern – Erzählen – Danken. Die lebendige Tradition des Herrenmahles	223
WENZEL, Uwe Justus: Tötet Religion? Zur Assoziation von Gottesglaube und Gewalt	150
ZABOROWSKI, Holger: Editorial (Tägliches Brot)	1
– : Gärten. Orte des Menschlichen	392

ADRESSEN DER AUTORINNEN UND AUTOREN: 104, 220, 336, 440, 556, 664

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Unser tägliches Brot

.....*Vaterunser III*.....

- | | |
|------------------------------|---|
| Eckhard Nordhofen | Was für ein Brot? Was für ein Brot! |
| Gerd Neuhaus | Möglichkeiten und Grenzen einer Gottespräsenz im menschlichen «Fleisch» |
| Jean-Luc Marion | Realisieren wir die Realpräsenz? Vom Sinn der eucharistischen Anbetung |
| Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz | Heiliges Essen – Essen des Heiligen |
| Ingeborg Gabriel | Das tägliche Brot für alle. Welternährung als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart |
| Angelika Overath | Christine Lavant: «Wär ich einer deiner Augenäpfel» |

Perspektiven

.....

- | | |
|----------------------------------|--|
| Nora Gomringer – Jan-Heiner Tück | «In Gottes Gedächtnis eingeschrieben sein» |
| Thomas Söding | Ehe aus Liebe. Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes |
| Werner Löser | Das Reformationsgedenken 2017 und das Bekenntnis zu Jesus Christus |

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 · 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

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Tägliches Brot (Vaterunser III)

HOLGER ZABOROWSKI	1	Editorial
ECKHARD NORDHOFEN	3	Was für ein Brot? Was für ein Brot!
GERD NEUHAUS	23	Möglichkeiten und Grenzen einer Gottespräsenz im menschlichen «Fleisch». Anmerkungen zu Eckhard Nordhofens Relektüre der vierten Vaterunser-Bitte
JEAN-LUC MARION	33	Realisieren wir die Realpräsenz? Vom Sinn der eucharistischen Anbetung
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ	41	Heiliges Essen – Essen des Heiligen
INGEBORG GABRIEL	52	Das tägliche Brot für alle. Welternährung als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart
ANGELIKA OVERATH	66	Christine Lavant: «Wär ich einer deiner Augenäpfel»

Perspektiven

NORA GOMRINGER – JAN-HEINER TÜCK	69	«In Gottes Gedächtnis eingeschrieben sein...» Ein Gespräch mit Nora Gomringer
THOMAS SÖDING	80	Ehe aus Liebe. Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes
WERNER LÖSER	94	Das Reformationsgedenken 2017 und das Bekenntnis zu Jesus Christus
	104	<i>Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes</i>

UNSER TÄGLICHES BROT

Editorial (Vaterunser III)

Das Vaterunser ist das wichtigste Gebet der Christen. Dieses christliche Ur- oder Grundgebet geht nämlich auf Jesus selbst zurück und verdeutlicht mit wenigen Worten, was im Zentrum des christlichen Glaubens steht. Die theologische Tiefe des Vaterunsers wird allerdings oft übersehen – vor allem deshalb, weil sein Text so bekannt ist und es so oft gebetet wird. Man wägt sich in der Sicherheit, die Worte dieses Gebetes gut zu kennen. In bestimmten Situationen kann die Vertrautheit mit diesem Text hilfreich sein. Man muss nicht erst nach Worten suchen. Die Worte kommen von selbst und man kann sich ihnen anvertrauen und fast blind folgen. Doch manchmal erstarrt man auch in bloß äußerlichen Routinen, wenn man das Vaterunser spricht. Man hat sich an bestimmte Übersetzungen oder Interpretationen gewöhnt oder hört vielleicht gar nicht mehr auf die Worte, die man vor sich hin sagt. Man wiederholt den Text, ohne ihn wieder in die Gegenwart zu holen oder neu mit Leben zu füllen.

Daher bedarf manchmal gerade das allzu Vertraute einer erneuten Aufmerksamkeit und damit einer neuen Aneignung. Aus diesem Grund stellt die *Communio* das Vaterunser in den Mittelpunkt einer eigenen Reihe. Das Heft setzt die Reihe zum Vaterunser mit der Deutung dieses Urgebetes fort und ist der vierten Bitte «Unser tägliches Brot gib uns heute» gewidmet: Was genau bedeutet es, um das tägliche Brot zu bitten? Was sagt diese Bitte über den Menschen, über Gott und über sein Heilshandeln in Christus aus? Und in welchem Verhältnis steht diese Bitte zu den anderen Bitten des Vaterunsers? Stehen die Bitten mehr oder weniger unverbunden nebeneinander oder folgen sie einer theologisch gut begründeten Logik?

Zumeist wird die Bitte auf die konkrete Nahrung bezogen. *Eckhard Nordhofen* regt dagegen an, neu über die Bedeutung des «tägliches» Brotes nachzudenken. Seine theologisch, philosophisch und philologisch breit fundierten Ausführungen zeigen, dass das Vaterunser das nicht-alltägliche himmlische Brot in den Blick nimmt. Die Bitte ist nämlich eschatologisch zu verstehen und auf das Brot, das Christus selbst ist, und somit vor allem auch auf seine Präsenz in der Eucharistie bezogen. Sie zeigt zudem, wie Nordhofen darlegt, den für das Christentum zentralen Medienwechsel von der Schrift zum Fleisch. *Gerd Neuhaus* greift Nordhofens «Medientheorie

des Monotheismus» auf und weist in seinem Beitrag die «Möglichkeiten und Grenzen einer Gottespräsenz im menschlichen «Fleisch» auf. Dabei betont er insbesondere die auch von Nordhofen angesprochene Differenz zwischen der «horizontalen» Inkarnation aller und der «vertikalen» Inkarnation des göttlichen Logos. Kein Mensch kann nach Neuhaus so ein Kind Gottes werden wie Christus der Sohn Gottes war.

In seinen Überlegungen zur Eucharistie stellt *Jean-Luc Marion* die Realpräsenz Christi in den Mittelpunkt und zeigt, was darunter jenseits verbreiteter subjektivistischer und objektivistischer Verkürzungen verstanden werden kann. Er zeigt, inwiefern die Eucharistie ein «gesättigtes Phänomen» ist, und erinnert dabei an die Möglichkeit und Notwendigkeit der eucharistischen Anbetung. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* stellt in ihrem Beitrag die Eucharistie in einen religionshistorischen und anthropologischen Kontext und verweist in einer tiefgehenden Auseinandersetzung mit dem Mythos auf das radikal Neue des Christentums: dass in der Eucharistie Gott selbst sich dem Menschen als Speise gibt.

Auch wenn das Vaterunser sich nicht auf ein konkretes Brot bezieht, bleiben Menschen darauf angewiesen, dass ihnen Nahrungsmittel zur Verfügung stehen. Dass es (immer noch) hungernde Menschen gibt, ist, wie die differenzierten Ausführungen von *Ingeborg Gabriel* zeigen, ein Skandal und eine Herausforderung für die christliche Individual- und Sozialethik. In ihrem Beitrag regt sie dazu an, globale Strukturen in der Landwirtschaft oder in der Nahrungsmittelindustrie wie auch das je eigene Verhalten kritisch zu überdenken, und zeigt, dass und wie eine gerechtere Welternährung möglich ist. Ergänzt werden die theologischen und philosophischen Ausführungen dieses Heftes durch *Angelika Overaths* einfühlsame Interpretation des Gedichtes «Wär ich einer Deiner Augenäpfel» von Christine Lavant, das seinen Höhe- und Schlusspunkt in einer «inversen Eucharistie» findet.

Dieses Heft der *Communio* gibt zu denken und regt dazu an, die These, die Eckhard Nordhofen entwickelt hat, weiter zu diskutieren. Nicht zuletzt stellt sich die Frage, ob die Übersetzung «Unser tägliches Brot gib uns heute», so etabliert sie einerseits ist, nicht andererseits heute viel zu missverständlich ist, als dass man nicht über eine andere Übersetzung nachdenken könnte. Zumindest stellt sich die Aufgabe, neu zu erschließen, was mit dieser zentralen Bitte wirklich gemeint ist.

Holger Zaborowski

WAS FÜR EIN BROT? WAS FÜR EIN BROT!

Nur zwei der drei Synoptiker überliefern weitgehend übereinstimmend das Gebet Jesu. Da es bei Markus, der Hauptquelle von Lukas und Matthäus, fehlt, wird es Q, die zweite gemeinsame Quelle, gewesen sein, aus der die beiden geschöpft haben. Lukas überliefert den Anlass seiner Entstehung. Einer seiner Jünger bittet Jesus: «Herr lehre uns beten, wie schon Johannes seine Jünger beten gelehrt hat.» (Lk 11,1) Der Jüngergemeinde, die dem Wüstenprediger Johannes folgte, hatte der Täufer ein Gebet übergeben, das offenbar ein Mittel war, sie als Gemeinschaft zusammenzuhalten und gleichzeitig seine Kerngedanken enthielt: ein Johannesgebet. Jesus geht ohne weiteres auf die Bitte des Jüngers ein, der um ein entsprechendes Jesusgebet bittet: «Da sagte er zu ihnen: Wenn ihr betet, so sprecht:»

Es gibt keinen Grund, diesen «Sitz im Leben» in Frage zu stellen. Auch das Gebet, das Jesus nun für seine Jünger formuliert, wird sich nämlich genau als das erweisen, um was der Jünger gebeten hatte: Es enthält die Essenz seiner Lehre, und es stiftet Gemeinschaft unter seinen Jüngern. Matthäus bietet eine andere Einleitung des Gebets. Zunächst kritisiert hier Jesus das öffentliche Beten der Heuchler, die sich an die Straßenecken stellen, damit sie von den Leuten gesehen werden. Dann heißt es: «Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie; denn euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet. So sollt ihr beten: Unser Vater...» (Mt 6,7–9) Der letzte Gedanke dieser Einleitung, nach der der Vater immer schon «...weiß was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet», markiert schon vorab die Ebene, auf der das Gebet Jesu sich bewegen, bzw. nicht bewegen wird. Während die Heiden mit vielen Worten um die Erfüllung ihrer konkreten Bedürfnisse bitten, um das, was sie *brauchen*, zielen die Bitten, die Jesus anschließend vorgibt, auf anderes. Das, was man braucht, z.B. die tägliche Nahrung, darum weiß der Vater schon, ehe man ihn bittet. Deswegen muss man ihn um derlei gar nicht erst bitten. Die Jünger sollen anders beten. Das Gebet mit Jesu Worten bittet um das Nicht-Alltägliche.

Die beiden Einleitungen widersprechen sich nicht. Lukas beschreibt einen sehr plausiblen Anlass, der das Stichwort für das Vaterunser gibt und damit näher am

ECKHARD NORDHOFEN, geb. 1945, ist Religionsphilosoph und Theologe, war Kulturdezernent des Bistums Limburg und Prof. an der Uni Gießen; leitete 1997–2001 die Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz; vielfältige publizistische Tätigkeiten.

wahrscheinlichen «Sitz im Leben» ist, während Matthäus die besondere Frequenz des Betens herausstellt, bei der es nicht um die Befriedigung konkreter Bedürfnisse geht. Es ist ein Text, der über jede aktuelle Situation hinausweist und für fast alle Lebenslagen eine erstaunliche Triftigkeit behält, obwohl, ja gerade weil er um nichts Konkretes bittet. Es ist eine Art Grundsatzerklärung in Gebetsform, die den Kernbereich dessen anspricht, worum es Jesus geht.

Es versteht sich, dass es zum bekanntesten Text der Christenheit, den wohl jeder Christ von Kindesbeinen an tausendfach in der Familie, in der Gemeinde gehört und selbst laut oder leise gebetet hat, den er an Gräbern, an dramatischen Höhepunkten und Tiefpunkten seines Lebens, «by heart», auswendig, aus tiefstem Herzen oder gedankenlos plappernd gesprochen hat, auch eine ausführliche wissenschaftliche Forschung gibt. Hier ist vor allem Marc Philonenko zu nennen, der die kaum mehr überschaubare Literatur der letzten Jahrzehnte aufbereitet, ergänzt und die Ergebnisse vorgestellt hat.¹ Mit nahezu allen Autoren geht er von einer aramäischen Urfassung aus, denn Jesus sprach aramäisch. Sie ist nicht erhalten. An der Authentizität des Gebets, so wie es Matthäus und – etwas kürzer Lukas – auf Griechisch überliefern, wird nicht gezweifelt. Dass in diesem bekanntesten Text der Christenheit eine Entdeckung von grundstürzender Tragweite zu machen sein könnte, ist so unwahrscheinlich, dass mir kein passender Vergleich einfällt. Und doch nähern wir uns einer solchen. Wenn es sich nur um ein philologisches Detail handelte, wäre diese Entdeckung nicht sonderlich dramatisch. Aber es geht um mehr.

1. Die Gedankenführung

Die einzelnen Bitten sind nicht einfach parataktisch aufgereiht, sondern greifen, wie die Glieder einer Kette ineinander. Oder bauen – mit einem anderen Vergleich – aufeinander auf, und sie werden, wie das Gewölbe von einem Schlussstein, von einer zentralen Bitte zusammengehalten. Gehen wir den Text in der Matthäus-Fassung durch: Schon die Anrede hat es in sich.

«Unser Vater» – So sehr dem christlichen Ohr das «Vaterunser» wie ein Mantra eingewöhnt und geläufig geworden ist, so ungewöhnlich muss diese Anrede im Umfeld Jesu geklungen haben. JHWH wie ein Kind als seinen Vater anzusprechen, konnte einem Schriftgelehrten als kühne Anmaßung und Gotteslästerung erscheinen. Dass Jesus die Gottesnähe bis zur Identität ausdehnt, skandalisiert ihn und führt schließlich zu seiner Hinrichtung. Er hatte Sätze wie diesen gesagt: «Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat» (Joh 12,45) Bei dem finalen Verhör vor dem Hohen Rat mit den «Ältesten des Volkes» und den Schriftgelehrten wird er direkt gefragt: «Du bist also der Sohn Gottes? Er antwortete ihnen: Ihr sagt es – ich bin es.» (Lk 22,70) In der Matthäus-Parallele kommt es daraufhin zu einer dramatischen Reaktion: «Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Er hat Gott gelästert! Wozu brauchen wir noch Zeugen?» (Mt 26,65)

Den Schöpfer Himmels und der Erden in kindlicher Vertraulichkeit anzusprechen, war also alles andere als selbstverständlich. In seinem Gebet geht Jesus noch einen Schritt weiter. Er nennt Gott nicht nur *seinen* Vater, er legt diese Anrede auch den Jüngern in den Mund. Im Johannesprolog wird der Evangelist noch

deutlicher: «Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben.» (1, 12) Der Vater Jesu ist also der Vater aller, die ihm nachfolgen und diese Kindschaft annehmen. In der anrührenden Szene, in der der Auferstandene zu Maria aus Magdala spricht, heißt es: «Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott» (Joh 8,17) Paulus hat diesen Gedanken einer Gotteskindschaft im Römerbrief, vielleicht sogar in Anspielung auf unser Gebet, noch vertieft: «Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen «Abba» Vater! So bezeugt der Geist selber unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind» (Röm 8, 15f). Und im Brief an die Galater heißt es: «Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz den Geist, der ruft «Abba» Vater» (Gal 4,6). Joachim Jeremias hält das «Abba» Jesu für eine kindliche «Lallform», wie sie ähnlich in vielen Sprachen (Papa, Babba) die enge Vertrautheit und Nähe mit einem liebenden Vater ausdrücke.² Auch wenn jüngere Deutungen bezweifeln, dass dieser Sprachgebrauch Jesu völlig neu und einmalig ist, so bleibt er doch für ihn charakteristisch. Man darf auch an das Gleichnis vom barmherzigen Vater denken. (Lk 15, 11–32) Die eigene Gottesnähe wird den Jüngern zur Nachahmung empfohlen.

«Unser Vater in den Himmeln, geheiligt werde dein Name.» – Wir sind im Herzraum monotheistischer Theologie. Der Vater, der durch die vertrauliche Anrede in die größte familiäre Nähe gerückt war, ist gleichzeitig «in den Himmeln». Er ist entrückt. Er ist da und nicht da. So nah und doch fern. Wir treffen wieder einmal auf die klassische Spannung von Anwesenheit und Abwesenheit, wie sie schon im Allerheiligsten Israels, dem «Namen» JHWH zum Ausdruck gekommen war. Da ist er, der «Name», diesmal als Sprungbrett einer Inkarnation für alle. Er wird feierlich aufgerufen, mehr als das, er wird performativ geheiligt. Erinnern wir uns: performative Verben *sind*, was sie bedeuten.³ «Geheiligt werde dein Name» ist mehr als eine Bitte oder ein Wunsch. Die Formulierung im «ehrerbietigen Passiv» stellt selbst eine Heiligung dar. In dieser Spannung ist schon das eigentliche Pensum enthalten, um das es in den folgenden Bitten geht. Wie kommen Himmel und Erde zusammen?

«Es soll kommen, dein Königtum.» – Die geläufige deutsche Übersetzung. «Dein Reich komme.» ist missverständlich. Sie wäre ganz abwegig, wenn man an ein Reich mit Ausdehnung und Grenzen dächte. *Basileía toû theoû*, «das Königtum Gottes» – was kann das sein? Das Königtum des Unsichtbaren ist gerade nicht eine Theokratie, das übliche orientalische Amalgam von weltlicher und geistlicher Herrschaft, wie es in der alten Welt der Normalfall war. Kein Potentat verzichtete dort auf die Stabilisierung seiner Macht durch Götter und Religion. Wenn aber Gott der eigentliche König ist, wird die Religion dem Zugriff der weltlichen Herrscher entzogen. Aus einem Instrument der Ermächtigung wird das Gegenteil. JHWH, das monotheistische Gegenüber der Welt entmächtigt schon durch seine pure Existenz. Nun kann dem Herrscher an der Spitze seines Machtsystems gesagt werden, dass es eine Instanz über ihm gibt, die er anerkennen muss. Der Prophet Natan konnte dem König David, immerhin einem orientalischen Potentaten, seine Sünden vorhalten. Das war neu im alten Orient, und das ist nicht die geringste monotheistische Errungenschaft. Wenn Gott als «König» herrscht, steht jede weltliche Herrschaft in einem andern Licht. *Basileía toû theoû* – als Übersetzung schlage

ich vor: «Das wahr-Werden des Willens Gottes». Und genau darum geht es in der nächsten Bitte. Sie präzisiert, worum es beim Königtum Gottes geht:

«Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden» – Bis hierher hatte sich jede Bitte des Gebets aus der vorigen ergeben. Der Gedankenweg folgt einer inneren Logik. Er geht von «oben» nach unten, vom Himmel auf die Erde. Schon die Anrede stand in der Spannung von Nähe und Ferne. Einerseits ist der Vater eine Person, der das Kind so nahe steht, wie es nur geht, andererseits ist er «im Himmel». Der Beter weiß, an wen er sich da wendet, an JHWH, die große Singularität, den Schöpfer, das Vorzeichen vor der Klammer, die die Welt bedeutet. Und er heiligt diesen «Namen». Was das Kommen seines Königiums bedeutet, wird erklärt: Damit dies geschehen kann, muss der Wille Gottes geschehen: «Wie im Himmel, so auf Erden». Die Erde steht in der monotheistischen Spannung der simultanen Anwesenheit und Abwesenheit Gottes. Doch der Kosmos Gottes soll nicht zweistöckig bleiben. Gottes Welt muss eine einzige werden. Dies wäre der Fall, wenn Himmel und Erde zusammenkommen und wenn sein Wille geschieht.



2. Ein Bruch?

Jedem, der der Gedankenspur bisher gefolgt ist, kann auffallen, dass die nächste Bitte auf einer völlig anderen Frequenz liegt. Wir kennen sie in der Formulierung: «Unser tägliches Brot gib uns heute.» Bis hierher war ein großer, ja der maximale Horizont aufgespannt worden: Himmel und Erde und der «Name», JHWH, die Wirklichkeit der Wirklichkeiten, die hinter allem steht. Und nun dieser Schnitt: zurück in den Alltag. Die Erde hätte uns wieder. «Tägliches Brot?» Scheinbar

«zoomt» hier die Perspektive auf das Niveau des physiologisch notwendigen Stoffwechsels zusammen. Das tägliche Brot ... Jesus hätte an alles – vielleicht nicht alles, aber doch an unsere Grundbedürfnisse gedacht. Dem Bertold Brecht der Dreigroschenoper hätte diese materialistische Sicht gefallen: «Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral». Täglich Brot – ist ja wahr, wir müssen doch immer etwas zu beißen haben. Das brauchen alle, und das geht auch daher allen glatt über die Lippen. Das kann man sympathisch finden. Jesus, der Mensch, wäre hier alltagsfreundlich geworden, eben menschlich. Und ist es nicht typisch für Jesus, dass er die Sorge der Hungrigen teilt? Kein Zweifel, Jesus will, dass niemand hungern muss. Hat er nicht auch in seiner großen Rede vom Weltgericht (Mt 25,35) an erster Stelle seiner «Werke der Barmherzigkeit» die Speisung der Hungrigen erwähnt? Ganz passt dieser Gedanke, bei Licht besehen, freilich nicht, denn der Beter um das tägliche Brot hätte ja für sich und seinesgleichen gebetet und nicht für die Hungrigen. Aber will er hier, in seinem Gebet wirklich, dass seine Jünger Gott um Essen bitten?

Zweifel kommen auch deswegen auf, weil es, anders als in der Einleitung des Matthäus angekündigt, doch um etwas Konkretes ginge: Brot, von dem man satt werden soll, ist etwas sehr Konkretes, und folglich gehörte es zu dem, worum man nicht bitten muss, denn der himmlische Vater weiß ja schon was wir brauchen, bevor man ihn darum bittet. Die Zweifel werden nicht weniger, wenn wir nur wenige Verse nach dem Vaterunser bei Matthäus lesen: «Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt...» (Mt 6,25). Bevor wir diese Gedanken weiterspinnen, sollten wir erst einmal in den Originaltext schauen. Bei Lukas (11,3) heißt die Bitte: «*Tòn artón hemōn tòn epióusion dídou hemīn tò kath'heméran.*» Wörtlich: Unser *epióusion* Brot gib uns jeden Tag. Um dieses Wort «*epióusion*», das hier noch nicht übersetzt ist, wird es im Folgenden gehen. Es erscheint auch in der Matthäus-Version (6,11) «*Tòn árton hemōn tòn epióusion dòs hemīn sémeron.*» Wörtlich: Unser *epióusion* Brot gib uns heute.

Epióusios ist also das Adjektiv, das angibt, um was für ein Brot es sich handelt, übrigens das einzige Adjektiv im Vaterunser. Um es vorweg zu sagen: unsere Zweifel sind berechtigt: «täglich» kann es aus vielen Gründen nicht heißen. Der Lukas-Satz würde dann nämlich lauten: «Unser tägliches Brot gib uns täglich (jeden Tag)».⁴ Das wäre offensichtlich Unsinn oder wie Philonenko meint, eine «unerträgliche Tautologie».⁵ Auch Matthäus klingt schon tautologisch. In dem «täglich» – wenn es denn bei «täglich» bleiben sollte – wäre das «heute» schon enthalten. Es gibt aber noch andere gewichtige Gründe, weshalb nicht das tägliche Brot, die physische Nahrung gemeint sein kann.

Bevor wir der Bedeutung des ungewöhnlichen Adjektivs näherkommen, und es in seine semantischen Bestandteile zerlegen, muss auf einen Umstand aufmerksam gemacht werden, der in der jüngeren Forschung zwar durchaus bekannt ist, aber erstaunlicherweise kaum Beachtung gefunden hat. Dem Kirchenvater Origenes aus dem dritten Jahrhundert und in seinem Gefolge auch Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. war er allerdings aufgefallen.⁶ «*Epióusion*» ist nämlich mehr als nur ungewöhnlich, es handelt sich um ein sogenanntes *hapax legomenon*, ein Wort, das es eigentlich im Griechischen gar nicht gibt – sonst nicht gibt. Das weisen auch die maßgeblichen großen Griechisch-Lexika aus, der deutsche «Pape» und der englische «Lidell-Scott». Beide geben als Belegstellen ausschließlich unse-

re beiden Evangelien an.⁷ Dass sowohl bei Lukas, wie auch bei Matthäus, die sich bei dieser Bitte nur unwesentlich unterscheiden, dasselbe, sonst unbekanntes Wort erscheint, lässt darauf schließen, dass das «epioúision» auch in der gemeinsamen Vorlage, der Logienquelle Q stand.

Die Evangelien sind in einem sogenannten Koiné-Griechisch verfasst, der *lingua franca* der hellenistischen Welt. Man sprach es als Zweit- und Fremdsprache. Die Evangelisten waren keine griechischen Muttersprachler, und man kann von einem durchaus beschränkten Wortschatz ausgehen. Umso bemerkenswerter, wenn da eine eigens erfundene Vokabel auftaucht, die es sonst nirgends gibt. So spricht alles dafür, dass der Neologismus auf das aramäische Original zurückgeht, also auf Jesus selbst.

Jeder Neologismus stellt uns vor die Frage: Warum erfindet jemand ein neues, bisher nie dagewesenes Wort? Ein solcher neu geprägter Begriff ist ein sprachpragmatisches Ausrufezeichen, das Aufmerksamkeit erzeugen soll. Durch die analytische Sprachphilosophie sind wir für die Sprachpragmatik inzwischen ausreichend sensibilisiert worden und können verstehen, was ein solches *hapax legomenon* zu bedeuten hat. Es beansprucht Einmaligkeit. Etwa so: Das, was ich mit diesem Wort, das ihr sonst nicht kennt, sagen will, ist unvergleichlich, etwas so Besonderes, dass ich dafür einen eigenen, einen neuen Ausdruck bilden musste.

Und nun soll «epioúision» «täglich» heißen, «tägliches Brot»? Was ist hier geschehen? Ist hier eine sprachpragmatische Singularität buchstäblich alltäglich gemacht, d.h. ins Gegenteil verkehrt worden? Bevor wir dies als Pointe verbuchen, sollten wir uns klar machen, mit was für einer ehrwürdigen Gebetstradition wir es hier zu tun haben. Sie geht bis ins zweite Jahrhundert zurück, bis auf die ersten Versuche, die Bibel ins Lateinische zu übersetzen.

Man fasst diese Texte unter dem Sammelnamen «Vetus latina» zusammen. Dort heißt es: «*Panem nostrum cotidianum (täglich) da nobis hodie*», «Unser tägliches Brot gib uns heute», und so betet es die Christenheit in ökumenischer Eintracht mehrheitlich bis heute. Wie es zu dieser Übersetzung kam, dazu unten mehr. Wie viele Generationen haben täglich das «tägliches Brot» im Munde geführt und oft genug, ohne dass sie es wirklich hatten? Eben deshalb steht diese Gebetstradition nun wie ein Gebirgsmassiv vor uns und wirft einen langen Schatten.

Bevor wir uns den semantischen Bestandteilen des Adjektivs «epioúiosios» und seiner ursprünglichen Bedeutung zuwenden, hilft vielleicht schon ein genauer Blick auf das, worauf es sich bezieht, das Brot.

3. Ungesäuertes Brot

Nicht erst Jesus hat Brot zum Sinnträger gemacht. Die Tradition, im Brot nicht nur etwas Alltägliches sondern etwas Besonderes zu sehen, geht auf die Exodus-Sagen zurück. Dort wird in Exodus 12, wo der eigentliche Auszug geschildert wird, das Brot zu einem Hauptthema. Es geht zunächst um den Gegensatz von Sauerteigbrot und ungesäuertem Brot. Das normale Brot, das Grundnahrungsmittel für jeden Tag, wird plötzlich verboten: Eine Art Ausnahmezustand wird ausgerufen, und es ist Gott, der hier redet: «Sieben Tage lang sollt ihr ungesäuertes Brot essen» (Ex 12,15). Neunmal wird in ähnlichen Wendungen dieselbe Vorschrift eingeschärft:

«Esst also nichts Gesäuertes». Zweimal wird gedroht: «Jeder, der Gesäuertes isst, er sei fremd oder einheimisch, soll aus der Gemeinde Israel ausgemerzt werden.» (12,19) Und zwei Verse vorher hatte es geheißt: «Begeht das Fest der ungesäuerten Brote! Denn an diesem Tage habe ich eure Scharen aus Ägypten herausgeführt.» (12,17)

Hatte er (Gott) denn schon? Vom eigentlichen Aufbruch war bis hierher noch gar nicht die Rede ... Aber wir treffen schon auf eine erste Semantisierung. Das ungesäuerte Brot wird mit einer Bedeutung belegt. Es wird mit der großen Rettungstat Gottes in Verbindung gebracht: Er hatte Israeliten aus Ägypten herausgeführt. Dem ungesäuerten Brot wird ein Fest gewidmet, und es wird zum Zeichen der Befreiung erklärt. Die Zeitverhältnisse folgen keiner Erzähllogik. An Stellen wie dieser machen wir uns klar, dass die biblische Erzählweise nicht linear ist. Wir stoßen hier wie so oft auf redaktionelle Ungereimtheiten. Textstücke sind aneinander gefügt, die nicht in einer logisch stimmigen Zeitenfolge geordnet waren. Als die Tora «geschlossen» wurde, hat man sie nicht erzähllogisch geglättet. An der Heiligen Schrift danach noch redaktionelle Eingriffe vorzunehmen, wäre ein Sakrileg gewesen. So lesen wir, bevor überhaupt der eigentliche Auszug geschildert wird, erst einmal die Vorschriften, wie man sich an ihn erinnern soll und wie das Pessach-Fest zu feiern sei (Ex 12,25–27). Erst sieben Verse danach heißt es in Ex 12,34: «Das Volk nahm den Brotteig ungesäuert mit; sie wickelten ihre Backschüsseln in Kleider ein, und luden sie sich auf die Schultern»; und in Ex 12,39: «Aus dem Teig, den sie aus Ägypten mitgebracht hatten, backten sie ungesäuerte Brotfladen, denn der Teig war nicht durchsäuert, weil sie aus Ägypten verjagt worden waren und nicht einmal Zeit hatten, für Reiseverpflegung zu sorgen.»

Wieder einmal treffen wir auf zwei konkurrierende Ätiologien: Ist es die neunmalige göttliche Weisung, die am Anfang der Tradition des ungesäuerten Brotes steht, oder die plötzliche Vertreibung durch die bösen Ägypter? Wir können uns zu der heiligen Scheu gratulieren, welche die Überlieferer der Heiligen Schrift daran gehindert hat, die Widersprüche zu beseitigen. So können wir die Zeitverhältnisse ordnen und die Genese des ungesäuerten Brotes als Kultobjekt mit allen Vorbehalten, was die Historizität der Ereignisse angeht, einigermaßen rekonstruieren.

4. Das ungesäuerte Brot wird Sinnträger

So könnte es gewesen sein: Ein hastiger Aufbruch in die Wüste erlaubte es nicht, normales, alltägliches Brot, das durch die Fermentation mit Sauerteig, wie man es gewohnt war, herzustellen. Sauerteig braucht eine bestimmte Temperatur und muss ruhen. Daher ist das Verfahren bei allen Nomaden und Wüstenbewohnern unbekannt. So wird ungesäuertes Brot zunächst mit der Wüste und mit dem Erlebnis des Exodus in Verbindung gebracht. Eigentlich fehlte dem Brot etwas, die gewohnte Würze. Schuld daran waren laut Ex 12,39 die feindlichen Ägypter, die den Kindern Israels nicht einmal Zeit gelassen hatten, für Reiseverpflegung zu sorgen. Aber gerade dadurch wird das Wüstenbrot zu etwas Besonderem und Anderem, es wird alteritär. Und es wird zu einem Sinnträger. Es wird zum Brot der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten. Diese Semantisierung, d.h. Aufladung mit einer

bestimmten Bedeutung, wird dann in einem zweiten Schritt – eigentlich könnte man von neun Schritten sprechen – durch die göttlichen Vorschriften mit der Installation eines eigenen Festes bekräftigt und gesichert. So kann für alle künftigen Generationen, die keine eigene Erinnerung an den Exodus und das Wüstenbrot mehr auf der Zunge haben, die Bedeutung des ungesäuerten Brotes festgehalten werden. Das Brot, dem etwas fehlt, ist mit einem göttlichen Befreiungsindex versehen worden, einer Alteritätsmarkierung.

Einmal mehr werden wir auf diese besondere Art der Indizierung des Anderen (lat. *alter*) aufmerksam: Es fehlt etwas, es wird etwas weggenommen und vorenthalten. Einmal mehr ist die Alteritätsmarkierung die Spitzmarke der monotheistischen, privativen Theologie.⁸

5. Brot vom Himmel

Zur Exoduserzählung gehört auch die doppelte Wundergeschichte vom Manna, dem vom Himmel fallenden Brot, mit dem Gott das hungernde Volk in der Wüste speist. (Ex 16, 15f). Auch hier handelt es sich nicht um gewöhnliches Brot, sondern «etwas Feines, Knuspriges», das die Israeliten nicht kannten. Aber Mose spricht: «Das ist das Brot, das JHWH euch zu essen gibt» Das allein ist schon ein Wunder. Es sollte aber noch ein Wunder im Wunder folgen. Deshalb erfahren wir: Manna ist nicht haltbar. Es verfault schnell und muss daher *täglich* frisch vom Himmel fallen und *täglich* gesammelt werden. Wunderbarerweise verdirbt es am Tag vor dem Sabbat nicht, und das Volk kann die doppelte Ration sammeln. So hilft Gott seinem Volk, das Arbeitsverbot am Sabbat zu halten. Auch der Sabbat, der Tag JHWHs, wird durch eine Vorenthaltung alteritär markiert, d.h. geheiligt: keine Arbeit. Arbeiten heißt Zwecke verfolgen. Die wichtigsten, die letzten Zwecke bleiben JHWH vorbehalten.

Das himmlische Brot aber wird auf diese Weise mit dem Aspekt der Täglichkeit behaftet. Diese Täglichkeit hat ihre Ursache in der Verderblichkeit. In diesem faktensprachlichen Umstand ist in nuce das Drama der verrinnenden Zeit enthalten. Was gestern noch essbar war, nährt heute schon nicht mehr. Ohne die Verderblichkeit hätte es des Zusatzwunders nicht bedurft, das den Sabbat einzuhalten erlaubte und ihn damit bekräftigte. Die Erzähllogik dieses Zusatzwunders macht also aus dem himmlischen Brot ein tägliches. Es rettet das Volk, stillt den Hunger, dient der Sättigung und befriedigt das lebenserhaltende Grundbedürfnis des Menschen. Eine folgenreiche Doppelcodierung. Die Lehre des Manna lautet: Himmlisches Brot ist nicht haltbar. Man braucht es täglich neu und frisch.

6. Das singuläre Brot

Zurück zum Vaterunser und seiner vierten Bitte. Zunächst hatte uns beschäftigt, dass das zum Brot gehörige Adjektiv ein *hapax legomenon* ist und wir hatten erkannt, dass dieser Neologismus, ohne dass wir ihn überhaupt übersetzt haben, die unausgesprochene Botschaft enthält: Es muss etwas Einzigartiges sein, das dieses Brot auszeichnet, denn auch das Adjektiv, das es qualifiziert, ist einzig. Gibt es im Bedeutungsfeld des Vaterunser ein singuläres Brot? In der Tat! Es liegt nahe, das

singuläre Brot des Vaterunsers mit dem Brot in Verbindung zu bringen, von dem Jesus beim letzten Mahl mit den Zwölfen sagt: «Das ist mein Leib».

Für die Evangelisten ist Jesus der Fleisch gewordene Singular. Dies gilt besonders für Johannes. Über das Fleisch gewordene Wort, das «Im Anfang» war und «unter uns [für 33 Jahre; *Anm. E.N.*] sein Zelt aufgeschlagen hat» (*eskénōsen en hēmīn*) (Joh 1,14) ist in zweitausend Jahren so viel nachgedacht und geschrieben worden, dass ich es hier bei einem allerdings stark unterstrichenen Hinweis belasse. Die Einzigkeit Jesu ist der Kern der Christologie.

Können wir unterstellen, dass Jesus bei dem Gebet, das er für seine Gefolgschaft formulierte, sein Ende kommen sah? Die Evangelien sind voll von Vorverweisen die offensichtlich auf Jesus selbst zurückgehen. Natürlich sind diese Texte im Nachhinein verfasst worden, als das Schicksal Jesu sich längst vollendet hatte, aber nicht alle können als *vaticinium ex eventu*⁹ abgetan werden. Was spricht dagegen, dass er das Brot bei seiner Formulierung des Vaterunsers schon als das Medium im Sinn hatte, das seine Lebenszeit überdauern sollte? Es wäre dann das Brot für alle Zukunft, für die Zeit danach, wenn das Zelt nach 33 Jahren wieder abgeschlagen sein würde (Joh 1,14). Wenn die Exegeten darüber diskutieren, ob die Verbindung des Brotes der vierten Bitte mit der späteren Gegenwart Christi im eucharistischen Brot nicht eher auf das Konto der Evangelisten gehe, welche womöglich die eucharistische Praxis rückprojiziert hätten, wäre das Ergebnis dasselbe. Die Frage, auf die es ankommt, lautet: legt sich eine solche Verbindung nahe oder nicht?

7. Die große Brotrede

Am deutlichsten wird sie in der großen Brotrede Jesu in Kapharnaum beantwortet, die sich im Johannesevangelium findet (6,22–59). Sie schließt sich an die Wundererzählung von der Brotvermehrung an. Hier hatte das Brot alle satt gemacht: «Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid.» (6,26) Hier treffen wir wieder auf das Dauerproblem des Gottespredigers. Der, dem er zur Präsenz verhelfen will, ist kein Ding in der Welt. Von ihm kann nur indirekt geredet werden. Immer wieder muss er erleben, dass er nicht verstanden wird, wenn er sich auf der Zeichenebene bewegt und in Gleichnissen redet. So geht es ihm auch im nächtlichen Gespräch mit Nikodemus, der gefragt hatte, wie es denn sein könne, dass ein Erwachsener in den Mutterschoß zurückkehrt, als Jesus von der Wiedergeburt aus dem Geist gesprochen hatte.

«Begreift und versteht ihr immer noch nicht, ist denn euer Herz verstockt?» So fährt er die Jünger auch in Mk 8,17 an, die sich um ihren Proviant Gedanken machen. Sie «...hatten vergessen, bei der Abfahrt Brote mitzunehmen [...] und er warnte sie: Gebt acht, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes. Sie aber machten sich Gedanken, weil sie kein Brot bei sich hatten.» Vom Brot, das satt macht, reden die Jünger. Wenn Jesus von Brot redet, mit oder ohne Sauerteig, geht es ihm darum gerade nicht.

Über das, worum es ihm geht, kann Jesus nur in Gleichnissen und in handlungs- und wörtersprachlichen Zeichen sprechen. Das ungesäuerte Brot, das eigentlich allen, die mit dem Exodus-Narrativ vertraut waren, als das Brot der Be-

freierung hätte bekannt sein können, stand im Gegensatz zu der Sauerteig-Welt der Pharisäer und des Herodes, bzw. der Sadduzäer. Matthäus erläutert die Szene in seiner Überarbeitung des Markustextes etwas ausführlicher: «Warum begreift ihr denn nicht, dass ich nicht von Brot gesprochen habe, als ich zu euch sagte: Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer? Da verstanden sie, dass er nicht gemeint hatte, sie sollten sich vor dem Sauerteig hüten mit dem man Brot backt, sondern von der Lehre der Pharisäer und Sadduzäer.» (16,11)

Zurück zur großen Brotrede des Johannesevangeliums. Geht es um Brot, das satt macht, oder um ein anderes Brot? «Müht euch nicht um Speise, die verdirbt, [wie das Manna, das der Sättigung diente; *Anm. E.N.*] sondern für die Speise, die für das ewige Leben bleibt und die der Menschensohn euch geben wird.» Kann man sich klarer ausdrücken? Die Menge bittet um ein Zeichen und erinnert auch an das Mannawunder. «Jesus sagte zu ihnen: Amen, amen ich sage euch: Nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel. Denn das Brot, das Gott gibt, kommt vom Himmel herab und gibt der Welt das Leben. Da baten sie ihn: Herr gib uns immer dieses Brot. Jesus antwortete ihnen: Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern...» (6,32–35).

Mehrfach identifiziert sich Jesus im folgenden Text mit dem himmlischen Brot und stößt dabei auch auf immer dasselbe Unverständnis (6,41): «Die Juden murrten, weil er gesagt hatte: Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. So aber ist es mit dem Brot, das vom Himmel herabkommt: Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben.»

Halten wir fest: Das Manna der Wüste ist für Jesus ein Brot, das satt gemacht hatte. Daher konnte es auch die Israeliten vor dem Hungertod retten. Das Brot, das er im Sinn hat, soll gerade nicht ein solches Brot sein. «...mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel». Aber wie das Manna ist es ein «Brot, das vom Himmel herabgekommen ist». Jesus bleibt durchaus im Bild- und Denkhorizont der Wundererzählung, überbietet sie aber in der für ihn charakteristischen Weise. Das wahre himmlische Brot ist nicht das Brot, das satt macht. Und mit diesem identifiziert er sich.

8. Hieronymus – die Übersetzung

Wir können die entscheidende Frage sogar ohne diese starken Passagen beantworten, und das liegt an der Semantik von «epiούσιον», die wir nun endlich klären müssen. Dieses Wort ist zwar einmalig, es setzt sich jedoch aus zwei Bestandteilen zusammen, die alles andere als einmalig sind. Es handelt sich um die Präposition «epí» – «darauf/darüber» und das Substantiv «ousia». Beide sind sehr geläufig, sind aber bis dahin noch nie miteinander in Verbindung gebracht worden. «Epi» kann in seinen vielen Kombinationen und Kontexten natürlich auch vielerlei bedeuten, «ousia» ist ebenso variantenreich. Hier hilft ein Blick in die Vulgata, die wichtigste lateinische Übersetzung des griechischen Neuen Testaments, die auf den Kirchenvater Hieronymus zurückgeht und die frühen Versuche der Vetus latina überboten und abgelöst hat.

Wie ist er mit «epioúision» verfahren? Er übersetzt sehr genau. Er liefert ein seltenes Meisterstück der Übersetzungskunst. Wir hatten gesehen, wie wichtig der Umstand ist, dass es sich um ein *hapax legomenon* handelt. Von ihm geht die Botschaft des Besonderen und Singulären aus, auf die es ankommt. Hieronymus hat das erkannt und es gelingt ihm, diese sprachpragmatische Botschaft in seine Zielsprache, das Lateinische zu transportieren. Er übersetzt «epioúision» mit «supersubstantialem», voilà: auch das ist ein Neologismus, ein völlig ungebräuchliches Kompositum. Auch diese Kombination von «super» und «substantialis» kommt im Lateinischen sonst nicht vor. Und ebenso wie im Griechischen sind beide Wortbestandteile sehr geläufig.

9. Ein Sprung aus der Zeit

Was heißt «Ousia» in unserem Kontext? Eine besonders interessante Deutung des Begriffs, der im Deutschen am besten mit «Wesen» wiedergegeben wird, hatte Aristoteles geliefert. Für das Wesen einer Sache bildete er einen auch im Griechischen künstlich wirkenden Ausdruck: «*Tò ti ēn einai*», «Das was-es-war-Sein.»¹⁰ Damit meint er, dass das, was etwas ist, sein eigentliches Wesen, oft dadurch bestimmt wird, was es (einmal) war. Das Wesen einer Sache erkennt man dann nicht an den Akzidenzien, den oberflächlichen sichtbaren Merkmalen, sondern an ihrer Geschichte, die «darunterliegt». Diese Deutung liegt auch der lateinischen Entsprechung «substantia» zugrunde, auf die Hieronymus zurückgreift. «Substantia», wörtlich: «Das darunter Stehende/Liegende». Der heute geläufige Inhalt des Substanzbegriffs: etwas unbestimmt Materielles, läuft so ziemlich auf das Gegenteil dieser ursprünglichen Bedeutung hinaus. Das Wesen, die Substanz einer Sache, kann man gerade nicht an der materiellen Oberfläche entdecken, es ist das verborgene Darunterliegende. Genau das trifft auf das ungesäuerte Brot zu. Wie es schmeckt und aussieht – darauf kommt es nicht an. Sein Wesen ist seine Geschichte. Die ist unsichtbar und vor allem vergangen, aber man kann sie durch Erzählen in die Gegenwart heraufrufen.

Der Substanzbegriff hat bei Thomas von Aquin noch einmal eine prominente Verwendung erfahren. Auch wenn Thomas (1224–1274 n. Chr.) von Aristoteles (384–322 v. Chr.) ein paar Jahre trennen, wird er doch zu Recht als sein Schüler betrachtet. Er versucht zu verstehen und zu erläutern, was im Hochgebet, dem Kern der Eucharistiefeyer, geschieht. Hier wird der Übergang von gewöhnlichem Brot in den «Leib Christi» regelrecht inszeniert. Äußerlich ändert sich an der Hostie nichts. An der Substanz des ungesäuerten Brotes, dem «Darunterliegenden» umso mehr. Diesen Vorgang bezeichnet Thomas mit einer eigenen Prägung als «transsubstantiatio», interessanterweise einer substantivierten Verbform. Aus «substantia» wird eine «substantiatio». Ein Verb, die Wortart der Bewegung, erfasst die Dynamik des Übergangs. Sie wird durch die Präposition «trans», «darüberhinaus» noch verstärkt. Diese Begriffspolitik erinnert stark an das «supersubstantialis» des Hieronymus, das Thomas aus der Vulgata gekannt haben muss. Das Verb bezeichnet den transitorischen Vorgang, das Substantiv das Ergebnis. Thomas stellt sich damit in die Tradition von Neologismen und zieht damit die Spur des monotheistischen Singulars weiter.

Im Pessachmahl, das Jesus mit den Zwölfen am Vorabend seiner Verhaftung feierte, war die Exodus-Geschichte des ungesäuerten Brotes aufgerufen und gegenwärtig gesetzt worden. Indem sich Jesus mit diesem Brot identifiziert, nutzt er diesen eingeübten Kult einer Vergegenwärtigung des lange schon Vergangenen, um mit Hilfe dieser Figur einen neuen Kult der Vergegenwärtigung zu begründen. Im Pessachmahl spricht die häusliche Kultgemeinde die vorgeschriebenen Texte, verzehrt die vorgeschriebenen Speisen und verwandelt sich in dieser Kulthandlung in die Kinder Israels, die im Begriff sind, aus dem Sklavenhaus aufzubrechen. In diesem Kult wird die inzwischen verstrichene Zeit vernichtet. Sie wird förmlich aufgehoben. Wir treffen hier auf die besonders intensive Mischung einer Sprachpragmatik, die nicht nur die Wörtersprache sondern auch Handlungs- und Faktensprechen mit umfasst. Dieser privative Akt verdient unsere volle Aufmerksamkeit: Damals ist heute, einst ist jetzt! Indem sich die häusliche Pessachgemeinde mit den Hebräern identifiziert, die aus dem Sklavenhaus aufbrechen, hebt sie den Zeitfaktor, dem sonst alles unterliegt, auf und proklamiert eine Überzeitlichkeit, die dem Geschehen ein Vorzeichen von Ewigkeit verleiht. Dabei stellt der Verzehr der Kultspeise eine besonders starke Form der Verinnerlichung dar. An diesen Sprung aus der Zeit kann Jesus anknüpfen. Er überschreibt ihn mit einer neuen Bedeutung.

Mit dem Auftrag, das ungesäuerte Brot in Zukunft mit seiner Gegenwart zu verbinden, installiert er, ganz im Pessach-Modus, einen Gedächtniskult, das Zeitmanagement, das ihn aus der Kontingenz seiner 33 Jahre befreit. Seine Aufforderung lautet: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» – die Jünger, an die dieser Auftrag geht, wissen wie das geht. Sie hatten in der alljährlichen Pessach-Feier mit dem ungesäuerten Brot diesen Umgang mit der Zeit schon eingeübt. Das Brot, das zum Sinnträger geworden war, ist zunächst nur das Transportmedium für die in Israel identitätsstiftende Exodusgeschichte. An sie knüpft Jesus zwar an, aber dann überbietet er sie auf die für ihn typische Art. Das Brot, dessen Substanz und Wesen mit der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten zu bestimmen war, hatte durch Jesus, der sich mit ihm identifiziert hatte, eine zusätzliche Sinnebene gewonnen. Dieses Mehr an Bedeutung erfasst Hieronymus durch die Präposition «super», d.h. «darüberhinaus». «supersubstantialis» bildet also genau die griechische Vorlage «epioú-sion» nach.

10. Hieronymus – der Kommentar

Doch wir sind mit Hieronymus noch nicht fertig, und jetzt wird es noch einmal interessant. Hieronymus hat nämlich neben seiner Übersetzung «supersubstantialis» auch noch einen Kommentar hinterlassen. Er hatte, um hinter die Bedeutung des ungewöhnlichen «epioú-sion» zu kommen, auch noch ein Evangelium in aramäischer Sprache zu Rate gezogen, das heute nur noch in einigen Fragmenten überliefert ist, das sogenannte «*Evangelium der Hebräer*»¹¹. Könnte er womöglich hier jenes Ur-*hapax legomenon* antreffen, das dem griechischen «epioú-sion» zugrunde gelegen hatte? Aramäisch, das war schließlich die Sprache Jesu! Was er dort findet, enttäuscht auf den ersten Blick ein wenig. Was bei Matthäus und Lukas ein *hapax legomenon* war, ist hier ein ganz gewöhnliches Wort: «*mahar*». Es bedeutet

«morgen», «Brot von morgen». Hier sein Kommentar: «Lasst uns <von morgen> (*crastinum*) so verstehen, dass der Sinn lautet: Gib uns heute unser Brot für morgen, das heißt für die Zukunft.»¹²

Was Hieronymus hier macht, ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Er überliefert ja nichts weniger als eine aramäische Fährte, die zu unserem «epiouision», hätte führen können, folgt ihr aber am Ende doch nicht. Warum entscheidet sich Hieronymus in seiner finalen Vulgata-Übersetzung nicht für diese Version, die er doch in einem Evangelium in der Sprache Jesu angetroffen hatte? Er hätte dann formulieren müssen «panem nostrum crastinum». Stattdessen entscheidet er sich für sein «supersubstantialem».

Offensichtlich maß er dem Umstand, dass er ein Evangelium in aramäischer Sprache vor sich hatte, keine ausschlaggebende Bedeutung zu. Für ihn ist der griechische Matthäus-Text am Ende der authentischere und maßgeblichere geblieben. Das dürfte deswegen der Fall gewesen sein, weil das ganze «Evangelium der Hebräer», obwohl in der Sprache Jesu verfasst, eine Übersetzung aus diesem griechischen Matthäusevangelium war, also sekundär. Der Primärtext war und blieb für Hieronymus der griechische. Dabei folgt er, wie es die Kunst der Exegese vorschreibt, der *lectio difficilior*, denn «mahar» ist ein gewöhnliches Wort.

Die letztlich entscheidende Antwort kennen wir schon. Der geniale Übersetzer hatte die sprachpragmatische Botschaft des Neologismus «epiouision» verstanden. Aber ganz wischt er «mahar», das «Brot für morgen» nicht vom Tisch. Hier könnte er ein Echo des Manna-Doppelwunders von Ex 16 gehört haben. Dann hätte er das, was dort nur die Sabbatruhe sichern sollte, in seinem Kommentar ins Grundsätzliche gewendet: Brot für die Zukunft. Das kann ein Manna-Echo sein oder auch nicht. Wahrscheinlicher ist aber, dass Hieronymus, der voll in der eucharistischen Tradition stand, an den Gedächtnisauftrag dachte, den Jesus mit dem Brot beim letzten Abendmahl verbunden hatte: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» – das ist ein Zukunftsauftrag! An dieser Stelle könnten sich die beiden Brottraditionen vereinigt haben, und diese Vereinigung ginge auf Jesus selbst zurück.

Das erste Referenzmedium des Abendmahls ist zweifellos das ungesäuerte Pessach-Brot der Befreiung. Im Gedächtnisauftrag wird es zum Brot für morgen und alle Zukunft. Ist damit auch das himmlische Brot der Manna-Tradition aufgerufen? In diesem Gedächtnisauftrag wird ein heutiger Bibelleser nicht unbedingt eine Anspielung auf das «Brot für morgen» der Manna-Geschichte herauslesen, Hieronymus vielleicht auch nicht. Das war im ersten Jahrhundert anders. Für die Bedeutung, die man etwa im palästinensischen Targum und im jüdischen Umfeld der Manna-Erzählung beimaß, kann Marc Philonenko reiches Belegmaterial anführen.¹³ Er zitiert eine Reihe von intertestamentarischen Texten und Autoren, mit denen er belegt, dass es einen ausgedehnten Hof von Legenden und Assoziationen um das Manna-Motiv im jüdischen Milieu der Zeit Jesu gab. So kann er zeigen, dass das «Wunderbrot», von dem auch der Psalm 78, 24f⁴ spricht, mit endzeitlichem, himmlischem Sinn angereichert wurde. Das Doppelwunder, das die Heiligung des Sabbats möglich gemacht hatte, hatte also zur Zeit Jesu und im ersten Jahrhundert zu einer endzeitlichen Sicht auf den «großen Sabbat» als Heilszeit geführt.

Philonenko zieht folgendes Resumé: « Die vierte Bitte des Vaterunsers ist eschatologischer Natur. Im Hintergrund stehen Spekulationen über das Manna, die sich im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in jüdischem Milieu entwickelt haben.»¹⁵ Philonenko würdigt die Übersetzungsleistung des Hieronymus nicht. Er kommt zu dem für uns verblüffenden Urteil, seine Übertragung des «epioúision» mit «supersubstantialis» sei eine bloße Nachahmung des griechischen Neologismus.¹⁶ Aber was kann ein Übersetzer aus dem Griechischen besseres machen, als nicht nur die Semantik, sondern auch die Sprachpragmatik dieser Sprache in seine Zielsprache zu überführen?¹⁷ Und auf die Idee, dass der griechische Neologismus die Nachahmung eines aramäischen Neologismus ist, der mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Jesus-Original zurückgeht, ist er auch nicht gekommen.¹⁸

Man muss ihm bei dieser Einschätzung, die dazu geführt hat, dass er die vierte Bitte ausschließlich auf die Manna-Tradition und das Sabbatwunder zurückführt, nicht zustimmen. Auch wenn er mit einer Minderheit anderer Autoren, das *epioúision* vom griechischen «epienai» (kommen, gehen) ableitet und damit zur Lesart: «Brot für den kommenden Tag» gelangt,¹⁹ ist seine eschatologische Deutung im Ergebnis nicht sehr weit entfernt von Hieronymus entfernt. Das himmlische Brot für den großen Sabbat und das überwesentliche himmlische Brot hätten einen sehr ähnlichen Sinn.

Die Ergebnisse seiner intertestamentarischen Literaturrecherche sind aber in einem ganz anderen Sinn von Bedeutung. Sie machen uns nämlich auf einmal klar, wie es zum «täglichem Brot», der aus heutiger Sicht falschen *Vetus Latina*-Übersetzung der Brotbitte, kommen konnte. Wenn wir von Philonenkos Recherche ausgehen, dann konnte der frühe Übersetzer der *Vetus Latina* mit seinem «panem cotidianum», «tägliches Brot», nämlich damit rechnen, dass seine Leser/Hörer schon den eschatologischen Manna-Bezug mithören und herstellen würden. «Tägliches Brot» wäre dann das eschatologisch aufgeladene Manna-Brot vom Himmel. Falsch wird diese Übersetzung erst, wenn dieser Rezeptionsrahmen wegfällt und der Resonanzraum von eschatologischen, man könnte auch freier formulieren, von «überwesentlichen» Manna-Bezügen nicht mehr existiert.

Der Hieronymus-Kommentar zu «epioúision» und «mahar», vor allem die Tatsache, dass er an «supersubstantialis» festhielt, zeigt, dass dies im vierten Jahrhundert und außerhalb der judenchristlichen Tradition schon der Fall war. Die «Heidenchristen» warteten nicht mehr auf das Manna des großen Sabbat, sondern auf die Wiederkunft Christi. Der eschatologische Subtext, der in der Formulierung des «cotidianum», «tägliches Brot» ja auch nicht ausdrücklich gemacht war, konnte nun nicht mehr mitgehört werden. Erst jetzt sinkt das «tägliches Brot» auf seinen flachen Sinn herab und wird zur banalen leiblichen Nahrung. So musste es allerdings dann auch (miss)verstanden werden, und so versteht es bis heute die Mehrzahl der christlichen Beter.²⁰ Hieronymus aber hatte durch sein «supersubstantialis» den Versuch unternommen, den ursprünglichen Sinn zu retten und zu sichern. Die *Vulgata* hat ihn bewahrt, die Gebetpraxis leider nicht.

So können wir mit ihm als Ergebnis festhalten: Jesus hat schon in dem Gebet für die Seinen mit Blick auf sein nahes Ende und die Zeit danach das überwesentliche Brot als Brot für die Zukunft, als neues Gottesmedium installiert.

11. Probe bestanden: Jede Bitte ergibt sich aus der vorigen

Nachdem nun ausgeschlossen ist, dass es sich bei der vierten Bitte um die physische Nahrung handelt, an die der heutige Beter denken muss, wenn er um das tägliche Brot bittet, und nachdem wir mit Hieronymus und danach mit allen, die wie Peter Abälard in die Vulgata geschaut haben, aber auch mit Origenes, mit Philonenko und Benedikt XVI. eine andere Deutung sehen, können wir eine Probe machen. Wir können nachschauen, wie sich diese Lesart der vierten Bitte zur vorangegangenen dritten Bitte verhält. Jede Bitte, so hatten wir bis dahin feststellen können, hatte sich ja konsequent aus der vorigen ergeben. Und mit der Sattmacher-Bitte wäre die gedankliche Verschränkung der Bitten abgerissen. Die Bitte um physische Nahrung wäre ein ganz neuer Gedanke gewesen, ein Bruch in einem sonst so bündigen Gedankengang, ein Sprung auf eine ganz andere Ebene. Erinnern wir uns: In der dritten Bitte war darum gebeten worden, dass der Wille Gottes Wirklichkeit werden möge: «Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.»

Die Bitte enthält die Frage aller Fragen: Was ist denn der Wille Gottes, und wie kann ich ihn erkennen? Mit dieser Frage sind wir mitten im zentralen Medienstreit, der alle vier Evangelien durchzieht. Es ist der Streit mit den Schriftgelehrten, der Streit um die Schrift und ihren Status. Sie war doch für die Gegner Jesu der einzige und im Buchstaben verbindliche Weg, den Willen Gottes zu ermitteln. Eigentlich musste er gar nicht groß ermittelt werden, da er ja schon festgeschrieben war, er musste nur befolgt werden.

Und gibt denn die Lesart: «Unser überwesentliches Brot für morgen gib uns heute» einen anschlussfähigen Sinn, der die Spur der dritten Bitte weiterzieht? Die Antwort ist: ja! Jeden Tag himmlisches Brot essen, jeden Tag maximale Gottesnähe herstellen, das ist die Antwort Jesu auf die Frage aller Fragen, die Frage nach dem Willen Gottes, die sich aus der vorigen Bitte ergibt, die da lautete: «Dein Wille geschehe», nicht nur im Himmel, wo es sich von selbst versteht, sondern hier auf Erden und jetzt: heute! Dafür findet sich noch ein zusätzliches Indiz im vierten Kapitel des Johannesevangeliums: Einmal, in Samarien drängen seine Jünger Jesus, etwas zu essen. «Er aber sagte zu ihnen: Ich lebe von einer Speise, die ihr nicht kennt. Da sagten die Jünger zueinander: Hat ihm jemand etwas zu essen gebracht? Jesus sprach zu ihnen: Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu Ende zu führen.» (Joh 4,31–34)

Der Wille Gottes wird verinnerlicht wie eine Speise, eine Speise allerdings im übertragenen Sinn! Dieser Gedanke, dass es eine Speise im übertragenen Sinn und einen Zusammenhang zwischen dem Willen Gottes und dieser Speise gibt, begegnet uns genau bei der Frage, wie die dritte mit der vierten Bitte zusammenhängt. Der Wille Gottes muss inkorporiert werden – wie eine Speise, wie Brot. Und schlagartig wird klar, dass wir hier vor der großen Medienalternative stehen, die Jesus, der bei der Kritik an den Schriftgelehrten nicht stehen bleibt, nun anbietet: Wer jeden Tag das überwesentliche himmlische Brot für morgen empfängt und sich einverleibt, stellt jeden Tag neu die Frage nach dem Willen Gottes und kann und muss sie aus der gewonnenen Gottesnähe, die das Brot herstellt, jeden Tag neu beantworten, ein *aggiornamento*, ein heutig Werden ganz grundsätzlicher Art. Dieses «jeden Tag» finden wir ja auch wörtlich in der Lukas-Version der vierten Bitte, in der es heißt: «*káth`heméran*» – «jeden Tag». Bei der Hieronymus-Übersetzung

kommt es natürlich auch nicht mehr zu der «unerträglichen Tautologie» (Philonenko), die schon ein starkes Argument dafür war, dass mit der Übersetzung des «epiousion» mit «täglich» etwas nicht stimmen konnte. Dann hätte es in der Tat heißen müssen: «Unser tägliches Brot gib uns täglich».

So hatte Jesus mit dem «überwesentlichen Brot für morgen an jedem Tag» seine gegenwartspflichtige Alternative zur Schrift angeboten und ihr eng ausgelegtes Monopol überboten. Sie ist der bessere Weg, den Willen Gottes zu ermitteln. Das neue Medium macht gegenwartspflichtig.

12. Schuld und Sünde – die Differenzmarker

Diese in die äußerste Konsequenz getriebene Gottesnähe geht freilich ein hohes Risiko. Wer auf dem Gipfel steht, steht auch am Abgrund. Aus der Tiefe klingt das Versprechen der Schlange herauf: «Ihr werdet sein wie Gott» (Gen 3,4). Die gefühlte Gottesnähe des Beters, der sich als Kind an den Vater wendet, darf nicht zur Usurpation einladen. Wenn er, weil er ja so fromm ist, seinen eigenen Willen vom Willen Gottes nicht mehr unterscheidet, wird er zum Usurpator. Der erschlichene Thron Gottes kann für ihn zum Schleudersitz werden. Vor diesem Absturz sollen ihn die folgenden Bitten des Vaterunsers bewahren. Die nächste, die fünfte Bitte lautet: «Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern».

Die Einsicht, dass ich ein Sünder bin, der auf Vergebung angewiesen ist, betrifft zunächst die Beziehung zu Gott, der mir vergeben möge. Wir bleiben in der Gedankenspur: Wo sein Königtum anbricht und sein Wille geschieht, wo das himmlische Brot nährt, versteht es sich von selbst, dass die Vergebung, die ich nötig habe, auch den Mitmenschen zuteil werden muss, die meine Vergebung nötig haben. «Wie auch wir vergeben...». Das ist die erste Konsequenz, die in der Bitte selbst ausgesprochen ist. Eine zweite, nicht weniger wichtige, muss nicht ausgesprochen werden, denn sie ergibt sich wie immer aus der vorigen Bitte. Wenn ein Beter sich ganz dem Vollgefühl seiner Gottesnähe überlässt und himmlisches Brot ihn satt gemacht hat, wähnt er sich womöglich auf dem erwähnten Gipfel der Inkarnation. Was kann ihn vor dem Absturz in die Usurpation bewahren? Es ist die nächste Bitte, die Bitte um Vergebung. Sie macht ihm klar, dass er ein Sünder ist, denn sonst bedürfte er ja nicht der Vergebung. Erinnern wir uns noch einmal an den Satz aus der Bergpredigt, der dieselbe Einsicht regelrecht erzwingt: «Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.» (Mt 5,48) Wer könnte das von sich behaupten? Ihm entspricht der Satz Jesu, mit der er die Ehebrecherin gerettet hat: «Wer ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie.» (Joh 8,7) Wer angehalten wird, um Vergebung zu bitten, dem wird klar gemacht, dass das himmlische Brot, um das er gebetet und das er vielleicht auch erhalten hat, ihn keineswegs schon zu einem Bewohner des Himmels macht.

Der Einsicht des Paulus: «Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren.» Aus dem Römerbrief (3,23) kann man in diesem Sinne deuten. Das muss und darf kein Einstieg in den Selbsthass und eine große Zerknirschungsrhetorik sein, eigentlich reicht erst einmal die Einsicht in die Differenz zwischen Gott und Mensch. Die Sünde ist der Differenzmarker. Die Einsicht, ein Sünder zu sein,

kann vor den Gefahren der Usurpation warnen. Aber diese Gefahr ist noch nicht ganz beseitigt.

«Und führe uns nicht in Versuchung» lautet die nächste Bitte. Über sie ist viel nachgegrübelt worden. Man hat sich gefragt: Was wäre das denn für ein Gott, der einen in Versuchung führt? Abba, der liebe Vater kann das doch nicht sein! Müsste es daher nicht besser heißen: «Und führe (und geleite) uns *in der Versuchung*»? Der Jakobusbrief, in dem es heißt «Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt.» (Jak 1, 13) weist diesen Gedanken klar ab. Daher sollte man, bevor man zu solchen «Verbesserungen» seine Zuflucht nimmt, überlegen, ob nicht auch diesmal die Gedankenspur, die das Gebet bis hierher doch so konsequent verfolgt hat, eine Antwort bereithält? Die Brotbitte, die ja in ihrem metaphorischen Kern und wenn wir die eucharistischen Bezüge mitbedenken, geradezu eine inkorporierende Verinnerlichung Gottes vor Augen stellt, kann zu einer sehr speziellen Versuchung werden.

Wir sollten uns daran erinnern, für wen das Gebet gedacht ist. Das sind die Jünger Jesu. Wer das Gebet spricht, will ihm folgen. Er ist ihr Vorbild der Gottesnähe, ja der Gottesgegenwart und bietet statt der Frömmigkeit der Schriftgelehrten eine Frömmigkeit der Inkarnation für alle an: himmlisches Brot jeden Tag. Könnte es nicht sein, dass derjenige, der dieses Brot gegessen hat, gerade durch diesen Versuch, Gott in sich aufzunehmen, in eine alte Versuchung gerät? Es wäre dieselbe, die die Schriftgelehrten und Pharisäer zur Selbstgerechtigkeit verleitet.

Den Gedanken einer Inkarnation für alle, wie sie der Johannesprolog verheißt, den wir schon mit seinem «...allen aber gab er Macht, Kinder Gottes zu werden» zitiert haben, und alle anderen Hinweise, dass wir zu ihm, wie Jesus «Abba» sagen können, hat Gerd Neuhaus in einer glücklichen Wendung als «horizontale Inkarnation» bezeichnet.²¹ Davon unterscheidet er die «vertikale Inkarnation», das in Jesus Fleisch gewordene Wort von Joh 1, 14. Ohnehin denkt man traditionell, wenn von Inkarnation die Rede ist, erst einmal nur an Jesus. Es mag dann ein schöner Gedanke sein, dass Jesus kein Einzelkind war und dass der Sohn Gottes die Jünger einlädt, sich als seine Geschwister zu betrachten. Aber, so fragt Gerd Neuhaus durchaus zu recht, besteht nicht doch ein Unterschied zwischen der horizontalen und der vertikalen Inkarnation? Zwischen Jesus als der Ikone der Sündenlosigkeit und den Sündern, die wir, gemessen an der göttlichen Vollkommenheit als Menschen sind? Worin besteht also die Versuchung? Könnte es nicht sein, dass sie darin besteht, diesen Unterschied zu vergessen? Diese Frage hat es in sich und wir müssen sie später noch einmal aufgreifen. Es ist auch die Frage, worin die Vertikalität und Singularität des Christus besteht. Auf den ersten Blick scheint das keine Medienfrage, sondern die zentrale Frage einer christlichen Dogmatik zu sein. Wir können sie aber schon deswegen nicht einfach beiseite lassen, weil sie medial folgenreich ist.

In jedem Fall konnten wir wieder eine konsequente Fortführung des Gedankens entdecken, der die vorausgegangene Bitte bestimmt hatte. In ihr waren Schuld und Sünde ins Bewusstsein gehoben worden. Wer sie ausgesprochen hat, kann der nicht der Meinung sein, dass der liebe Vater die Vergebung, um die er da gebeten hat, ihm auch hat zuteilwerden lassen? Und selbstverständlich könnte er auch innerlich bereit sein, auch seinen «Schuldigern» zu vergeben. Wer bis hierhin dem

Sinn des Gebetes gefolgt ist, könnte sich ganz auf der Seite Gottes platzieren. Er wäre dann umstandslos ein Guter! Die Versuchung, daraus einen Besitzanspruch abzuleiten, ist groß. Gerd Neuhaus hat in vielen Varianten die besondere Versuchung derer beleuchtet, die sich in den Dienst des Guten gestellt haben und die für ihre guten Zwecke auch einmal über Leichen gehen. Sarastro, der allen, die seine «Lehren nicht erfreuen» das Menschsein abspricht, Robespierre, der «Tugendhafte», der dem «siècle de lumieres» die Gestalt des Guillotine-Terrorismus verleiht.²² Soweit muss es bei den Jüngern Jesu nicht kommen. Aber die Kirchengeschichte ist voll von Beispielen für die verdeckte Selbstermächtigung von Gottesstreitern. Neuhaus weist zu Recht auf das Phänomen der Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden hin.

Am Ende steht die Bitte: «Und erlöse uns von dem Bösen». Hier scheint es zunächst einmal nicht um das metaphysisch Böse schlechthin zu gehen, auch nicht um die Frage, ob *der* Böse, am Ende gar der Satan gemeint ist, oder *das* Böse. Im Griechischen heißt es: «...*apó toũ ponerōũ*», das heißt: erlöse uns von dem, was Not und Arbeit macht, was unglücklich macht und belastet. Diese eher harmlosen Vokabeln machen aus der letzten aber noch keine Bitte um Wellness, denn dann wären wir auf der Ebene der konkreten Bitten, die Matthäus in seiner Einleitung ausschließt. Die Abwesenheit all dessen, was beschwert und belastet, was wäre sie anders als eine vollständige Erlösung?

Wenn wir nun im Rückblick das Gebet als Ganzes betrachten, erkennen wir noch einmal die in sich schlüssige, klare Gedankenführung, bei der sich jede Bitte aus der vorigen ergibt. Nicht zufällig sind die Bitten jeweils durch ein «und» verbunden. Das ist mehr als eine parataktische Aneinanderreihung. Was wäre die vierte Bitte ohne die fünfte, die dafür sorgt, dass die Gottesnähe, die das himmlische Brot möglich macht, nicht den Abstand zu Gott beseitigt? Indem sie daran erinnert, dass der Beter bei aller Gottesnähe ein Sünder bleibt, ist sie die Bitte der Vorenthaltung, die zum Monotheismus so wesentlich gehört. Und was wäre die fünfte Bitte ohne die Verstärkung der sechsten, die endgültig die Gefahr der usurpatorischen Versuchung benennt?

Die Brotbitte steht in der Mitte. Sie ist wie ein Schlussstein, der den Gedankenbogen zusammenhält, und wir erkennen, dass dies nur der Fall ist, wenn wir sie, die gewiss nicht zufällig in der Mitte steht, richtig übersetzen und interpretieren, so dass kein Bruch entsteht, wie es der Fall wäre, wenn wir sie weiterhin, im Trott einer Gewohnheit, die so alt und ehrwürdig sie auch sein mag, als Sattmacher-Bitte verstehen. Mit dieser Deutung erkennen wir auch, dass die richtige Übersetzung nicht nur für die innere Gedankenführung des Vaterunsers wichtig ist, sondern weit über das Gebet hinausweist. In der Entwicklung der Mediengeschichte des Monotheismus, in der der Wechsel vom Kultbild zur Kultschrift den ersten Quantensprung darstellt, ist der Wechsel von der Vorstellung, dass sich in einer Heiligen Schrift der Wille Gottes buchstäblich manifestiert, zu der Vorstellung, dass im Menschen selbst, der sich täglich neu in der Bitte um das Brot der Gottesgegenwart mit ihm verbindet, ein Höhepunkt erreicht. So wird die vierte Bitte zum Schlüssel dieser Mediengeschichte. Das muss anderenorts noch genauer gezeigt werden.²³

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Marc PHILOLENKO, *Das Vaterunser*, Tübingen 2002. Philonenko konzentriert sich auf Spuren und Parallelen in den «intertestamentarischen Schriften», d. h. den Schriftrollen vom Toten Meer und den aramäischen Targumen um von dort neue Indizien für die Interpretation zu gewinnen.

² Vgl. Joachim JEREMIAS, «Abba», in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 45 (1954) 131–132. Vgl. auch Ernst KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen, ³1970, 187–214.

³ «Da lache ich ja!» Das kann man sagen, ohne zu lachen. Wer dagegen sagt: «Ich befehle dir...» hat einen Befehl erzeugt.

⁴ So übersetzt tatsächlich auch Ernst DIETZFELBINGER in seiner *Interlinearübersetzung Griechisch-Deutsch nach der Ausgabe von Nestle-Aland*, Neuhausen 1986.

⁵ PHILOLENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 78.

⁶ Vgl. ORIGENES, *De oratione*, 2. Teil, cap. 18–30, insbes. Cap 27, 7–13. Und Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I, Freiburg i. Br. 2007, 188.

⁷ Vgl. W. PAPE, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, 3. Auflage, 6. Abdruck, Braunschweig 1914,

⁸ «Privativ» von lat. *Privatio* = Beraubung, Wegnahme. Privative Theologie steht im Gegensatz zu einer affirmativen Theologie, die mit positiven Attributionen arbeitet.

⁹ Eine Zukunftsprophezeiung, bei der der Verfasser auf das Vorausgesagte schon zurückblicken kann.

¹⁰ Vgl. Erwin SONDEREGGER, *Die Bildung des Ausdrucks to ti en einai durch Aristoteles*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983) 18–39.

¹¹ Auch als «Evangelium der Nazoräer» bekannt. Philonenko: «In diesem judenchristlichen Evangelium wurde *epiούσιος* wohl mit *mahar* übersetzt und nicht umgekehrt.» A.a.O., 80.

¹² HIERONYMUS, *Kommentar zu Matthäus*, Vgl. W.D. STROKER, *Extracanonical Sayings of Jesus*, Atlanta 1989, 204.

¹³ PHILOLENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 78ff.

¹⁴ Psalm 78,24 f: «Er ließ Manna auf sie regnen als Speise, er gab ihnen Brot vom Himmel. Da aßen die Menschen Wunderbrot, Gott gab ihnen Nahrung in Fülle».

¹⁵ PHILOLENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 86.

¹⁶ Ebd., 78

¹⁷ Sprachpragmatische Gesichtspunkte, wie überhaupt die Ergebnisse der analytischen Sprachphilosophie, finden sich immer noch zu wenig in der exegetischen Literatur.

¹⁸ Vgl. PHILOLENKO, Vaterunser (s. Anm. 1), 8. Es handelt sich bei «*mahar*» um eine Übersetzung aus dem griechischen Matthäusevangelium und er stimmt J. Jeremias zu, der argumentiert: «Der Übersetzer, der Matthäus ins Aramäische übertrug, hat natürlich in dem Augenblick, in dem er zum Vaterunser kam, aufgehört zu übersetzen und stattdessen niedergeschrieben, was er täglich betete.» Eine schöne Idee. Sie setzt natürlich voraus, dass die aramäischen Beter eine eigene, von Matthäus unabhängige Überlieferungstradition hatten. Wenn dem so gewesen wäre, hätte man im «Evangelium der Hebräer» eine ganz eigene, auch sonst von Mt abweichende Version vorfinden müssen – hat man aber nicht.

¹⁹ Dafür könnte er mit Apg 7,26 argumentieren, wo es heißt: *Tête epiouse heméra* (Am folgenden Tag). Vgl. David Edward AUNE, *Jesus, Gospel Tradition and Paul in the Context of Jewish and Greco-Roman Antiquity: Collected Essays II*, Tübingen 2013, 88. Keinen in der stattlichen Reihe von Autoren von Origenes bis zum Lidell-Scott hat diese Stelle daran gehindert, das *epiouston* im Vaterunser weiterhin als *hapax legomenon* zu betrachten.

²⁰ Peter Abälard (1079–1142) und Héloïse mit ihren Nonnen im Kloster «Paraklet» bilden eine Ausnahme. «Als Bernhard von Clairvaux das Kloster besuchte, hörte er die Nonnen das Paternoster auf unübliche Weise beten. Statt nach allgemeinem Brauch zu sagen «Unser täglich Brot gib uns heute» betete man im Paraklet, einer Ausdrucksweise gemäß, die im Evangeliumstext des Heiligen Matthäus enthalten ist: «Gib uns unser überwiesenhaftes Brot. [...] Einige Zeit später aber kam Abälard selbst in das Kloster, und Héloïse berichtete ihm vertraulich, dass der Abt von Clairvaux über diesen Bruch mit der allgemeinen Gewohnheit erstaunt gewesen zu sein schien.» Aus Régine PERNOUD, *Héloïse und Abälard*, München 1994, S. 208. Ich danke Karsten Weber für den Hinweis.

²¹ Vgl. Gerd NEUHAUS, *Noch einmal: Bitte um das tägliche Brot*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13.1.2016, Geisteswissenschaften N3.

²² Vgl. Gerd NEUHAUS, *Fundamentaltheologie*, Regensburg, 2013, 100 ff.

²³ Dies werde ich in *Corpora. Eine Mediengeschichte des Monotheismus* versuchen (erscheint voraussichtlich 2017).

ABSTRACT

What bread? What bread! What sort of «bread» we are really dealing with, when we turn to the fourth petition in the Lord's Prayer, depends on the adjective that qualify it both in Luke and Matthew. It reads «epiousion» and is used nowhere else in the Greek (hapax legomenon). The linguistic pragmatics of this lexical items are considered here for the first time. Jerome intuitively translated into «supersubstantialis» in his Vulgata version. The familiar phrase «our daily bread» refers back to the «cotidianum» used in the Vetus Latina translation. It was a word that still made sense in the context of Jewish-Christian communities, but eludes its eschatological meaning in the later context of evolving communities. The inner framework of the Lord's Prayer is distorted by the commonly used, misleading translation. What is put forth here, is not the bread that satiates, but the unleavened bread that is developed in the Exodus tradition, which Jesus gives a new meaning at the Last Supper. This interpretation takes a central position in my media history of monotheism.

Keywords: «epiousion» – «supersubstantialis» – hapax legomenon – Lord's Prayer – Vulgata – pragmatics – linguistics – media history of monotheism

GERD NEUHAUS · BOCHUM

MÖGLICHKEIT UND GRENZEN EINER GOTTESPRÄSENZ IM MENSCHLICHEN «FLEISCH»

Anmerkungen zu Eckhard Nordhofens Relektüre der vierten Vaterunser-Bitte

1. Die These

Erstmals am 27.5.2015 hat Eckhard Nordhofen in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* die vierte Vaterunser-Bitte, die dem täglichen Brot gilt, einer so subtilen wie eindrucksvollen wortgeschichtlichen Analyse unterzogen.¹ Deren Ergebnis lautet, diese Bitte sei gründlich missverstanden, wenn wir ihr die Auffassung unterlegten, schon «Jesus hätte [...] daran gedacht, dass wir immer etwas zu beißen haben». Vielmehr gehe es hier um «das himmlische Brot», in dessen Verzehr der Geist Jesu zu unserem Geist werde. Als dieses himmlische Brot habe Jesus nämlich sich selbst verstanden, wenn er in seinen eucharistischen Einsetzungsworten sagt: «Ich bin das Brot des Lebens [...]. Wenn jemand davon isst, wird er nicht sterben. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit leben. Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich hingebe für das Leben der Welt» (Joh 6,48 ff). Nordhofen zitiert im genannten Beitrag diese Worte Jesu und folgert daraus: «Als seine Zeit abläuft, installiert Jesus das Medium der Inkarnation.» Letztere ist für ihn freilich nicht das singuläre Geschehen, von dem der Prolog des Johannesevangeliums spricht, sondern die «Inkarnation für alle» – so der Titel eines von ihm jüngst erschienenen Beitrages.² Was auf den ersten Blick wie eine inflationäre Entwertung des Christusereignisses klingt, meint jedoch eine schlichte Glaubensüberzeugung, von der wiederum das Johannesevangelium spricht: dass dort, wo wir Jesus als den Sohn Gottes aufnehmen, auch wir zu Kindern Gottes werden (vgl. Joh 1,12).

GERD NEUHAUS, geb. 1952, ist apl. Professor Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum und Studiendirektor am Bischöflichen Abtei-Gymnasium in Duisburg-Hamborn.

Vor diesem Hintergrund tritt dann die vierte Vaterunser-Bitte zu den vorausgegangenen Bitten in ein kohärentes und sie explizierendes Verhältnis. Denn wenn der Geist Jesu zu unserem Geist wird, dann wird der Wille Gottes zu unserem Willen («dein Wille geschehe»), und dort, wo diese Verwandlung des eigenen Willens geschieht, bricht das Gottesreich an («dein Reich komme»).

Spätestens hier wird auch die erste Vaterunser-Bitte verständlich. Schon das Märchen von Rumpelstilzchen lehrt uns, dass die Fähigkeit zur Namensanrufung dem jeweiligen Gegenüber seine Unverfügbarkeit raubt. Dies gehört wiederum zum Alltagswissen eines jeden Lehrers, der in einer Vertretungsstunde bei einer ihm unbekanntem Klasse erst einmal einen Sitzplan anfertigen lässt, um durch die namentliche Anrede von Schülern potentielle Unruheherde in den Griff zu bekommen. Den Gottesnamen zu missbrauchen bedeutet dann, die namentliche Anrufung Gottes mit dem eigenen Willen aufzuladen, während umgekehrt die Heiligung des göttlichen Namens die Bereitschaft bekundet, selbst zum Medium des göttlichen Willens zu werden.

2. Vom Kultbild über die Schrift zum Fleisch

Damit ist Nordhofen bei dem Kerngedanken angelangt, um den sich seit fast zwei Jahrzehnten seine religionsphilosophischen Überlegungen drehen.³ In der biblisch bezeugten Geschichte des religiösen Bewusstseins erkennt er nämlich einen zweifachen «Medienwechsel» hinsichtlich derjenigen Gestalt, in der sich für Menschen die Macht des Göttlichen manifestiert. Da ist zunächst der Polytheismus, in dem die vielen Götter nur die Vielfalt menschlicher Bedürfnisse spiegeln und wo der Gläubige bemüht ist, durch Opfergaben den jeweiligen Gott seinem Willen zu unterwerfen. Dieser Gott wird dabei im Kultbild fassbar und ansprechbar.

Demgegenüber vollzieht die Entstehung des biblischen Monotheismus einen religionsgeschichtlichen Quantensprung. Das Göttliche begegnet nun nicht mehr in der Vielfalt der Projektionsgestalten, mit denen sich menschliche Bedürfnisse – in einem ganz wörtlichen Sinne – ein *imaginäres* Echo verschaffen. Vielmehr begegnet es als das unfassbar Eine und somit als das menschlichen Bedürfnissen gegenüber Andere. Diese Alterität Gottes bedeutet dem Menschen gegenüber keineswegs Gottesferne und Gottesverlassenheit. Denn dieser Gott ist ein personales Wesen, das einerseits unverfügbar bleibt, andererseits aber auch dem Menschen nahe ist. Insofern hat er sich mit dem Tetragramm JHWH einen Namen gegeben, der ihn sowohl ansprechbar macht, als auch seine Unverfügbarkeit wahr. Übersetzt man diesen Gottesnamen, dann kommt dabei eine Namensverweigerung

heraus, die selbst die Gestalt eines Namens angenommen hat: «Ich bin der ich bin» – oder: «Ich bin der ich sein werde».

Das Medium einer solchen Gottespräsenz, das in all seiner Gegenwart die Unverfügbarkeit Gottes wahr, ist nun die Schrift. Während das Kultbild Anwesenheit und Fassbarkeit simuliert und im Betrachter die Versuchung entwickelt, das darstellende Medium mit dem dargestellten Gehalt zu verwechseln, verhält es sich mit der Schrift anders. Als Zeichensystem ist sie ein Medium der Differenz, das weniger als das Bild die Neigung wachruft, das Zeichen mit dem Bezeichneten zu identifizieren. Auch das lässt sich in Alltagssituationen beobachten. Die bildhafte Darstellung einer schmackhaften Speise vermag im Hungrigen eher den Speichelfluss anzuregen als deren werthafte Nennung auf der Speisekarte. Insofern bremst das Medium Schrift das Begehren, mit dem Menschen sich des dargestellten Objekts zu bemächtigen versuchen.

Freilich ist auch das Medium Schrift vor solcher Bemächtigung nicht geschützt. Unter Rückgriff auf eine Formulierung von Sigmund Freud spricht der Ethnologe Klaus Kohl von einer «Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden», wenn die mosaïschen Gesetzestafeln in der Bundeslade aufbewahrt wurden und diese «als ein mit göttlicher Macht aufgeladener Gegenstand angesehen» wurde, «dem das Volk biblischer Überlieferung zufolge zahlreiche Siege verdankte».⁴ Darum verweist Nordhofen auch immer wieder auf die schriftkritischen Züge in den Evangelien und der Theologie des Paulus. «Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig» (2 Kor 3,6), schreibt Paulus an die Gemeinde in Korinth. Und kurz zuvor hat er festgestellt: «Unser Empfehlungsschreiben seid ihr; es ist eingeschrieben in unser Herz, und alle Menschen können es lesen und verstehen. Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi [...], geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch» (2 Kor 3,2 f). Auf welche Weise der Buchstabe tötet, sieht Nordhofen im Johannesevangelium aufgezeigt, nämlich in der Perikope von Jesus und der Ehebrecherin (vgl. Joh 7,53–8,11), der er schon vor geraumer Zeit eine gründliche Betrachtung gewidmet hat.⁵ Während in Religionsunterricht und Predigt in der Regel der Hauptakzent auf der Feststellung Jesu liegt, dass nur derjenige, der ohne Schuld sei, den ersten Stein werfen dürfe (vgl. Joh 8,7), gilt Nordhofens Augenmerk einer Tatsache, die theologisch bislang wenig Beachtung gefunden hat: Hier ist nämlich die einzige Situation gegeben, in der sich Jesus des Mediums Schrift bedient. Er schreibt, und zwar schreibt er mit dem Finger auf die Erde. Wir erfahren zwar nicht, *was* er schreibt, aber *dass* er schreibt, ist dem Verfasser des Johannesevangeliums so wichtig, dass er es gleich zweimal erwähnt (vgl. Joh 8,6.8). Nordhofens Vorschlag zur Lösung dieses Problems lautet: Es handelt sich hier um eine vom Evangelisten formulierte «Lehr-

performance», mit der er den Willen Gottes, der für die Schriftgelehrten in der Gestalt des mosaischen Gesetzes in Stein gemeißelt ist, derjenigen Gestalt gegenüberstellt, die er bei Jesus gewinnt. Und diese ist schriftkritisch. Nordhofen vergleicht Jesus, der in den Staub des Tempelbodens schreibt und damit das Medium Schrift «pulverisiert», mit Mose, der das Kultbild des goldenen Kalbes zu Staub zermahlen lässt (vgl. Ex 32,20). Der Ikonoklasmus, mit dem Mose das goldene Kalb zerstört hat, verwandelt sich bei Jesus dann in einen «Ikonoklasmus der Schrift».

Auf höchst interessante Weise sieht er diesen Ikonoklasmus in einem Bild des holländischen Malers Pieter Aertsen (ca. 1509–1575) gestaltet, der die genannte Szene vom Tempel auf einen Markt verlegt hat. Wo das Johannes-evangelium getreu der genannten Intention uns nicht mitteilt, was Jesus in den Staub des Tempelbodens schreibt, lässt Aertsen ihn auf den Boden das hebräische Alphabet schreiben. Damit löst er das Medium Schrift auf die gleiche Weise in seine kleinsten Bestandteile auf, wie es bei der Zerstäubung des goldenen Kalbes der Fall war.

Insofern erkennt Nordhofen hier in der Geschichte des Monotheismus einen Wechsel des Mediums, in dem Gottes Wille unter uns wohnt: «den heißen Kern der Christologie, den Medienwechsel von der Schrift als Ort Gottes zur Inkarnation. Das Wort ist nicht Schrift, sondern Fleisch geworden (Joh 1,14)».⁶ Damit ist zugleich das Verhältnis des Christentums zum Judentum angesprochen: Derjenige göttliche Wille, der für das Judentum im Medium der Schrift begegnet, hat für das Christentum in Jesus von Nazareth leibhaftig Menschengestalt angenommen.⁷ Auch wenn der göttliche Wille in beiden Medien der gleiche ist, macht dies doch einen erheblichen Unterschied. Denn wer den Willen Gottes schwarz auf weiß besitzt, kann die Menschen in solche unterteilen, die sich daran halten, und solche, die dagegen verstoßen.

Die Treue zur schriftlich verbürgten Gestalt des göttlichen Willens droht insbesondere dort in den Sog menschlicher Gewaltbereitschaft zu geraten, wo sie – oft unbemerkt – zur individuellen oder kollektiven Identitätsmarkierung wird.⁸ Auch das kennen wir aus alltäglichen Konfliktsituationen: Uns ist etwas heilig, und wir müssen feststellen, dass ein anderer genau das verspottet, was uns heilig ist. Wir fühlen uns dann selber davon angesprochen und beziehen diesen Spott auf uns selbst. Oder es tritt genau der gegenteilige Fall ein, dass wir uns über die Verfolgung eines uns wichtigen Zieles definieren und ein anderer dieses Ziel nicht etwa ablehnt, sondern seinerseits auch verfolgt – womöglich sogar effektiver und erfolgreicher als wir. Dann entsteht eine rivalisierende Gegnerschaft ausgerechnet durch die Verfolgung gemeinsamer Ziele. Damit sind Verhaltensformen gegeben, die in der *mimetischen Theorie* des französischen Kulturwissenschaftlers René Girard im erstgenannten Fall *Gegenspielermimesis*, im letztgenannten *An-*

eignungsmimesis heißen.⁹ Genau diese Verhaltensformen hat Paulus an sich selbst beobachtet, und sie stellen den Hintergrund seiner genannten Überzeugung dar, dass der Buchstabe töte: «Ihr habt doch gehört, wie ich früher als gesetzestreuer Jude gelebt habe, und wisst, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte. In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk, und mit größtem Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein» (Gal 1,13 f).

Das Gesetz war für Paulus derart heilig, dass einerseits dessen Missachtung durch die Christen ihn zum Christenverfolger machte, andererseits diejenigen jüdischen Altersgenossen, die seinen Eifer teilten, für ihn zu Rivalen wurden. In diesem Sinne spricht er dann auch vom «Fluch des Gesetzes» (Gal 3,13). Freilich räumt er ein, dass der besagte Fluch nicht etwa dem Gesetz selbst innewohnt, sondern ihm äußerlich durch den Menschen zukommt, der das Gesetz in den Dienst seiner Selbstbehauptung stellt. Darum präzisiert Paulus das missverständliche Wort vom «Fluch des Gesetzes», indem er einräumt, «dass das Gesetz vom Geist bestimmt ist» (Röm 7,14), um sogleich hinzuzufügen: «Ich aber bin Fleisch, das heißt: verkauft an die Sünde» (ebd.). Denn das Gesetz wird «ohnmächtig durch das Fleisch» (Röm 8,3). So sehr Paulus also von der Gemeinde in Korinth erwartet, dass sie selbst zum leibhaftigen Brief Christi und in ihr der Wille Gottes «Fleisch» werde, so sehr weiß Paulus auch, dass das menschliche Fleisch von der Macht der Sünde überfremdet ist und darum auch den Willen Gottes nur in sündig-gebrochener Gestalt bezeugt.

Soll also der Wille Gottes auf eine Weise Gestalt annehmen, die nicht durch die genannten Mechanismen der Selbstbehauptung entstellt ist, dann muss dies in einem Medium geschehen, das restlos auf ihn hin transparent ist. Es muss dabei zwischen dem Menschen und dem göttlichen Willen jede Differenz überwunden werden, die Letzteren noch zu einem Gegenstand menschlichen Begehrens machen könnte. Das «Fleisch» dieses Menschen muss «ohne Sünde» sein, und in diesem Sinne erkennt Paulus in Jesus denjenigen, «der keine Sünde kannte» (vgl. Röm 5,21).

Was damit gemeint ist, lässt sich auf analoge Weise begreifen, wenn wir von einem Menschen sagen, er sei «ganz Ohr». Damit wird ihm nicht die Existenz anderer Körperorgane angesprochen, sondern in einer solchen Situation sind alle Körperfunktionen darauf konzentriert, mit dem Ohr das dem jeweiligen Menschen zugesprochene Wort aufzunehmen. Vergleichbares gilt auch für einen Instrumentalisten, der ganz in sich versunken ist und dabei ein komplettes Orchesterwerk auswendig spielt. Nicht zufällig heißt «auswendig lernen» auf Englisch «learning bei heart» und auf Französisch «apprendre par coeur» – mit dem Herzen lernen. Diese Formulierungen bringen deutlicher als ihr deutsches Äquivalent zum Ausdruck, dass ein Text

mit der jeweiligen Persönlichkeit verschmilzt. Freilich setzt solche «Fleischwerdung des Wortes» eine entsprechende Plastizität des menschlichen Fleisches voraus. Wer nicht als Kind, sondern als Erwachsener mit dem Erlernen eines Instrumentes beginnt, wird es nie zu der beschriebenen Virtuosität bringen, und beileibe bringt auch nicht jedes Kind von seiner genetischen Prägung her die besagte Plastizität mit. Sie muss ihm in einem realen Sinne «in die Wiege gelegt» sein.

Auch wenn die angeführten Beispiele nur auf analoge Weise zum Ausdruck bringen, was die Fleischwerdung des göttlichen Wortes bedeutet, so machen sie doch den Befund der Evangelien in mehrfacher Hinsicht verständlich: So dürfte als erstes die Bedeutung der Kindheitsgeschichte Jesu deutlich werden, denn die Inkarnation des Logos geschah in dem Kind Jesus von Nazareth.

Und dass er «ohne Sünde» war, setzt die genannte Plastizität in einer genetischen Hinsicht voraus, die ihrerseits ein Licht auf seine Herkunft lenkt. So wird auch verständlich, dass Jesus uns als das Kind einer Mutter vorgestellt wird, die auf ihre Weise «Dein Wille geschehe» gesagt hat: «Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte» (Lk 1, 38).¹⁰

Als zweites wird nachvollziehbar, dass nicht der Gehalt des jüdischen Gesetzes zwischen Jesus und seiner Umgebung strittig ist, sondern die jeweilige Frage, «was das heißt». «Darum lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer» (Mt 9, 13; vgl. auch Mk 12, 7), fordert Jesus diejenigen auf, mit denen er gemeinsam die Barmherzigkeitsforderung bejaht, die aber in der Befolgung dieses Gebotes ganz und gar nicht barmherzig mit denjenigen umgehen, die diesem Gebot ihrerseits die Gefolgschaft verweigern. Denn hier begegnet ihm genau diejenige Gestalt der Identitätsbildung, die wir zuvor bei Paulus festgestellt und zugleich mit der mimetischen Theorie Girards beschrieben haben: Wer seine eigene Identität über die Verfolgung eines wie auch immer gearteten Zieles ausprägt, droht mit anderen in Konflikt zu geraten, so dass diese entweder zu Rivalen oder zu Gegenspielern werden. Dies kann dann zu der Paradoxie führen, dass im Namen der Barmherzigkeit sehr unbarmherzig verfahren wird – ein Ergebnis, das weder spezifisch biblisch noch spezifisch religiös ist und darum bis in die weltumspannende Brüderlichkeitsmoral des Kommunismus beobachtet werden kann, deren Paradoxie einst mit den Worten karikiert worden ist: «Und willst du nicht mein Bruder sein, so schlag ich dir den Schädel ein.» Dementsprechend wendet sich Jesus an das Gerechtigkeitsbewusstsein derer, «die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt waren *und* die anderen verachteten» (Lk 18, 9).

Drittens ergibt sich daraus ein Verständnis dafür, dass Jesus eine Ablehnung erfährt, die schließlich zu seiner Kreuzigung führt. Denn wer an diejenigen Abgrenzungsmechanismen rührt, welche die menschliche Identität

markieren, oder sie gar als Selbsttäuschung und Paradoxie entlarvt, setzt sich der Gefahr aus, die von ihm entlarvten Mechanismen auf sich zu ziehen. Oder um das Gleiche noch einmal im Blick auf die Selbsttäuschung zu formulieren, die wir am Barmherzigkeitsparadox aufgezeigt haben: Wer seine Identität auf eine Lüge baut, kann sie nur auf die Weise aufrecht erhalten, dass er nun denjenigen verleumdet, der diese Lüge entlarvt hat. Beides findet sich in den Evangelien bezeugt: Denn in der Entscheidung, Jesus umzubringen, finden zunächst einmal sehr unterschiedliche Gruppen zu einer Gemeinsamkeit, mit der sie ihre Grenzen überwinden: die Hohenpriester und die Schriftgelehrten (vgl. Mk 11, 18; 14, 1), die Pharisäer und die Anhänger des Herodes (vgl. Mk 3, 6), die Schriftgelehrten und die Pharisäer (vgl. Lk 6, 6–11), die Hohenpriester und die Ältesten (vgl. Mt 26, 3). Selbst Herodes und Pilatus, die bis dahin Feinde waren, werden darüber zu Freunden (vgl. Lk 23, 12). Versteht man also mit Paulus unter der Sünde eine den Anderen herabsetzende Markierung der eigenen Identität, dann können Menschen, die im Sog der Sünde leben, ihre eigene Identität gegenüber dem, der ohne Sünde ist, nur so behaupten, dass sie mit seiner Herabsetzung nun ihm die Last ihrer Sünde auflegen. Und was die Aufdeckung der Lüge über sich selbst betrifft, in der Menschen leben, so mündet sie umgekehrt in die Verleumdung Jesu, wenn «die Hohenpriester und [!] der ganze Hohe Rat [...] sich um falsche Zeugenaussagen gegen Jesus» bemühen, «um ihn zum Tod verurteilen zu können» (Mt 26, 59).

Viertens erschließt gerade das Instrumentalisten-Beispiel, das wir herangezogen haben, einen weiteren Grund für die Ablehnung, die Jesus erfährt. Als jemand, der mit 38 Jahren angefangen hat, ein Musikinstrument zu erlernen, und es heute – nach 26 Jahren – vielleicht so weit gebracht hat wie ein musikalisch hochbegabtes Kind innerhalb eines Jahres, stelle ich gerade im Blick auf die Plastizität der kindlichen Natur bei mir eine unüberwindbare «Trägheit des Fleisches» fest. Wenn man dann mit seinen Augen am Notentext hängt und in diesem Sinne etwas nachzuspielen versucht, was der Text vorgibt, kann dies genau in dem Sinne zu Quälerei werden, in dem Paulus das Gesetz als Fluch empfunden hat. Wenn man darüber hinaus erleben muss, wie jemand von innen heraus mit großer Leichtigkeit das zu spielen vermag, was einem selbst zur quälerischen Anstrengung geworden ist, dann kann man bestenfalls neidisch werden und schlimmstenfalls eine solche Begegnung als demütigend empfinden. Wer eine solche kontrastierende Begegnung nicht aushält, dem ginge es in seiner einer Selbstwahrnehmung besser, wenn sie ihm erspart würde. Damit dürfte der Mechanismus benannt sein, den Pilatus dort spürt, wo er weiß, «dass man Jesus nur aus Neid an ihn ausgeliefert hat» (Mt 27, 18).

3. Die bleibende Normativität der Schrift

Der Wille Gottes findet also dort seine angemessene Gestalt, wo er das menschliche Fleisch restlos durchformt, so dass dieses ganz darin aufgeht, Gottesmedium zu sein. Darum fordert Paulus einerseits die Gemeinde in Korinth dazu auf, in diesem Sinne zum Brief Christi zu werden, der nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes geschrieben ist. Andererseits verfasst er dieses Plädoyer für den Brief aus Fleisch in einem Brief, den er seinerseits noch mit Tinte verfasst hat. Seine Forderung verbleibt in dem Medium, das es in Jesus Christus überwunden sieht. Denn Paulus weiß sehr genau, dass das Gottesmedium Fleisch beim Menschen von der Sünde bestimmt ist.

In diesem Sinne überliefert das Johannesevangelium das Jesuswort: «Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts» (Joh 6,63). Und Jesus fügt hinzu: «Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben» (ebd.). Hier kündigt sich schon wieder ein rückwärtiger Medienwechsel vom Fleisch zum Wort an, weil offensichtlich nur die Besinnung auf das Wort sicherstellt, dass der Geist der Jünger der Geist Jesu bleibt.

Dafür, dass das Bekenntnis *zu* Jesus Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes sich in genau diejenigen Mechanismen der Selbstbehauptung und Verfeindung verstrickt, die *in* Jesus Christus überwunden sind, enthalten bereits die Evangelien so eindrucksvolle wie bedrückende Beispiele. Dass Jesus «mit Vollmacht» spricht und «nicht wie die Pharisäer und Schriftgelehrten» (vgl. Mk 1,122), sichert ihm nämlich eine Gefolgschaft, in der Johannes und Jakobus danach begehren, im Reich Gottes die Ehrenplätze neben Jesus einnehmen zu dürfen, so dass die anderen Jünger «sehr ärgerlich über Johannes und Jakobus» werden (vgl. Mk 10,41). Weiterhin streiten sich die Jünger, wer von ihnen der Größte sei (vgl. Mk 9,33–37). Darüber hinaus ist Petrus so sehr auf Jesus fixiert, dass er ihn nicht hergeben will und deshalb sogar von ihm als Satan bezeichnet wird (vgl. Mk 8,33). Von der Begründung dieser Bitte fällt wiederum ein entsprechendes Licht auf die dritte Vaterunser-Bitte: «Denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen» (ebd.). So ist es dann auch Petrus, der bei der Gefangennahme Jesu zum Schwert greift (vgl. Joh 18,10).

Wie sehr das Bekenntnis zu demjenigen, dessen ganzes Menschsein darin aufgeht, Medium des göttlichen Willens zu sein, seinerseits nun vom menschlichen Willen zu rivalisierender Selbstbehauptung bestimmt ist, zeigt sich nirgendwo so deutlich wie in der Erzählung vom fremden Wundertäter (vgl. Mk 9,38–41; Lk 9,49–50). Die Jünger sind nämlich auf jemanden getroffen, der im Namen Jesu Wunder tut, und sie haben in der von Lukas überlieferten Variante ihn daran zu hindern versucht, «weil er nicht mit uns zusammen dir nachfolgt» (Lk 9,49). Bereits diese Begründung zeigt die mi-

metische Rivalität auf, die sich dort einstellt, wo das menschliche «Fleisch» nicht restlos vom göttlichen Willen erfüllt ist, sondern zugleich von der Macht der Sünde mitgeprägt ist. Diese begegnet hier in der menschlichen Neigung, im Akt rivalisierender Selbstbehauptung denjenigen nachzuahmen, der seinerseits ganz vom göttlichen Willen erfüllt ist. Das Markusevangelium geht in der Wiedergabe dieser Szene sogar noch weiter. Dort wird der Bezug auf Jesus für die Jünger zu einem Akt der Inbesitznahme, mit dem sie sich gegenüber dem Fremden behaupten. Sie versuchen nämlich den Fremden an seinem Tun zu hindern, «weil er uns [!] nicht nachfolgt» (Mk 9,38).

Man braucht also gar nicht auf den Verlauf der Kirchengeschichte zu schauen, um zum Begriff einer sündigen Kirche zu gelangen. Dieser Begriff ist bereits dort grundgelegt, wo das Fleisch derer, in denen sich der Geist Jesu von Neuem inkarniert, seinerseits von der Macht der Sünde bestimmt ist. So ist einerseits Eckhard Nordhofen zuzustimmen, wenn er in seinem F.A.Z.-Beitrag abschließend feststellt: «Inkarnation, Gottes Geist im Menschenfleisch, ist im Prolog des Johannesevangeliums (1, 14) angekündigt. Sie gilt nicht nur für Jesus, denn: Allen ... gab er Macht, Kinder Gottes zu werden» (1, 12). Im Blick auf die mangelnde Plastizität des menschlichen Fleisches, als die wir dessen sündhafte Prägung begreifen müssen, ist Nordhofen gegenüber aber zu betonen, dass diese der Inkarnation Grenzen setzt. Darum können wir nicht in der Weise Kinder Gottes werden, in der Jesus Sohn Gottes war. So spricht Jesus vom himmlischen Vater auch nicht als «unserem Vater», sondern als «meinem und eurem Vater» (vgl. Joh 20, 17).

Die horizontale Inkarnation, in der wir uns darum bemühen, dass der Geist Jesu unser eigenes «Fleisch» durchdringt, ist also einerseits die einzig authentische Zeugnisgestalt derjenigen vertikalen Inkarnation, in welcher der göttliche Logos in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Andererseits bleibt sie aufgrund der sündhaften Prägung des menschlichen Fleisches immer hinter dem zurück, was sie gleichwohl bezeugen will. Denn es ist keineswegs von vorneherein sichergestellt, dass und inwieweit der Geist Jesu auch unser Geist ist. Dazu bedarf es der «Unterscheidung der Geister» (vgl. 1 Kor 12, 1; 1 Joh 4, 1), und diese bedarf als Kriterium wiederum des biblischen Wortes.

So ist in Nordhofens Plädoyer für eine «Inkarnation für alle» die genannte Unterscheidung von vertikaler und horizontaler Inkarnation einzutragen. Gerade diese Differenzierung, mit der Letztere auf Erstere zurückverwiesen bleibt, macht dann aber umso deutlicher, worauf es Nordhofen in seiner Auslegung der Brotbitte so sehr ankommt: dass wir täglich das himmlische Brot brauchen. Vor allem wirft sie ein erhellendes Licht auf die Vergebungsbitte des Vaterunser. Denn nur weil unser Fleisch durch die Macht der Sünde bestimmt ist, bedürfen wir immer wieder der Vergebung. Und deren Erfahrung können wir unsererseits wiederum nur so bezeugen, dass auch wir vergeben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Eckhard NORDHOFEN, *Brot und Zeit und Philologie*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27.5.2015, Geisteswissenschaften N 3.

² Vgl. DERS., *Inkarnation für alle!*, in: Eulensch. Limburger Magazin für Religion und Bildung Nr. 16 (2016) 128–132.

³ Er hat sie erstmals programmatisch formuliert in: DERS., *Die Zukunft des Monotheismus*, in: Merkur 53 (1999) 828–846. Sie waren bereits eingegangen in seinen ein Jahr zuvor erschienenen Roman *Die Mädchen, der Lehrer und der liebe Gott*, Stuttgart 1998.

⁴ Vgl. Karl-Heinz KOHL, *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*, München 2003, 35. Zu dem genannten Begriff vgl. ebd., 36.

⁵ Vgl. Eckhard NORDHOFEN, *Ein Fest des Fleisches. Über die Schrift in der Religion, den Menschen als Gottesmedium und einen Jesus, der mit dem Finger Gottes schreibt*, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 21.12.2003, 13.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. dazu auch Joseph RATZINGER / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg/Br. u.a. 2010, 108: «Jesus ist im Glauben der Christen die Tora in Person, und so geschieht Heiligung in der Gemeinsamkeit des Wollens und des Seins mit ihm.»

⁸ So dürfte die von Paulus vorgetragene Kritik am jüdischen «Gesetz» weniger dessen Gehalt als vielmehr dessen Funktion als jüdischer Identitätsmarkierung gelten. Vgl. dazu unter Berufung auf James D.G. DUNN: Thomas SÖDING, «... die Wurzel trägt dich» (*Röm 11, 18*). *Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialoges in der neutestamentlichen Exegese*, in: Peter HÜNERMANN – Thomas SÖDING (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg/Br. u.a. 2003, 35–70, hier 56.

⁹ Zur Einführung in das Denken Girards vgl. vor allem Wolfgang PALAVER, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Wien u.a. 2004.

¹⁰ Vgl. dazu ausführlich Gerhard LOHFINK – Ludwig WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg/Br. u.a. 2012.

ABSTRACT

God's Presence in Human Flesh: Notes on the Fourth Petition of the Lord's Prayer. This article is a reply to Eckhard Nordhofens exegesis of the fourth petition of the Lord's Prayer. There is an important difference between the vertical Incarnation, the *logos* in Jesus Christ's *Gestalt*, and the horizontal level, on which the spirit of Christ becomes our spirit. Human flesh is under the constant influence of sin. Thus the believer is in daily need of the heavenly bread in the same way as he is in need of Scripture to verify the accordance of his own spirit with the spirit of Christ.

Keywords: normativity of Scripture – Incarnation – medium theory

JEAN-LUC MARION · PARIS

REALISIEREN WIR DIE REALPRÄSENZ?

Vom Sinn der eucharistischen Anbetung

Was meint die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) Christi in der Eucharistie, und was hat die eucharistische Anbetung damit zu tun? In den Auseinandersetzungen über die eucharistische Gegenwart und über den Ort der Eucharistie in der Liturgie und im Leben der Christen – Auseinandersetzungen, die heute weitgehend der Vergangenheit angehören – wurde öfters darauf hingewiesen, wie gefährlich es wäre, die Eucharistie unabhängig von der liturgischen Feier und von der feiernden Gemeinde zu betrachten. Das könnte dazu führen, die eucharistischen Gestalten zu einem heiligen «Ding», oder gar zu einer Art Idol zu machen. In der eucharistischen Anbetung liegt diese Gefahr besonders nahe; denn dort wird die konsekrierte Hostie unabhängig von der Messfeier für eine sozusagen zeitlose Verehrung «ausgesetzt».

Die hier angedeutete Gefahr wurde schon vor bald zweihundert Jahren vom Lutheraner Hegel in seinen Berliner Vorlesungen den Katholiken zum Vorwurf gemacht. Für ihn besteht der Nachteil des Katholizismus gegenüber den Protestanten darin, dass die Katholiken die Gegenwart Christi in einem toten «Ding» und nicht in der lebendigen Gemeinde suchen. Dieses «äußerliche Ding», das angebetet wird, bedinge – wie Hegel folgerichtig sagt – auch alle anderen «Äußerlichkeiten», die er für den Katholizismus kennzeichnend hält.¹ Den Katholiken gehe damit das Wesentliche verloren, die wahre Einwohnung des Geistes Christi in der Gemeinde, die letzte und höchste Form der Menschwerdung Gottes. Anders gewendet: Die katholische Realpräsenz bedeutet für Hegel zwar wirkliche Gegenwart, aber in einem materiellen «Ding», weshalb sie kein menschliches Gegenwärtigsein sei. Wie ist dieser Einwurf zu verstehen und was kann man auf ihn erwidern?

JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist emeritierter Professor für Philosophie an der Pariser Universität Sorbonne und Professor an der Universität von Chicago. Er ist Mitbegründer der französischen Ausgabe dieser Zeitschrift und Mitglied der Académie Française.

Eucharistie und Verrat

Wir müssen uns stets vor Augen halten, dass das eucharistische Opfer und die damit gegebene Gegenwart Christi mit Leib und Blut, keineswegs selbstverständlich ist. Es wäre Leichtsinn, Unvernunft, ja eine gewisse Selbstgefälligkeit, wenn eine christliche Gemeinde meinte, ebenerdig zum Mysterium Zugang zu haben, weil es ja von ihr abhängt, ob sie Eucharistie feiern oder eucharistische Anbetung halten wolle. Man meint, darüber verfügen zu können, wenn man nur den Willen dazu hat. Wo die Schrift das Geheimnis der Eucharistie offenbart, sagt sie etwas ganz anderes.

Wir brauchen nur auf das zu achten, was mit den Berichten über die Einsetzung der Eucharistie immer verbunden ist. Im Matthäusevangelium, Kapitel 26, folgt auf die Ankündigung des Verrats durch Judas unmittelbar der Einsetzungsbericht, wie wenn zwischen den beiden ein Zusammenhang bestände. Wenn das nur bei Matthäus so wäre, müssten wir es als eine Eigenheit seines Evangeliums betrachten. Doch das Gegenteil ist der Fall. Was die Synoptiker betrifft, berichtet Markus (14,17) die Ankündigung des Verrats durch Judas und kurz darauf (14,22) die Einsetzung der Eucharistie. Noch sinnträglicher ist die Anordnung bei Lukas; dort verknüpft das Kapitel 22 die beiden Ereignisse in umgekehrter Reihenfolge miteinander: zuerst die Einsetzung der Eucharistie, dann der Verrat durch Judas. Das ist nicht zufällig so, weil unmittelbar auf den Judasverrat das Streitgespräch unter den Jüngern folgt, wer von ihnen der Größte sei. Darauf folgt die Ankündigung Jesu von seinem Sterben und das Petrusbekenntnis, er sei bereit, mit ihm ins Gefängnis und in den Tod zu gehen, worauf Christus ihm seinen dreifachen Verrat voraussagt.

Noch erstaunlicher und deutlicher zeigt sich das Gleiche im Johannes-evangelium, und dies in doppelter Hinsicht: Johannes kündigt die Einsetzung der Eucharistie lange vor der Leidensgeschichte in der Rede vom Brot des Lebens (Kap. 6) an; doch am Ende dieser Rede erklären die Jünger spontan: «Was er sagt, ist unerträglich. Wer kann das anhören?» Das Ineins zwischen Ankündigung der Eucharistie und ihrer Zurückweisung könnte kaum ausdrücklicher sein. In den Abschiedsreden ist zudem zu beachten, wie Johannes auf den Verrat des Judas hinweist. Er zitiert zuerst Psalm 41,10: «Einer, der mit mir das Brot isst, lehnt sich gegen mich auf», und er wiederholt das Gleiche vor den Jüngern als Zeugen: «Der ist es, dem ich den Bissen Brot, den ich eintauche, geben werde.» Was will dieses zweimalige Zitat sagen? Doch nichts anderes als: Dieses Brot, die erste Hostie, wird ihm zwar gegeben; doch es entlarvt auch den Verräter.

Diese Verknüpfung ergibt sich in einem gewissen Sinn daraus, dass das Geschenk der Realpräsenz, diese Frucht des Leidens Christi, dieses liturgische, theologische, österliche Meisterwerk, zwar in sich selbst vollendet

und erfüllt ist, aber nicht für uns. Das heißt: Wir begreifen es nicht, wir vermögen es nicht zu ermessen, ja wir verraten es, wie die von Johannes bekräftigten Synoptiker nahe legen. Das Osteropfer Christi, das bis zur eucharistischen Gegenwart geht, wird für uns vor allem darin offenbar, dass wir es nicht verstehen – so wie Jesus selbst sagt: «Ich hätte euch noch viel mitzuteilen; doch ihr könnt es nicht ertragen» (Joh 16,12). Das erste, das wir im vollsten Sinne nicht tragen und ertragen können, ist die Realpräsenz.

Es ist nicht leicht, den Abstand zwischen dem eucharistischen «Ding» und der lebendigen Gemeinde zu überwinden. In einem gewissen Sinn ist das überhaupt nicht möglich. Wenn eines Tages eine christliche Gemeinde das Geschenk, das ihr zuteil wird, vollkommen zu «realisieren» vermöchte, wäre die Weltgeschichte zu Ende. Diese geht fort, solange der Abstand besteht zwischen dem in der Eucharistie Geschenkten und unserem Empfang dieses Geschenks. Wir empfangen es immer wieder neu, weil wir es nie vollkommen entgegenzunehmen vermögen. Überlegen wir doch: Christus ist ein für allemal gestorben und auferstanden und damit ist alles vollendet. Warum vollziehen wir dennoch immer wieder dieses Opfer? Dem Opfer fehlt nichts; wenn etwas fehlt, dann bei denen, für die es geschieht. Wenn es da einen fast unüberwindlichen Abstand gibt, dann liegt das nicht an einer falschen katholischen Theologie (wie Hegel meinte); er ergibt sich vielmehr aus dem mangelnden Aufnahmevermögen der Beschenkten.

Ein immer nur unvollständiges Aufnehmen

Der Vorwurf, den Hegel mit philosophischem Freimut den Katholiken machte, kann umgekehrt an ihn gerichtet werden: Wenn das Christentum, wie Hegel sagt, die «absolute Religion» ist, dann besteht die höchste Stufe dieser Religion im vollkommenen Ineinswerden zwischen der Realpräsenz in Fleisch und Blut, in Brot und Wein, als «Ding», und der Gemeinde. Es wäre wirklichkeitsfremd, zu glauben, dieses Ineins wäre schon irgendeinmal in irgendeiner Gemeinde vollkommen verwirklicht worden. Man mag das Dinghafte dieser Gegenwart Christi spekulativ auflösen so viel man will, man hat sie damit noch nicht in das Herz aufgenommen. Man mag die eucharistischen Gestalten als vorläufige und ungenügende materielle Grundlage der Gegenwart Christi verzehrend aufnehmen so viel man kann, man nimmt damit Leib und Blut Christi noch nicht so vollkommen auf, dass unser Geist ganz und gar mit Ihm eins wird. Es ist zu einfach, mit Hegel zu sagen: Wir Protestanten haben diese sinnenhafte, rein äußerliche, dingliche Vermittlung schon seit Langem beiseite geschafft; wir empfangen den toten und auferstandenen Christus unmittelbar in unserem Herzen. Bei allem

Respekt vor dem großen Philosophen ist man versucht ihm zu entgegnen: Es gibt Größeres als die Philosophie.

Eine Gefahr besteht für uns Katholiken jedoch darin, dass die Gegenwart Christi in der Eucharistie für uns zu äußerlich bleibt – was nicht von der Hand zu weisen ist. Die Gefahr besteht, wenn wir Brot und Wein sozusagen abgöttisch verehren und sagen: Das ist Christus. Zweifellos besteht diese Gefahr; doch es ist zu beachten, was sich in ihr zeigt. In ihr zeigt sich eine zutiefst richtige geistliche Haltung, die schon bei der Einsetzung der Eucharistie auftrat: das Wissen, dass wir, streng genommen, die Eucharistie nie richtig empfangen können, weil kein menschliches Herz einem solchen Empfangen gewachsen ist. Das Gleiche gilt auch für die Heilige Schrift: Wenn uns ein Theologe weis machen wollte, wir könnten die Schrift so vollkommen in uns aufnehmen, dass wir sie nicht mehr zu lesen und zu betrachten brauchen; wir hätten ja alles verstanden, was sie uns sagt, und brauchten nicht mehr nach ihrem historischen, allegorischen usf. Sinn zu fragen – da wäre uns sogleich klar, dass dieser Theologe sich täuscht, oder dass er uns täuschen will. Wir wissen genau, dass wir die Heilige Schrift nicht ein für allemal verstehen können, und dass es unsinnig oder gotteslästerlich wäre, so etwas zu behaupten; denn bis ans Weltende ist uns Zeit gegeben, die Schrift nie ganz zu verstehen. Wenn das schon von der Heiligen Schrift gilt, die nur in einem abgeleiteten Sinn «Leib Christi» ist (man spricht von einem dreifachen Leib: im Sakrament, in der Schrift und in der Gemeinde), dann ist das umso mehr von dem zu sagen, was nicht nur in übertragenem Sinn Leib Christi ist, von der Eucharistie.

Wir stehen also vor einem nie ganz zu überwindenden Abstand, der sich nicht wegleugnen lässt; den es richtig zu verstehen gilt, was im Folgenden versucht werden soll.

Ein Irrweg: das Fehlende persönlich ergänzen

Die eucharistische Anbetung brauchen wir nicht deshalb, weil sie uns, wie wir meinen, die nötige Zeit gibt, um zu «realisieren», dass und wie Christus uns seine Gegenwart schenkt. Nach der rasch verfliegenden Eucharistiefeyer, einem zeitlichen Tun mit Anfang und Ende, wenden wir uns der Anbetung zwar mit der Absicht zu, uns das zu Eigen zu machen, was das Tun offenbar nicht genügend zu vermitteln vermochte, die Gegenwart Christi mit Leib und Blut. Doch ein nicht genügend einsichtiges Gegenwärtigsein kann durch alle unsere Aufmerksamkeit und alles psychologisch eingeübte Betrachten für uns nicht gegenwärtiger werden.

Ein anderer Irrweg wäre, zu meinen, weil das Sakrament sich im Sinenhaften verhülle (wie das *Tantum ergo* es etwas ungenlenk ausdrückt),

müsse der Glaube etwas zur mangelhaften Sinneswahrnehmung hinzufügen und subjektiv ergänzen, was objektiv nicht genügend gegeben ist. Da würden wir die eucharistischen Gestalten unsererseits mit so viel Aufmerksamkeit betrachten, bis wir schließlich, dank einer Reihe psychologischer und geistiger Vollzüge, in ihnen die wirkliche Gegenwart Christi wahrnehmen. Das entspricht der anderen, weit verbreiteten irigen Meinung, der Glaube müsse mit viel gutem Willen das ergänzen, was der Offenbarung an Einsichtigkeit fehlt. Gott hätte doch für uns ein bisschen mehr tun können, damit wir etwas weniger zu tun haben. Wer von uns hat nicht schon so etwas gedacht?

Hier müssen wir nochmals den Blickpunkt wechseln und zur Einsicht kommen, dass das Problem nicht darin liegt, dass uns zu wenig sinnlich Wahrnehmbares und Überzeugendes gegeben ist. Man müsste vielmehr sagen, dass sich die jüdisch-christliche Offenbarung gerade durch eine Überfülle sinnenhafter Bezeugungen auszeichnet, ja, dass die Bibel überhaupt nur von sinnhaft Erfahrbarem rede. Die Wundersucht, die man uns Katholiken vorwirft, stützt sich auf eine Häufung sinnlich erfahrener Gegebenheiten (namentlich in Lourdes, wo man von jedem Wunder alles kennt, Ort, Umstände, Arztzeugnisse, usf.). Die biblische Offenbarung ist eine Ansammlung von sinnlich Erfahrbarem und Erfahrenem. Gerade bei der Eucharistie geht es um etwas höchst Anschauliches, von dem uns kein Einzelzug vorenthalten wird. Was fehlt und zum Problem wird, ist das richtige Verständnis, das mit diesen Angaben zu verbinden ist; wir müssten verstehen können, was all das bedeutet. Betrachten wir den Text der Schrift: Über das sinnlich Erfahrbare lässt er keinen Zweifel aufkommen – es geht um Brot und Wein. Der Zweifel beginnt bei dem, wofür sie ein Zeichen sein sollen, beim Sakrament, dem Hinweis auf das ihnen Entsprechende, wiederum Sinnhafte. Das Neue Testament selbst bietet dafür bemerkenswerterweise mehrere Möglichkeiten an; es weist bei Matthäus, Lukas und Johannes (die hier miteinander übereinstimmen) auf Verschiedenes hin, was Brot und Wein bezeichnen sollen: Brot des Lebens, Leib und Blut, neuer Bund, «mein Leben», oder auch ein Gottesgeschenk, den Geist, der uns geschenkt ist. Das Problem besteht darin, dass es uns keine Bedeutung vorlegt, die unser Verstehen befriedigt – nicht aus Mangel, sondern wegen einer Überfülle von Angaben.

Damit stellt sich die philosophische Aufgabe, stark vereinfachend gesagt, zwischen «gesättigten Phänomenen» und gewöhnlichen Sinnesdaten zu unterscheiden. Ein Phänomen, etwas sinnhaft Gegebenes, ist im Sinne der heutigen Philosophie das Zusammentreffen zwischen einer Sinneswahrnehmung und einer Bedeutung. Die Bedeutung wird uns zumeist durch die Sinneswahrnehmung selbst vermittelt, wenn auch immer nur unvollständig (als Beispiel diene die normalerweise beschränkte Kenntnis eines Autofah-

ners von seinem Fahrzeug, im Gegensatz zur umfassenderen Kenntnis des Konstrukteurs, oder des Garagisten). Andererseits erreichen uns, wenn auch nur selten, Phänomene, deren unmittelbar wahrgenommener Bedeutungsgehalt überbietet (wenn man liebt, wenn man leidet, usf.). Da stürzen Bedeutungen auf uns ein, die wir dann mit vernünftigen Gründen zu erklären suchen, um uns zu beruhigen oder um uns sagen zu lassen, was wir mit diesem Phänomen anfangen sollen, und um mit ihrer Hilfe das, was auf uns zukommt, entweder abzuschütteln, oder ihm frei zuzustimmen. Eine Bekehrung ist ein gutes Beispiel für ein solches Phänomen.

Ein «gesättigtes Phänomen»

Was wir beschrieben haben, ist ein «gesättigtes Phänomen». Eine große Schwierigkeit tritt da und dort im Leben eines jeden Menschen auf, ob Mann oder Frau, bei einem persönlichen oder gemeinsamen Erleben, wenn wir vor einer bedeutungsvollen Erfahrung stehen, deren tieferer Sinn uns verborgen bleibt. Das Verstehbare bleibt weit hinter dem Erfahrenen zurück. Ein typisches Beispiel dafür ist die Gegenwart Christi im Sakrament, die Realpräsenz. Erfahren wird da ein geschichtliches, in sich einsichtiges Ereignis; die historische, von den Jüngern wirklich erfahrene Einsetzung der Eucharistie steht außer Zweifel. Doch sogleich erhebt sich die große Frage, an der die Geister sich scheiden: Was heißt das? Ist es eine Wesensverwandlung (Transsubstantiation)? Wenn ja, in welchem Sinn? Geht es da um den auferstandenen Christus, hat sie geistliche Folgen? Das lässt uns verstehen, weshalb die Einsetzung der Eucharistie mit dem Verrat verkoppelt zu sein scheint; denn auch wir verstehen nicht mehr als die Jünger. Wir leiden darunter, dass das Verstehen, der tiefere Sinn, hinter dem Erfahren hinterherhinkt. Auch wir gehören zu den Unverständigen und Begriffsstutzigen, wie die Emausjünger, die Jesus tadelt (Lk 24,25).

Wir brauchen zum Verstehen Zeit, und wir nehmen uns diese Zeit bei der eucharistischen Anbetung im langen Betrachten. Dort versuchen wir zu verstehen, was die Eucharistie uns sagt. Was erfahrbar vor uns steht, sagt uns: «Das ist mein Leib, das ist mein Blut, das für das Heil der Welt vergossen wurde.» Diese Bedeutung hat Jesus dem sinnlich Wahrnehmbaren zugeschrieben. Doch gerade das «sehen» wir nicht. Beim Knien vor dem ausgesetzten Allerheiligsten geben wir uns Rechenschaft, dass wir nichts sehen. Wir sehen nur das Sichtbare, aber nicht das, was dieses Wirkliche von sich selbst sagt. Wir sehen bestenfalls das, was wir davon verstehen. Was Christus hier bewirkt (sein «performativer Akt», wie die analytische Philosophie sagt), gibt dieser materiellen Wirklichkeit einen anderen Sinn, eine andere Bedeutung. Er ist der Herr, der über alle Bedeutungen verfügt, der Herr

über jede Wirklichkeit, und um diesem Materiellen seine neue Bedeutung zu geben, hat Er, in Seiner Liebe, den Preis dafür bezahlt.

Unser Problem besteht somit darin, in Brot und Wein das zu sehen, wozu Christus sie gemacht hat. Ein schwieriges Unterfangen; man könnte es mit der Betrachtung eines Gemäldes vergleichen, namentlich dem eines neueren Malers. Wir sollen in diesem Gemälde nicht das sehen, was uns unmittelbar vor Augen steht, sondern etwas anderes, eine andere Wirklichkeit als die von uns erwartete. Nicht als könnte der Maler nicht malen. Ich bin es, der nicht zu sehen vermag, was er wirklich gemalt hat. Es gilt nicht so sehr, physisch etwas zu sehen, sondern es intuitiv zu erfassen. Ganz ähnlich steht es mit dem Bemühen, die Wirklichkeit des Sakraments zu erfassen. Wir müssen es «realisieren», um Christi wirkliche Gegenwart zu erfassen. Doch dürfen wir dabei nicht in eine abergläubische Verehrung des realen, dinghaften Da-Seins Christi verfallen, vielmehr sollen wir Ihm sagen: Ich beginne zu verstehen, zu «realisieren», was Du uns sagen wolltest. Wir erfassen nicht die physische Gegenwart einer greifbaren Wirklichkeit – Brot und Wein sind ja schon da – sondern die Gegenwart Christi. Die eucharistische Anbetung gibt uns die Zeit, allmählich zu lernen, welch großes Geschenk uns in der Eucharistie zuteil wird.

All das macht nur Sinn, wenn wir zugeben – hier kommt der Glaube ins Spiel –, dass nicht wir über die Eucharistie zu befinden haben, dass nicht wir sie nachprüfen können (wir wissen ja, dass sie alles mögliche Verstehen überragt), und dass wir auch das Geschenk, das uns da zuteil wird, nicht auf das beschränken können, was ein gutwilliges Verstehen davon erfassen kann. Die einzig richtige Haltung ist, zu sagen: Wenn Christus diese Worte gesprochen hat, müssen wir ihnen uneingeschränkt Glauben schenken, und sie, so gut wir können, in unserem Begreifen zu fassen versuchen. Wenn sein Tun unser ganzes Verstehen übersteigt, dann müssen wir uns bemühen, dem Übermaß dessen, was er getan hat, dadurch etwas näher zu kommen, dass wir nicht seine Gegenwart, sondern sein sich Schenken zu «realisieren» versuchen. Diese Kehrtwendung verleiht der Feier der Eucharistie eschatologische Bedeutung. Wir können dem Ende unserer Weltzeit nur dadurch näher kommen, nur dadurch die Wiederkunft Christi «beschleunigen» (2 Petr 3, 12), dass wir uns bemühen, das uns Geschenkte etwas besser, etwas weniger schlecht entgegen zu nehmen. Dazu kann eine in allen christlichen Gemeinschaften seit langem bewährte Übung helfen, die man auch außerhalb der katholischen Kirche mehr und mehr antrifft: die betrachtende eucharistische Anbetung.

Übersetzt von Peter Henrici.

ANMERKUNGEN

Der Übersetzung liegt eine Vortrags-Nachschrift zugrunde, veröffentlicht als: Jean-Luc MARION, *Réaliser la présence réelle*, in: La Maison-Dieu 225 (2001/1) 19–28.

ABSTRACT

Realizing the Real Presence: On Eucharistic Adoration. Ever since the days of the early followers of Jesus the Eucharist is difficult to understand. The Eucharistic bread is a saturated phenomenon (*phénomène saturé*), a thing sensually perceived containing an abundance of meaning. Eucharistic Adoration provides the time to reflect this fullness: Christ's offering himself as a gift.

Keywords: phenomenology – Eucharist – prayer – adoration

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · ERLANGEN

HEILIGES ESSEN – ESSEN DES HEILIGEN

Wir essen Brot, aber wir leben vom Glanz.
Hilde Domin

Im Fernsehen sollte vor Jahren ein Streitgespräch zwischen zwei bekannten deutschen Philosophen stattfinden, die im Blick auf Ethik zweifellos weit voneinander entfernt waren. Da beide zu früh im Studio waren, wurde ihnen etwas zu essen angeboten. Und siehe da, nachdem sie miteinander gegessen hatten, fiel das Streitgespräch weit weniger kämpferisch aus als medial erhofft. Ein tieferer als nur intellektueller Austausch war eingetreten: auf der Ebene des Menschlich-Abhängigen, des Leiblich-Bedürftigen. Man «tötet» den nicht mehr, mit dem man zuvor das Brot gebrochen hat. Allerdings gab es in einer entscheidenden Stunde einen Verräter, der die «Hand in die gemeinsame Schüssel tauchte»...

Essen ist mehr als Nahrungsaufnahme für den Leib: Es stiftet Gemeinschaft oder besiegelt sie. Essen und dennoch nicht teilhaben wollen an der Gemeinschaft ist Ausdruck der Verworfenheit.

1. Heiligkeit des Essens

Kommunion der Gruppe im Essen. In frühen animistisch-magischen Gesellschaften gibt es noch keine Herausbildung eines individuellen Ich, sondern eine allgemein schweifende Lebenskraft, *mana* (wie sie in Polynesiern genannt wird).¹ Sie eignet dem gesamten Stamm und wandert zwischen seinen Mitgliedern. Oder in einem griechischen Ausdruck: Allem Lebendigen (und es gibt nichts Unlebendiges; denn was sich nicht bewegt, «schläft» nur) eignet eine Aura, was wörtlich Lufthauch, Ausstrahlung meint. Der tiefste Austausch auratischer Kraft, ebenso wie die intensivste Aneignung

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

fremder *mana* geschieht durch Essen und Trinken. Das Blut der Feinde zu trinken, bestimmte Körperteile, vor allem auch Sexualorgane kannibalisch zu essen, überträgt die Kraft des Fremden auf die speisende Gruppe. Im Helldunkel der Religionsgeschichte muss man dazu nicht allzuweit zurückgehen. Auch im europäischen Volksbrauchtum gab es Papierchen mit der Abbildung eines Heiltums oder eines Heiligen, die man essen konnte und die die Bauern sogar dem Vieh ins Futter mischten.

Krafterhalt oder Kraftübertragung hat vor allem zu geschehen, wenn ein Mitglied des Stammes stirbt, insbesondere ein hierarchisches Mitglied. Damit sein *mana* für den Stamm, das große «Wir», nicht verlorengeht und sich anderswo verausgabt, gibt es bei der Bestattung von Toten markante Rituale zum Erhalt oder zur Rückkehr dieser Kraft. Für Westafrika ist überliefert, dass dem Verstorbenen nicht nur sein Lieblingessen zubereitet, sondern ihm auch in den Mund gefüllt wird; man umhüllt ihn mit seinem Besitz; die Totenklage soll seine Seele zurückhalten. Da in frühen Kulturen das Haar als Träger von Vitalkraft (Sexualität) gilt, gibt man dem Verstorbenen das abgeschnittene Haar mit. Intensiver Lebenssaft ist natürlich das Blut; australische Aborigines schlugen sich mit Bumerangs auf den Kopf, bis Blut über den Toten herabfloss. Solche Zerfleisungen, auch bei Frauen, sind für viele Kulturen üblich: Man besprengt den Toten mit dem eigenen Blut, das dieser aufnimmt.

Ein besonderer Nachdruck liegt auf dem gemeinsamen Essen mit dem Toten: Ein heiliges Mahl hält die Gemeinschaft mit ihm aufrecht. Dem entspringt nicht nur der Leichenschmaus, der sich in unseren Breiten *nach* der Beerdigung für die Trauergäste anschließt. Ursprünglich ist er aber ein Essen *mit* dem Toten, und dies in jährlicher Wiederholung. Ein letzter Rest davon ist erhalten in dem russischen und noch baltischen Brauch², auf den Gräbern zu essen und einen Trunk auszugießen. Im Ägypten der Antike war es neben Grabbeigaben für Essen und Trinken noch handgreiflicher für die toten Pharaonen üblich, «daß der Priester täglich hereintritt zu Ptach³ und ihm den Mund öffnet mit dem dazu kräftigen Werkzeug, daß er trinken und essen möge, und erneuert ihm täglich auf seinen Wangen die Schminke des Lebens. Das ist der Dienst und die Pflege.»⁴ Ebenso fand man in etruskischen Gräbern einen Schlauch, der vom Mund des Toten an die Oberfläche führte, um regelmäßig Wein hineinzugießen.

Essen ist «heilig»: Es erhält, erneuert, heilt die Lebenskraft; Essen selbst ist Leben. Wo mit den Toten gegessen wird, sind die Toten nicht tot. Und weil sie nicht tot sind, wird mit ihnen gegessen.

Essen als Gemeinschaft mit den Göttern. Analog wird über Essen und Trinken eine Gemeinschaft mit den Gottheiten hergestellt, die selbst anthropomorph, also des Essens und Trinkens bedürftig gedacht werden. Die

olympischen Götter – griechisch oder römisch – halten nicht nur Mahl, sondern laden zu besonderer Auszeichnung auch Menschen zu ihren Gastmählern ein. Aber solche Einladungen sind die Ausnahme; häufiger berichtet der Mythos, dass die Götter den Menschen Heiliges zusenden in der Verkleidung einer gewöhnlichen Frucht. Bestürzend ist die indische Legende vom König, der Leichen schleppen musste⁵, also in die unterste Unreinheit hinabsank: Das Unrecht des Unerfahrenen bestand darin, täglich bei der Audienz eine Frucht von einem zerlumpten Asketen achtlos angenommen und hinter sich geworfen zu haben. Der Sinn ist klar: Die Frucht ist der gottgeschenkte Tag selbst, die Gegenwart, ja, das Göttliche selbst, das in der Verkleidung des Bettlers nicht erkannt wird. Später entkernt ein Affe im Spiel die vertrockneten Äpfel, und heraus kullern Edelsteine. Diese gewöhnlichste aller Früchte verbarg etwas strahlend Kostbares: Diamanten und Perlen. So musste der König, der noch kein König war, lernen, im Essen des Alltäglichsten den verborgenen göttlichen Kern zu entdecken; er musste lernen, dem Augenschein des Einfachen, sogar Wertlosen zu misstrauen und den wahren Kern des Gewöhnlichen freizulegen – erst dann war er imstande, die königliche Gerechtigkeit, die Unterscheidungsgabe, auszuüben.

Sorgfältig betrachtet ist sogar das alltägliche Mahl eine Gabe von oben. Denn jedes menschliche Essen spiegelt in kleinstem Rahmen eine Teilnahme am Mahl der Götter. Daher wird in der Regel vor dem Essen rituell gedankt, griechisch etwa mit einem Opfer, meist mit einer Trankspende (*libatio*); in Athen wurde nach dem Essen ein Schluck ungemischten Weines zu Ehren des Agathos Daimon genossen.⁶ Wenn der Daimon das Opfer annimmt, ist die Tischgemeinschaft ein weiteres Mal bestätigt. Im klassischen Hinduismus wird bis heute den Gottheiten alltäglich Speise und Trank dargebracht. Vor Jahren ging die Meldung durch die Presse, eine Statue des Elefantengottes Ganesha trinke Milch – und in der Tat verschwand die ihm daraufhin reichlich dargebrachte Milch immer wieder. Rational untersucht sog der Stein, aus dem die Statue gefertigt war, die Milch auf, die in der Hitze wieder verdunstete – aber diese triviale Erklärung hinderte die weiteren Libationen keineswegs.

Bleiben wir bei der religionsgeschichtlichen Beobachtung, dass das Gottnahe, die Gnade als göttliche Gabe in bestimmter Gestalt essbar ist, wie in der indischen Überlieferung deutlich wurde. Auch die irisch-keltische Welt kennt eine Frucht, in welcher Göttliches gesammelt ist, so bedrängend dicht, dass man sie essen kann – allerdings nur der, der dafür bestimmt ist und kein anderer. Im Sagenkreis um Fionn, den wunderbar großen Heerführer der Fianna, wird der Knabe Fionn zunächst alles lernen, was der Held körperlich können muss: Wettkampf, Schwimmen, Lauf und Sprung, dann aber auch das, was der Geist eines Helden zu beherrschen hat: das Schachspiel der Könige. Als er dies vermag, macht er sich wieder auf die

Wanderschaft, diesmal nach der Weisheit. Auf der Suche trifft er Finegas, den milden Dichter, dem verheißen ist, er werde den Lachs der Weisheit im Fluss Boyne fangen.

«Eine Frage, Meister», fuhr Fionn fort. «Wie kriegt denn der Lachs die Weisheit in sein Fleisch?» «Ein Haselbusch hängt über einem heimlichen Teich an einem heimlichen Ort. Die Nüsse des Wissens fallen vom heiligen Busch in den Teich, und wie sie dahintreiben, schnappt sie der Lachs und frisst sie.» «Wäre es nicht leichter», wagte der Knabe vorzuschlagen, «man ginge auf die Suche nach dem heiligen Haselbusch und äße die Nüsse stracks von den Zweigen?» «Das wäre nicht ganz einfach», sagte der Dichter, «denn der Busch läßt sich nur durch jene Weisheit finden, und das Wissen kommt dir nur, wenn du von den Nüssen isßt, und die Nüsse bekommst du nur, wenn du den Lachs fängst.» «So müssen wir denn auf den Lachs warten», sagte Fionn mit knirschender Ergebung.»⁷

Auf köstliche Weise werden so die Elemente zusammengebunden, deren Zusammenwirken für die Weisheit nötig ist: die Pflanze auf der Erde mit dem Fisch im Wasser – das Vormenschliche und Vorgeschichtliche. Wesen der Natur transportieren das Heilige; nichts an diesem Transport kann beschleunigt, übergangen, abgekürzt werden – wenn überhaupt, ergibt es sich zu seiner Zeit von selbst. Die einzige Stelle menschlichen Eingreifens ist der Verrat: Vorzeitiges und diebisches Gebaren verhindert den Fluss der Weisheit. So wenn das Ersehnte vom Falschen, dem es nicht oder noch nicht bestimmt ist, ergriffen wird.⁸

Vom heiligen Mahl leitet sich das Mahl als Grundbaustein des Festes ab: Essen enthält in sich die Zustimmung zum gemeinsamen Dasein mit den Göttern, die Feier gegenseitiger Freundschaft.⁹ Denn das Heilige ist greifbar, tastbar, fühlbar – nicht einfach «geistig».

Göttliche Speise als pures Umsonst. Nochmals zu Fionn: Der Lachs wird gefangen, der Knabe brät ihn. Und der Meister enthüllt nach innerem Kampf, der Lachs der Weisheit sei doch nicht für ihn, sondern für Fionn bestimmt. Was die zauberhafte – und zauberhaft erzählte – Geschichte ausdrückt, ist die Mitteilung, dass die göttliche Speise nicht zielgerichtet erkämpft werden kann wie vieles andere, das aus Übung und Zucht stammt. Sie kommt von anderswo als reine Gabe und unerzwingliche Freude. Un-erzwinglich auch darin, dass sie den Begabten wählt, nicht umgekehrt; sie ist es, die auf jemand Bestimmten zielt. Und selbst wenn dieser Umwege, ja Gegenwege einschlägt, ruht sie nicht, bis das Zuggedachte ausgehändigt ist. *Gratis e con amore* ist ihr Duft. Ihre Herkunft liegt im Verborgenen, kann auch nicht Schritt für Schritt erobert werden. Zielbewusstheit greift ebensowenig, wie jede andere Form von kausalem Vorgehen.

Dennoch ist die heilige Speise nicht bedingungslos. Sie schenkt sich ganz und auf einmal, freilich nach sehnsüchtigem Warten. Denn es bedarf der ganzen Vorbereitung: des Leibes und des Geistes und der ethischen Erprobung – Fionn wie Finegas müssen beide eine Überwindung bestehen, die Überwindung des vorzeitigen Genusses. Doch ist diese Vorbereitung nichts gegen die plötzliche Gegenwart der Gabe, nichts gegen ihr herrliches Erscheinen und ihre unbesieglige Dauer.

Essen als Leben: zoe, nicht nur bios. Auch die Götter essen und trinken, und mit ihnen essen und trinken heißt, in ihren Kreis aufgenommen werden. Aber was essen sie? Hier kommt eine besondere, sogar die tiefste Deutung der göttlichen Speise zum Vorschein. Denn Ambrosia und Nektar, Speise und Trank der olympischen Götter, sind ihnen vorbehalten: Sie verleihen Leben und Jugend – was dasselbe ist, Jugend ist Inbegriff von Leben. Leben aber ist nicht einfach bios, das animalische Funktionieren, sondern zoe, das unsterbliche Leben. (Die Geliebte kann zoe genannt werden, nicht aber bios.) Denn Leben ist als solches unsterblich und kann gar nicht sterben; dass es das doch tut, deutet auf eine verdorbene Frucht, die es vergiftet hat und die noch zu behandeln ist.

Daher heißt die göttliche Speise einfach Unsterblichkeit – und dazu können die Götter ausnahmsweise auch Sterbliche auszeichnend zulassen. Eine solche Ausnahme war Tantalus, ein überaus reicher König und meist als Sohn des Zeus bezeichnet; doch an ihm zeigt sich die Tragödie des Unwürdigen, die Tragödie des Verderbens der Göttergabe.

2. Das unheilige Essen: Zerstören des Gegessenen

Die griechische Überlieferung über diesen Tantalus ist eine der schrecklichsten Sagen Griechenlands; sie führt in den frevelhaften Abgrund des menschlichen Daseins, das eben nicht von sich aus schon göttlich ist. Die Teilnahme an mehreren Mählern der Götter – also die Gottwerdung durch Erhöhung zu ihrer Sippe – hob im Wahnwitz des Tantalus seine Menschlichkeit auf. Er begann sich selbst wie ein Gott zu benehmen: verteilte Nektar und Ambrosia an andere, verriet die göttlichen Geheimnisse, belog Zeus. Doch der Gipfel war die Entweihung des Mahles: Tantalus ließe seinen Sohn Pelops schlachten, braten und den Göttern als Mahl vorsetzen, um ihre Allwissenheit zu prüfen. Hier verbinden sich mehrere Frevel: der Zweifel an ihrem Allwissen, der Zweifel an ihrer göttlichen Fähigkeit zur Unterscheidung von gut und böse und ihre Versuchung zur Sünde. Hätten nämlich die Götter – unwissend, bewusstlos – gegessen, wären sie des Mordes teil-schuldig geworden. Anders: Tantalus versuchte sie ihrer Nicht-

Göttlichkeit zu überführen. Nochmals anders: Er setzte sich vermessen über sie. Gaben die Götter in ihrer Speise Leben, so gab Tantalus in der Speise den Tod.

Seine Strafe ist die Unerreichbarkeit weiterer Nahrung, also ein beständiges Sterben, das in seiner brennenden Gier nach Lebendürfen enttäuscht wird. Tantalus wird bis zum Kinn in einen Fluss gesenkt, der sich seinem quälenden Durst sofort entzieht, wenn er zu trinken versucht; über ihm locken alle mittelmeerischen Früchte: Feigen, Orangen, Äpfel, aber wenn er die Hand ausstreckt, schnellen die Zweige hoch. An der Schwelle des Lebens fortwährend sterben zu müssen ist die Strafe dafür, die Götter nach Menschenweise eingeschätzt zu haben; ist die Strafe dafür, im Essen Gemeinschaft gebrochen zu haben, so dass die Lebensspeise verdorben wurde zur Todesfrucht und der Wein in den Essig der Schuld führte – eine grauenhafte Umkehrung der ursprünglichen Heiligung durch Essen.

Die Sage von Tantalus erinnert an eine verwandte Erzählung von der unrechtmäßig und unzeitig aus Hochmut genossenen Frucht. Wie die Griechen kennen die Juden ein unheiliges Essen, das aber eine unvergleichlich höhere Strafe nach sich zog – nicht nur für die Täter, sondern für das Menschengeschlecht insgesamt. Es ist die Geschichte vom Baum, der Gut und Böse trennte, von der Erkenntnis, die über das Leben überheblich urteilte. Seitdem sind Essen und Vernichten des Gegessenen dasselbe. Essen bringt den Tod des Verzehrten statt – wie ursprünglich – die Dauer, die Erhöhung des Lebens. Simone Weil sieht zur Strafe einen unvermeidlichen Riss im Dasein: «Dies ist der große Schmerz des menschlichen Lebens, daß Schauen und Essen zwei verschiedene Tätigkeiten sind. Nur auf der anderen Seite des Himmels, in dem Lande, da wo Gott wohnt, ist beides ein und dasselbe Tun. (...) Vielleicht sind die Laster, Verderbtheiten und Verbrechen ihrem eigentlichen Wesen nach fast immer oder sogar immer Versuche, das Schöne zu essen, das zu essen, was man nur betrachten soll. Eva hat den Anfang gemacht. Wenn sie die Menschheit durch das Essen einer Frucht zugrunde gerichtet hat, so muß die Rettung in dem umgekehrten Verhalten liegen: eine Frucht zu betrachten, ohne sie zu essen.»¹⁰ Wer nunmehr isst, verdirbt das Gegessene und vernichtet es; er behält es nur, wenn er *nicht* zugreift.

3. Das Heilige essen

Die magische Aneignung von *mana*, ebenso die mythische Überlieferung zeigen: Religionen kennen ein Mahl, das gottnah macht. Schon das Essen und Trinken des Pflanzen- oder Tier-Opfers vom Opfertisch führt an die Gemeinschaft mit der Gottheit heran. (In spätmoderner Variante: Bio-Essen macht heil und ausgeglichen.)

Dass sich die Gottheit selbst verwendet für den Menschen, kennt verschiedene mythische Bilder: Das Fleisch der Gottheit wird zum Weltstoff; im Mythos gibt es die Welterschöpfung aus göttlichen Gliedern, die in der Erde aufsprössen und keimen.¹¹ Dass aber die Gottheit *sich selbst* unmittelbar zu essen gibt, gehört nicht zum gewöhnlichen Muster religiöser Ursprungserzählungen. Der Genuss der Gottheit selbst entspricht nicht mehr Nektar und Ambrosia, auch nicht mehr dem *mana* oder dem Lachs Allwissend und den Nüssen der Weisheit. Vor allem: Der Gedanke der leibhaften Gottheit ist nicht mehr magisch oder mythisch begrenzt, obwohl er davon unterlegt ist, sondern ist konkret gemeint: Gott selbst wandelt sich in Speise und Trank.

Eben das findet im Christentum statt: Mittig im Gottesdienst steht nicht nur das Hören des Wortes, das sich in Gegenwart wandelt, sondern auch das sakramentale Essen und Trinken von Fleisch und Blut des Sohnes Gottes. Das Abendmahl setzt die ursprüngliche, dann verlorene Reinheit des Genusses wieder frei. Das Bewusstsein von der inneren Logik zwischen dem Essen der verbotenen Frucht und dem wieder integren Essen Christi ist schon den Kirchenvätern deutlich: Eucharistie ist die Rückkehr ins Paradies zum Baum des Lebens, der wiederum mit dem Kreuz identisch ist. «(D)ie Feier der Eucharistie und aller Sakramente schenkt jene geistige Sinnlichkeit oder integrale Sinneserfahrung zurück, die das Paradies des ‹Anfangs› ausmacht.»¹² «In der Stiftung eines neuen (eucharistischen) ‹Weltessens› bzw. ‹Gottessens› im Erlösertod am Lebensbaum des Kreuzes wird jener Gotteshunger und jenes Gottesleben neu geschenkt, das mit dem ersten Essen vom ‹Mondbaum› verloren gegangen ist. Führt das Essen vom Mondbaum zum ‹Aufgehen der Augen› (Gen 3,7) als *Blindwerden* für die Wirklichkeit Gottes, so schenkt die Eucharistie umgekehrt das (österliche) Sehen Gottes in der Erscheinungswelt wieder, wie bei Lukas die Erzählung von den Emmausjüngern veranschaulicht.»¹³ Ein griechisches Stichiron ruft: «Sei gegrüßt, lebentragendes Kreuz, blühendes Paradies der Kirche, Holz der Unverweslichkeit, das Du uns hervorblühen liebst den Genuß der ewigen Herrlichkeit...»¹⁴

Nun könnte man die Bedeutung der Eucharistie abgeschwächt empfinden, wenn man sie «nur symbolisch» nähme. Symbol aber «ist das, was es bedeutet», so nach patristischer Entfaltung in ihrer stärksten Aussage. Symbol ist nicht nur ein Bild, das auf ein anderes hinweist, sondern es *ist* zugleich das, worauf es verweist. Es verweist auf sich selbst. Sinnliches Außen und übersinnliches Innen sind ein einziges *sym-bolon*. In dieser Wiederbegegnung von Sinnlichkeit und Geist (Sinnlichkeit und Sinn!) ist die pneumatische Wahrheit Christi in den Sakramenten Gestalt geworden.

Das heißt nicht, um einen Einwand vorwegzunehmen, dass man die sinnliche, bildliche Seite des Symbols «besitzen» könne und damit von selbst

den Sinn «habe». Daher kann man das Abendmahl nicht magisch essen, d.h. mechanisch aufnehmen. Thomas von Aquin hat die Frage, ob eine Maus, die das eucharistische Brot frisst, Gott empfängt, eindeutig verneint. Daher schützt das symbolische Verständnis (die Realpräsenz Christi in der Spannung zwischen materiellem, sinnlichem Träger und geistigem Sinn) auch vor dem Vorwurf des Kannibalismus. Denn der Gläubige schlürft ja nicht Blut und kaut nicht Fleisch, sondern er nimmt es in der sinnlichen Gestalt von Wein und Brot in seiner übersinnlichen Bedeutung auf. Bernhard von Clairvaux spricht vom *palatum cordis*, dem Gaumen des Herzens.

Erst in der Neuzeit ist die unsinnliche (letztlich unsinnige?) Teilung zwischen Wirklichkeit und Bedeutung entstanden, die etwa im klassischen Calvinismus dem eucharistischen Brot Geltung nur noch im frommen Sinn des Empfängers zuweist, also die Gegenwart Christi von der Absicht des Empfängers abhängig macht. Damit ist die sich schenkende Gegenwart Gottes unreal, unwirklich geworden: Sie wird dem menschlichen Willen unterstellt.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass die katholische und die orthodoxe, ursprünglich auch die lutherische Tradition die Realpräsenz Jesu – im entwickelten Sinn des *sym-bolon* – in Brot und Wein aufrechterhalten. Auch in der Verdunkelung des Empfängers bleibt die Wirklichkeit der Gabe. Denn: «Er wirkt und ich werde.» Brot und Wein zeigen und sind die Einheit von Wirken und Werden: Man ist, was man isst.

4. Heiliges Trinken: die nüchterne Ekstase

«Froh laßt uns kosten die nüchterne Trunkenheit des Geistes», heißt es in dem frühchristlichen Hymnus *Splendor paternae gloriae* des Ambrosius. Die Sprache der sakramentalen Symbole verfügte ursprünglich über durchschlagende Kraft. Petrus Chrysologus («Goldmund», † um 450) formulierte in Sermo 160: «Heute beginnt Christus mit den himmlischen Zeichen und verwandelt Wasser in Wein. Aber das Wasser soll in das Mysterium des Blutes verwandelt werden, und Christus soll das Gefäß seines Leibes den Trunkenen als lauterer Becher darreichen, um das Prophetenwort zu erfüllen: «Mein berauschender Kelch, wie herrlich ist er!» (Ps 23, 5)» Noch die neuzeitliche Mystik – so die spanische – ließ sich vom Geliebten in den «Weinkeller» führen: «Blut Christi, berausche mich», sagt Ignatius von Loyola unverhohlen. Die göttliche Liebe ist nicht sparsam «ausgegossen» (Röm 5,5b), sie gibt in Überfülle, über alles Begreifen hinaus.

Es gibt in asiatischen Religionen offensichtlich eine Mystik des Verschwindens: in den Tod, in das Nichts, in das All. Umfassender ist die Mystik des Ankommens: bei dem göttlichen Antlitz, das sich in Speise und Trank selbst gibt. Vielleicht ist der Gedanke berauschend, nicht mehr zu sein. Be-

rauschender ist die Verheißung nüchtrner Trunkenheit des Geistes. Man kann der gegenwärtigen Kultur nur wünschen, von ferne den Saum dieser Erfahrung zu berühren. «Rausch kommt über sie / Aus Deines Hauses Überfülle / Und tränkest sie / Im Sturzbach Deiner Seligkeit.»¹⁵

5. Hochzeitsmahl: Essen und lieben

Ein tiefer Zusammenhang schließt sich zwingend an: jener zwischen Essen und Lieben. Auch Lieben ist Einswerden; aber diese Einheit ist nicht als Unterschiedslosigkeit gedacht, sondern als Einssein von Zweien, als lebendige Spannung, und nicht als totes Eines.

Daher wird die Augenöffnung wichtig: Liebe ist nicht Sehnsucht nach Ganzheit, sondern nach bleibend erregendem Unterschied in der Ganzheit. Einswerdung heißt nicht Verschmelzung (obwohl dieser fatale Irrtum beständig wiederholt wird). Darin käme ein Egoismus des Liebens zum Vorschein, eine egomanische Besitzergreifung, sogar ein Auffressen des anderen, das nur dadurch gemildert würde, dass das eigene Ich wiederum vom anderen verzehrt wird. Aber ist gegenseitiger Kannibalismus der Höhepunkt der Liebe? Es ist offenbar, dass damit der Kern der Liebe merkwürdig empfindungslos verfehlt wird.¹⁶

Das Bild, das von dieser Irreleitung frei ist, heißt: Hochzeitsmahl der Liebenden. In den Evangelien wird mehrfach vom großen Hochzeitsmahl als Besiegelung der Gottwerdung des Menschen, der Einheit von Gott und Mensch gesprochen: In diesem Bild ist die schöpferische Einheit von Essen und Lieben, von Genießen und Bleiben aufgerufen.

Das Aufblitzen des Neuen in der Gestalt Jesu beginnt mit dem Fest aller Feste: einer Hochzeit (Joh 2, 1–11). Auf Bitten der Mutter wandelt der Gast die bäuerliche Feier in Kana ins aufblitzend Große: ins endgültige Fest von unfasslicher Fülle. Die frühe Kirche hat in dem Doppelanfang von Taufe und Weinwunder das herrliche Aufreißen des Himmels über der Erde gesehen.

Wie grämlich nehmen sich daneben die religionskritischen Verdächtigungen aus: Die Lehre Christi sei traurig und weltflüchtig. Ja, es gibt die erschütternden Stellen der Trauer Christi, die sich zum Leiden am Vergeblichen verdichtet. Aber unterfangen, durchstrahlt ist sein Dasein von dem Auftakt: Wasser wird Wein. Und diese Ouvertüre steigert sich überdies zum angekündigten Finale. Der Alltag stolpert zwar schweren Fußes und gedankenlos durch die Zeit, aber das Evangelium hat das Ziel unbeirrbar im Auge: ein Hochzeitsmahl.

So öffnet sich das dörfliche Haus zum überirdischen Festsaal. Auch der Gast öffnet sich: Plötzlich ist der Unauffällige der wirkliche Bräutigam. In

Kana wandelt er Wasser, drei Jahre später wird er Wein wandeln: in sein eigenes Blut. Es ist der letzte Trank, den er anzubieten hat, über alles Begreifen hinaus.

Aber in Kana fängt das Unbegreifliche schon an: das Atemholen, die große Freude, der strömende Reichtum. Das ist der Unterschied zwischen dem heiligen Essen und dem Essen des Heiligen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. zum Folgenden Martin P. NILSSON, *Primitive Religion*, Tübingen 1911, Kap. V: Grab- und Seelenkultus; Jean GEBSER, *Ursprung und Gegenwart* (1949), Zürich 2015; Karl KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen*. Bd. 1: Die Götter- und Menschheitsgeschichten. Zürich 1951; Mircea ELIADE, *Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, Darmstadt 1993; Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*. Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg/Basel/Wien 2002.

² Werner BERGENGRUEN hat in der Novellensammlung *Der Tod von Reval* (1949) solche Szenen dichterisch nachgezeichnet, München 2006.

³ In der Verschmelzung mit dem Totengott Osiris bewacht der altägyptische Schöpfergott Ptach, der oft selbst in Mumienbinden dargestellt wird, die königlichen Mumien.

⁴ Thomas MANN, *Joseph und seine Brüder* (1933ff), Frankfurt 1964, 564.

⁵ Vgl. Heinrich ZIMMER, *Der König mit dem Leichnam*, in: DERS., *Abenteuer und Fahrten der Seele*, Köln 1977, 210–245.

⁶ W. H. G., Art. «Mahlzeiten», in: *Der kleine Pauly* 3, 894.

⁷ James STEPHENS, *Fionn der Held und andere irische Sagen und Märchen*, übers. v. Ida Friederike GÖRRES, Freiburg 1936, 39; demnächst neu aufgelegt, Heiligenkreuz 2017.

⁸ So wird auch verfrühtes Nehmen im Sexuellen bestraft: Lügnerisch und vorschnell wird der Königssohn von der falschen Braut eingenommen, während Allerleirauh und Aschenputtel – und wie die rechten Bräute alle heißen – den Prinzen zum dreimaligen Suchen und zeitlichen Aufschub zwingen, um die wahrhaft Schöne der durchtanzten Nächte wiederzuentdecken – schneller kann und darf es nicht gehen, sonst findet er nur die Stiefschwestern.

⁹ Vgl. Josef PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (1963), Kevelaer 2012.

¹⁰ Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 171.

¹¹ Vgl. KERÉNYI, *Die Mythologie der Griechen* und ELIADE, *Die Schöpfungsmythen* (beide s. Anm. 1).

¹² Klaus W. HÄLBIG, *Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte*, München 2007, 801.

¹³ Ebd., 391.

¹⁴ Ebd., 820.

¹⁵ Responsorium des Breviers, in: Romano GUARDINI, *Heilige Zeit*, Burg Rothenfels am Main 1925, 295.

¹⁶ Vgl. Josef PIEPER, *Über die Liebe*, München 1972, 92ff.

ABSTRACT

The Holy Eating – to Eat the Holy One? To eat together is more than reloading physical energy: It is founding or conforing community. To eat together without sharing community is a kind of criminal

act. In early religions Gods are inviting humans to share their meals and drinks (e.g. nectar and ambrosia): as an expression of community with the Gods and as granted participation in eternal youth. In the Greek mythology Tantalus – who despises this offer – is punished by eternal starving; in Jewish mythology Adam and Eve – and mankind, eating the forbidden fruit – are still more severely punished. But none of these traditions speaks about a God who gives himself as a meal. Exactly that is the centre of Christian eucharist: blood and flesh as antidotum against the evil fruit of Garden Eden. «Sobria ebrietas» becomes the promise of the great wedding meal within the eschatological future. This is the difference between the holy eating and eating the Holy one Himself.

Keywords: religious symbolism – mythology – food – indulgence – eucharist

INGEBORG GABRIEL · WIEN

DAS TÄGLICHE BROT FÜR ALLE

Welternährung als Gerechtigkeitsfrage der Gegenwart

Die Bitte um das tägliche Brot und damit um die Grundlage des physischen Lebens und Überlebens war für Menschen immer und überall von existentieller Dringlichkeit. Ihr Ort im Vaterunser zeigt zudem, dass das Christentum keine Trennung von Spiritualität und Materialität, von Leben und Geist kennt. Beides ist für die menschliche Existenz in gleicher Weise notwendig und daher in das christliche Heilsverständnis einbezogen. Weder lebt der Mensch vom Brot allein, noch kann er ohne Brot leben. Eine entmaterialisierte Theologie, wie sie als Reaktion auf einen modernen Materialismus teils praktiziert wurde und wird, ist in ihrer Welt- und Lebensferne dem christlichen Glauben nicht gemäß. Jedes irdische Leben braucht Nahrung. Es braucht Lebensmittel. Der Mangel an Nahrung beeinträchtigt und zerstört letztlich die physische Existenz. Mehr noch: Er erniedrigt und demütigt Menschen. Die Frage der Welternährung, die Bitte um das tägliche Brot für alle, ist damit eine eminent ethische wie theologische Frage.

Es ist noch nicht lange her, dass der Hunger als Geißel der Menschheit in den Industriestaaten überwunden wurde. Die allermeisten Menschen haben heute hier genug Nahrung, ja es herrscht vielfach Überfluss. Die globale Situation ist jedoch eine andere, wie jeder Blick auf die Welt zeigt. In einzelnen Weltregionen (vor allem in Südostasien und dem Afrika südlich der Sahara), nischenhaft auch in anderen Weltgegenden, sind Hunger und Mangelernährung weiterhin verbreitet. Sie zu bekämpfen, liegt in der Verantwortung aller Menschen.

INGEBORG GABRIEL, geb. 1952, ist Professorin für Sozialethik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien und zur Zeit Vizepräsidentin von Iustitia et pax Europa.

1. Die «Zeichen der Zeit»: Der globale Kampf gegen Hunger

Auf unserer Erde leben gegenwärtig um die 7,5 Mrd. Menschen. Ihre Zahl wird bis zum Jahre 2050 schätzungsweise auf 9,7 Mrd. ansteigen. Dies ist die gewaltigste Bevölkerungsdynamik in der Geschichte der Menschheit. Gab es um das Jahr 1900 in etwa 1,5 Mrd. Erdenbürger, so waren es im Jahre 1950 bereits 2,5 Mrd. Seither, und das heißt in *einer* Lebensspanne, hat sich ihre Zahl nochmals verdreifacht. Dass dieses Bevölkerungswachstum vor allem in den ärmeren Ländern stattfindet, stellt diese selbst wie die Weltgemeinschaft vor gewaltige Herausforderungen. Denn es bedeutet, dass, um Hunger und Mangelernährung zu überwinden und alle mit den zum Leben notwendigen Nahrungsmitteln zu versorgen, die Nahrungsmittelproduktion überproportional zum Wachstum erhöht werden muss.

Heute leiden schätzungsweise 700 Millionen Menschen, also etwa ein Zehntel der Weltbevölkerung, an Hunger und starker Mangelernährung und werden damit zur Gruppe der extrem Armen gerechnet.¹ Sie gehen Tag für Tag hungrig zu Bett. Drei Viertel von ihnen leben in ländlichen Regionen, meist als Kleinbauern (circa 50%) und Landlose (in etwa 20%) aber auch als Nomaden (10%). Die übrigen 20% leben in den Slums der Städte.² Besonders benachteiligt sind hier wie in anderen Bereichen Frauen und Kinder, die auch kulturell bedingt einen erschwerten Zugang zu den knappen Nahrungsmitteln haben. So erzählte eine Bekannte nach der Weltfrauenkonferenz in Peking (1995), dass laut den Berichten asiatischer Frauen die Mangelernährung dadurch zustande käme, dass Frauen und Kinder erst zu Tisch gehen dürfen, nachdem die Männer gegessen haben. Diese Mangelernährung behindert die körperliche und geistige Entwicklung von Kindern, was vielfach zu lebenslangen Beeinträchtigungen führt. Verfestigt oder vertieft sie sich aufgrund einer Verschlechterung der Lebensmittelverfügbarkeit zu Hunger, ist dies für Menschen ebenso schlimm wie Folter. Dies zeigte mir die Panik in den Augen eines Jesuiten, der zur Gruppe der Dalit (der sogenannten Unberührbaren) in Südindien gehörte, als er vom Hunger in seiner Kindheit erzählte.

Die meisten Menschen in extremer Armut, die unter Hunger und Mangelernährung leiden, gehören, wie die obigen Zahlen bereits zeigen, zu jener Hälfte der Weltbevölkerung (3,8 Mrd. Menschen), die heute noch ihr tägliches Brot in landwirtschaftlichen Kleinbetrieben oder als Tagelöhner mühsam erwirtschaftet. Diese Subsistenzbauern machen in den Ländern des Südens weiterhin 60–80% der Gesamtbevölkerung aus. In den Industrieländern hingegen liegt die Anzahl der in der Landwirtschaft Tätigen inzwischen bei 1,6–5% und sinkt seit Jahrzehnten kontinuierlich.

Diese ersten globalen Zahlen signalisieren bereits ein wichtiges Grundproblem: Wiewohl 80% der extrem Armen in ländlichen Gebieten leben

und Nahrung für den Eigenbedarf, teils auch für den Export, produzieren, liegt diese kleinbäuerliche Landwirtschaft vielfach außerhalb der Wahrnehmung von nationalen Regierungen und internationalen Organisationen. Sie ist gleichsam unsichtbar und von den allgemeinen Entwicklungsbemühungen daher weitgehend ausgeschlossen. Es sind jedoch eben diese Milliarden über weite Teile der Erde verstreuten Subsistenzwirtschaften, deren Nahrungsmittelerzeugung für die Ernährung der Weltbevölkerung jetzt und in Zukunft zentral ist. Da viele Entwicklungstheorien davon ausgehen, dass die Entwicklung eines Landes durch so genannte *trickle-down* Effekte von den Industriezentren der Städte initiiert wird und von daher auf den Rest des Landes übergreift, wurde und wird die rurale Entwicklung national wie international chronisch vernachlässigt. Dies führt u.a. dazu, dass die Infrastruktur (Straßen, Schulen, Gesundheitszentren etc.) in ländlichen Regionen kaum ausgebaut wird. Diese bleiben vielmehr weitgehend sich selbst überlassen und ihre Bevölkerung ist gegenüber der Gesamtbevölkerung marginalisiert. Die *trickle-down* Theorien haben sich freilich inzwischen ebenso als falsch erwiesen wie jene Freihandelstheorien, wonach allgemeiner Wohlstand, auch jener der bäuerlichen Bevölkerungen, ohne staatliche Interventionen durch eine Intensivierung des Handels, einschließlich dem Handel mit Nahrungsmitteln, erreicht werden kann. Langsam findet jedoch hier ein Umdenken in der Theorie wie in der Praxis statt. Denn: Damit die immer größere Zahl von Erdenbürgern ernährt werden kann, braucht es eine massive Stärkung der vielen Kleinbetriebe mit Subsistenzlandwirtschaft weltweit. Damit der Hunger weltweit überwunden werden kann, müssen sie vom Rand ins Zentrum der Aufmerksamkeit der nationalen wie internationalen Politik rücken.

Auf den ersten Blick erscheint es paradox, dass Kleinbauern und Landlose, wiewohl von den Entwicklungsbemühungen weitgehend abgekoppelt, dennoch von den globalen Preisschwankungen von Grundnahrungsmitteln in den letzten Jahrzehnten unmittelbar negativ betroffen waren. Dies galt zuerst für den teils massiven Preisverfall für landwirtschaftliche Produkte in den Jahren vor der Nahrungsmittelkrise von 2007/08, der es ihnen unmöglich machte, angemessene Preise für ihre Produkte auf den lokalen Märkten zu erzielen, und daher zu wenig Überschüssen und Investitionen führte. Die starken Preisverluste hatten mehrere Ursachen: Sie waren zum einen eine Folge der Vernachlässigung des ländlichen Raums durch staatliche und internationale Akteure. Zum anderen entstanden sie durch Importe von Nahrungsmitteln aus den Industrieländern, die dort aufgrund höherer technischer Standards vor allem aber von staatlichen Subventionen billiger hergestellt werden konnten. Derartige Exporte schädigten massiv die Landwirtschaft in den Entwicklungsländern mit ihren kleinräumigen Strukturen. Diese Preisverluste waren so verheerend, dass sie vielfach zu

Selbstmordepidemien bei Bauern führten, die aufgenommene Kredite nicht mehr zurückzahlen konnten.

In den Jahren 2007/2008 und 2009/10 kam es unerwartet zu schweren Nahrungsmittelkrisen mit drastischen Preissteigerungen für Grundnahrungsmittel. So stiegen innerhalb von Monaten die Weltpreise für Weizen um etwa 90%, für Mais um 100% und für Reis sogar um 400%.³ Für diese Nahrungsmittelkrisen waren eine Reihe kurzfristiger wie langfristiger Faktoren verantwortlich. Kurzfristig waren es vor allem Klimastörungen, die in der Folge zu Reisausfuhrverboten (von China, Indien, Russland u.a.) und einem starken Rückgang von Lagerbeständen (die weltweit in Tagen gemessen werden) führten, sowie Börsenspekulationen mit Grundnahrungsmitteln. Langfristige Gründe für die Nahrungsmittelkrisen von 2007/08 waren ein starker Nachfrageanstieg aufgrund des weltweiten Bevölkerungswachstums und die erwähnte Vernachlässigung der Subsistenzlandwirtschaft in den Ländern des Südens. Dazu kamen die vom Internationalen Währungsfond aufgrund des Anstiegs der Schulden geforderten so genannten Strukturanpassungsprogramme (SAP), die meist einseitige Marktliberalisierungen für den landwirtschaftlichen Bereich vieler Entwicklungsländer vorsahen und die Importe aus Industrieländern erleichterten. Der starke Anstieg der Grundnahrungsmittel führte in vielen Ländern zu Massenprotesten. Er zog jedoch auch ein langsames Umdenken und eine stärkere Fokussierung auf die Entwicklung des ländlichen Raums nach sich, was sich längerfristig in einer höheren Produktion bemerkbar machen sollte.

Neben diesen Negativentwicklungen gab es in den letzten Jahrzehnten auch in ihren Dimensionen einmalige Erfolge im Kampf gegen Hunger und Mangelernährung, ohne die angesichts des Wachstums der Weltbevölkerung Hungerepidemien unvermeidbar wären. Da war zum einen die so genannte Grüne Revolution der 1960er und 1970er Jahre, die es ermöglichte, durch die Entwicklung verbesserter Sorten für Grundnahrungsmittel, den Bau von Bewässerungssystemen und den Einsatz chemischer Düngemittel die landwirtschaftliche Produktivität explosionsartig zu steigern. Vor allem in China gelang es so, das Bevölkerungswachstum aufzufangen und den Hunger weitgehend zu besiegen. Weitere Voraussetzungen waren eine effektive Landreform, sowie Verbesserungen in der Vorratshaltung und der Infrastruktur. Sie gaben den Kleinbauern, die immer noch etwa die Hälfte der chinesischen Bevölkerung ausmachen, die Möglichkeit, ihre Produkte auf lokalen Märkten zu verkaufen. Dies sowie die starke Industrialisierung führten dazu, dass in nur vier Jahrzehnten (1981–2011) in China etwa 500 Millionen Menschen sich aus der Armut befreien konnten. Auch in anderen Teilen Asiens gab es Erfolge im Kampf gegen Hunger und Mangelernährung, die jedoch vor allem aufgrund nicht konsequenter Landreformen weniger überzeugend ausfielen. Dennoch geht die Weltbank davon aus, dass

zwischen 2000 und 2015 weltweit 1 Mrd. Menschen der extremen Armut entkamen. Indien, in dem etwa ein Fünftel der Weltbevölkerung lebt, unternimmt gegenwärtig große Anstrengungen, um seine ländlichen Regionen zu entwickeln. Das lässt sich beispielhaft an den Verhandlungen mit der WTO (World Trade Organisation) ablesen, in denen dem Land Ende 2014 schlussendlich eine Subventionierung der nationalen Agrarwirtschaft durch eine sogenannte «Friedensklausel» zugestanden wurde.⁴ Die Organisation von Genossenschaften, die nach dem Solidaritätsprinzip arbeiten, bildet gleichfalls eine effiziente Armutsbekämpfungsstrategie für den ländlichen Raum. Dies gilt z.B. für Genossenschaften zur Gewährung von Mikrofinanzkrediten ohne formelle Sicherheiten, die Kleinbauern vor Wucherzinsen schützen.⁵ Diese leisten zudem, wie die Genossenschaften in Europa im 19. Jahrhundert (z.B. jene von Raiffeisen), einen wichtigen Beitrag zur institutionellen Erfassung und Ausbildung von Kleinbauern, und hier vor allem von Frauen (85% der Mikrokreditnehmer sind Frauen), und damit zur Überwindung der Armut im ländlichen Raum.

Die Maßnahmen der Grünen Revolution, ohne die eine auch nur halbwegs adäquate Ernährung der Weltbevölkerung heute nicht möglich wäre, zeigen jedoch aufgrund der intensiven Bewirtschaftung des Bodens zunehmend negative ökologische Folgen. Vor allem die Überbeanspruchung und Verschmutzung des Grundwassers sowie eine zunehmende Auslaugung und Versalzung von Böden sind besorgniserregend.⁶

Ein Grundproblem der Welternährung muss in der Tatsache gesehen werden, dass die großen Gewinner der Globalisierung und des Freihandels multinationale agrarische Großunternehmen sind, die ihren Sitz meist in den industrialisierten Ländern haben. Aufgrund einer hoch automatisierten landwirtschaftlichen Massenproduktion und dem Massenvertrieb von Agrarprodukten sowie hoher staatlicher Subventionen (allen voran in den USA, aber auch in der EU) können sie Agrarprodukte zu Dumpingpreisen auf den Weltmarkt bringen. Jene landwirtschaftlichen Subsistenzbetriebe, in denen ungefähr die Hälfte der Weltbevölkerung mühsam ihren Lebensunterhalt verdient und die arbeitsintensiver und generell umweltschonender arbeiten, werden durch dieses Preisdumping systematisch vom Markt verdrängt. Bäuerliche Existenzen werden so in großer Zahl gefährdet, da die Weltmarktpreise unter den lokalen Gestehungskosten liegen. Wie sollte ein Subsistenzbauer in Nepal, der einen kleinen Überschuss auf dem nächstgelegenen Markt verkaufen will, mit einem Agrarkonzern konkurrieren? Die oligopolartigen Strukturen dieses weltweiten Agrobusiness widersprechen zudem fundamental der Vorstellung, dass durch einander auf dem freien Markt konkurrierende Akteure die Produktion verbessert werden kann. So sind beispielsweise in Großbritannien 75% des Nahrungsmittelhandels in der Hand von vier Unternehmen.⁷ Die überdurchschnittliche Konzentration

on von Produktion und Vertrieb von Grundnahrungsmitteln bringt zudem ein hohes Maß an Abhängigkeit von einigen wenigen Akteuren mit sich.⁸

Eine subventionierte Massenproduktion, die das Überleben von kleinbäuerlichen Subsistenzwirtschaften erschwert, die für große Teile der Welt die wichtigste Quelle von Ernährung und damit des täglichen Brotes sind, erweist sich vor allem angesichts der Notwendigkeit einer weiteren Steigerung der Lebensmittelproduktion bis 2030 um 40% und bis 2050 um 70% als in hohem Maße unverantwortlich. Zusätzliche Brisanz gewinnt die Frage aufgrund der ökologischen Problematik. Die technisierte Landwirtschaft verursacht mehr an Umweltschäden, nicht zuletzt aufgrund des Energieverbrauchs für den Transport der Lebensmittel, und treibt so auch den Klimawandel stärker voran, der wiederum wesentlich zu Lasten der südlichen Länder und ihrer armen Bevölkerungsschichten geht. So könnte es nach Schätzungen der FAO auf dem afrikanischen Kontinent aufgrund des Klimawandels bis Ende des Jahrhunderts zu Ertragsseinbußen in der Landwirtschaft zwischen 15–30% kommen.⁹

2. Die Überwindung von Hunger und Unterernährung als ethische Aufgabe

Die knappe Analyse der Zeichen der Zeit im Hinblick auf die gegenwärtige Welternährungssituation hat bereits sichtbar gemacht, dass das tägliche Brot heute für eine wachsende Zahl von Menschen in höchst komplexen globalen Nahrungsmittelketten erzeugt wird. Jeder Blick auf die Lebensmittel, die wir tagtäglich zu uns nehmen, zeigt, wie sehr wir vor allem in den Industrieländern in ein globales Netz meist anonymen Beziehungen mit Bauern, Arbeitern, Produzenten, Händlern u.Ä.m. auf der ganzen Welt eingebunden sind. Das gilt bereits für den Kaffee, den Tee, die Fruchtsäfte, oft auch das Brot, das wir beim morgendlichen Frühstück konsumieren. Diese in der Geschichte einmaligen globalen Interdependenzen sollten uns bewusst machen, dass wir in der Tat – so die traditionelle Metapher der katholischen Sozialverkündigung – alle in einem Welt-Boot sitzen. Es besteht freilich eine zutiefst paradoxe Spannung zwischen diesem Faktum engster globaler und regionaler Vernetzungen und folglich Interdependenzen und einer tief im modernen Bewusstsein verankerten individualistischen Sicht des Menschen, wonach jede/r unabhängig und als autonomer *homo faber* seines eigenen Glückes Schmied ist.

Die intensiven globalen Vernetzungen, die *Gaudium et spes* unter dem Stichwort *socializatio* umfassend thematisiert hat (GS 4–10, bes. GS 6), stellen vor gewaltige praktische wie sozial-ethische Fragen. Wenn das «Gib uns» der Brotbitte im Sinne eines in seiner Reichweite universalen christlichen Humanismus interpretiert wird, dann wird diese vom Evangelium her ge-

forderte Reichweite unter den Bedingungen der Globalisierung gleichsam konkretisiert. Eine derartige universale Verantwortung verlangt heute strukturelle Maßnahmen, ist aber zugleich weiterhin auf das Handeln jenes Einzelnen angewiesen.

a) Sozialethische Prioritäten: Welternährung als Frage struktureller Gerechtigkeit

Wie bereits deutlich wurde, kommt den Regelungen nationaler wie internationaler Institutionen im Hinblick auf die Nahrungsmittelproduktion und -verteilung ethisch eine zentrale Bedeutung zu. Die Sozialethik als Sozialstrukturenethik ist unter den Bedingungen der Globalisierung besonders gefordert, da die Überwindung der Nahrungsmittelknappheit und die Nahrungsgerechtigkeit nur über verbesserte nationale wie internationale Strukturen, d. h. Regelungen und Gesetze, zu verwirklichen sind.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als sozialethisches Grundlagendokument der Weltgemeinschaft formuliert in Artikel 25 das «Recht auf angemessene Nahrung» als ein wesentliches soziales Grundrecht. Der Artikel wurde im «Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte» (1966/76, Art. 11) weiter konkretisiert.¹⁰ Das Recht auf Nahrung war zudem ein zentrales Ziel der sog. Millenniumsziele, die im Jahr 2000 verabschiedet wurden.¹¹ Sie wurden auf der Generalversammlung der Vereinten Nationen im September 2015 durch die *Sustainable Development Goals* ersetzt. Deren zweites Ziel ist es, den Hunger weltweit bis zum Jahre 2030 zu überwinden, die Ernährungssicherheit herzustellen und die Ernährung jener weltweit zu verbessern, die an chronischer Unterernährung leiden.¹² Als Voraussetzung dafür gilt die intensive Förderung einer nachhaltigen Landwirtschaft weltweit, vor allem von bäuerlichen Kleinbetrieben. In diesem Sinne schreibt auch Papst Franziskus in seiner 2015 veröffentlichten Enzyklika *Laudato si'*¹³, dass es eine Wirtschaft braucht, «welche die Produktionsvielfalt und die Unternehmerkreativität begünstigt.» Beinahe unerwartet nennt der Papst hier nicht zuerst industrielle Betriebe, sondern mahnt zur Unterstützung der «kleinbäuerlichen Systeme für die Erzeugung von Lebensmitteln, die weiterhin den Großteil der Weltbevölkerung ernährt, während sie einen verhältnismäßig geringen Anteil des Bodens und des Wassers braucht und weniger Abfälle produziert, sei es auf kleinen landwirtschaftlichen Flächen oder in Gärten, sei es durch Jagd, Sammeln von Waldprodukten oder kleingewerbliche Fischerei.» Gewarnt wird hier gleichfalls vor dem Übergewicht eines Agrobusiness, aufgrund dessen «die kleinen Landwirte gezwungen sind, ihr Land zu verkaufen oder ihre herkömmlichen Produktionsweisen aufzugeben.» (Alles LS 129) Die Enzyklika

fordert zudem eine «diversifizierte Landwirtschaft», sowie die Förderung armer Regionen «durch Investitionen in ländliche Infrastrukturen, in die Organisation des lokalen oder nationalen Marktes, in Bewässerungsanlagen, in die Entwicklung nachhaltiger Agrartechniken und anderes», sowie die Schaffung gemeinschaftlicher Organisationen (Genossenschaften), «welche die Interessen der kleinen Erzeuger schützen und die örtlichen Ökosysteme vor der Plünderung bewahren.» Der Text schließt seine Aufzählung der für eine nachhaltige Landwirtschaft notwendigen Maßnahmen mit dem ermutigenden Appell: «Es gibt so vieles, was man tun kann!» (LS 180).

Diese Ziele können nur durch eine gemeinwohlorientierte nationale und internationale Politik erreicht werden. Der Caritas Bericht (2014) zur Rolle der Europäischen Union für die Förderung der globalen Landwirtschaft fasst die von Seiten der EU als wichtigstem regionalen Zusammenschluss möglichen und notwendigen Maßnahmen zusammen. Sie sollen dazu beitragen, die in den EU-Beschlüssen festgelegte Priorität des Rechts auf Nahrung voranzutreiben.¹⁴ Auch dieser Bericht kommt zum Schluss, dass es vor allem eines stärkeren Fokus' auf die lokale kleinbäuerliche Landwirtschaft bedarf, die das tägliche Brot für die meisten Menschen weltweit produziert.¹⁵ Ihre nationale sowie internationale Unterstützung durch entsprechende landwirtschaftliche Förderungsprogramme, sowie eine effektive Landreform und global stabile und kostendeckende Preise für landwirtschaftliche Produkte stellen wesentliche Voraussetzungen für eine Ernährung der Weltbevölkerung in den nächsten Jahrzehnten dar. Zudem fordert der Caritas-Bericht eine grundsätzliche Neubewertung der internationalen Agrarpolitik und eine Verankerung des Rechts der Entwicklungsländer auf einen effektiven Schutz ihrer Agrarmärkte, um eine einheimische Landwirtschaft aufzubauen. Dies wäre zudem der beste Motor für deren Entwicklungsbemühungen. Von den Industrieländern verlangt eine derartige Neuausrichtung den Abbau von Agrarsubventionen an Großproduzenten und damit des Exports von subventionierten Nahrungsmitteln, was zudem den Gesetzen des freien Marktes entsprechen würde. Diese Politik einer stärkeren Regionalisierung der Nahrungsproduktion wäre aus ökologischen Gründen aufgrund des damit verbundenen niedrigeren Energieverbrauchs einer weiteren Globalisierung des Handels mit Nahrungsmitteln bei weitem vorzuziehen.

Darüber hinaus bedarf es jedoch weiterer politischer Korrekturen respektive Maßnahmenbündel in mindestens drei Bereichen: der Aussetzung der Förderung sowie Erzeugung von Biosprit, einer strengen Kontrolle des so genannten *land grabbing* sowie des Erhalts des lokalen Saatguts. Zu erstem: Biosprit wird als Treibstoff aus pflanzlichen Rohstoffen (gemischt mit Erdöl) hergestellt, die zugleich als Nahrungsmittel verwendet werden können bzw. auf Flächen angebaut werden, die der Nahrungsmittelproduktion die-

nen. Mit seiner Produktion wurde vor etwas mehr als einem Jahrzehnt in den USA, der EU sowie in Brasilien begonnen, um den Erdölverbrauch zu senken. Es gab jedoch von Anfang an einen Konflikt zwischen ökologischen und sozialen Zielen. Die ungefähr 800 Millionen Autobesitzer weltweit begannen, so könnte man pointiert sagen, mit 1,2 Mrd. Armen um dieselben Lebensmittelrohstoffe und Böden zu konkurrieren. Die Herstellung von Agrotreibstoffen führte denn auch innerhalb von nur einigen Jahren zu den beschriebenen extremen Preisanstiegen bei Mais, Weizen und Soja auf dem Weltmarkt und ging so zu Lasten der Armen, die sich das tägliche Brot nicht mehr leisten konnten. Im Zuge der Umwidmungen von großen Landflächen in Entwicklungsländern kam es zudem vielfach zu massiven Menschenrechtsverstößen und Vertreibungen. Die Umweltbelastung bei dieser Art von Produktion ist besonders hoch. Die gegenwärtig 25% der US-amerikanischen Maisproduktion, die zur Erzeugung von Biosprit verwendet werden, werden zudem unter exzessiver Verwendung von Düngemitteln hergestellt, da die Pflanzen ja nicht zum Verzehr geeignet sein müssen. Die geplante Ersetzung von 10% der fossilen Brennstoffe würde eine Widmung von 43% der landwirtschaftlichen Nutzflächen für Biosprit (in der EU wären es 38%) erforderlich machen. Dies ist – so die einhellige Meinung von Experten – angesichts der Welternährungssituation und des zu erwartenden Weltbevölkerungswachstums ethisch in keiner Weise verantwortbar.¹⁶

Zum zweiten: Um die Produktion von Treibstoff sowie die eigene Ernährung sicherzustellen, kaufen seit einigen Jahren internationale Unternehmen sowie Staaten große Landflächen in ärmeren Ländern auf. Diese als *land grabbing* bezeichnete Praxis ist gleichfalls ethisch in höchstem Maße rechenschaftspflichtig. Dies umso mehr als sie vielfach unter Vorspiegelung falscher Vorteile (Schaffung von Arbeitsplätzen und Infrastruktur) und durch die Kooperation mit korrupten Politikern und Beamten erfolgt. Auch hier kommt es nicht selten zu Vertreibungen der einheimischen Bevölkerung von ihrem Land. In jedem Fall wären derartige Landkäufe und die entsprechenden Verträge öffentlich zu machen und einem internationalen Regime zu unterstellen, damit Verschlechterungen in der Ernährungssicherheit für die lokale Bevölkerung vermieden werden können.¹⁷

Zum dritten: Als sozialetisch besonders bedenklich erweist sich die Patentierung des durch sogenannte Biotechnologien veränderten Saatguts durch internationale Konzerne. So bezog sich fast die Hälfte der 4000 Patente auf Pflanzen, die die US Behörden in den letzten Jahren gewährten, auf traditionell kultivierte Pflanzen aus Entwicklungsländern. Diese Praxis wird vielfach als «Biopiraterie» bezeichnet,¹⁸ da sie ausschließlich im Interesse der wenigen Großkonzerne ist, die sowohl als Lieferanten von Saatgut, wie von Insektiziden, Pestiziden und Kunstdünger den Markt beherrschen.¹⁹

Wichtig für die Schaffung effizienter, kostendeckender und die Bevölkerung ausreichend ernährender lokaler Landwirtschaften ist zudem die Unterscheidung zwischen kurz- und langfristiger Nahrungsmittelhilfe. Erstere stellt ein wichtiges Kriseninterventionsinstrument dar, das in Notsituationen, sei es aufgrund von Kriegen oder Klimakatastrophen, Leben rettet. Diese humanitäre Nahrungsmittelhilfe wird vor allem vom World Food Programme (WFP) der Vereinten Nationen seit vielen Jahren geleistet.²⁰ Wenig hilfreich sind hingegen Langzeithilfen, die offenkundig negative Folgen für die lokale Landwirtschaft haben.²¹

In diesen internationalen und regionalen Bemühungen (Europäische Union) sind die Kirchen als an der Basis präsente Institutionen starke Akteure. Dies zeigt sowohl der Caritas Bericht, wie auch eine Vielzahl von zivilgesellschaftlichen und kirchlichen Initiativen.²²

b) Individualethische Fundamente einer gerechten Welternährung

Die riesigen strukturellen Dimensionen, mit denen eine Welternährung für Milliarden von Menschen als Gerechtigkeitsfrage konfrontiert ist, sowie die skizzierten internationalen Bemühungen, Hunger und Mangelernährung weltweit zu überwinden, sollten die zentrale individuelle Frage nicht vergessen lassen: Was müssen Einzelne, soweit es ihnen möglich ist, tun, damit Lebensmittel für alle vorhanden sind? Was können sie beitragen, damit die Vaterunser-Bitte sich erfüllt?

In nur wenigen Jahrzehnten hat sich in den reichen Ländern eine Gesellschaft gebildet, in der materielle Güter für die meisten im Überfluss vorhanden sind. War früher der Mangel die Regel, so gibt es inzwischen vielfach ein Zuviel an materiellen Gütern, deren Konsum exzessiv beworben wird. Die weltweiten sozialen und ökologischen Folgen dieses überhitzten Konsums werden schlicht missachtet. Eine Wegwerfgesellschaft – so *Laudato si'* – schädigt jedoch sowohl die Menschenwürde jener, die zu wenig, wie jener, die mehr als genug haben. Es gibt – so bereits Paul VI. in *Populorum progressio* (1967) – neben Unterentwicklung auch eine Art von schädlicher materieller Überentwicklung (PP 19). Doch wie kann der einzelne sich einer Lebensform entziehen, die – wie längst überdeutlich – den eigenen Bedürfnissen ebenso wenig entspricht wie jenen der Anderen und der Natur? Wie lässt sich eine nachhaltigere und gerechtere Lebensweise praktizieren? Wie viel ist genug?²³ Dass es Hunger in unserer Welt gibt, ist gerade auch angesichts der Verschwendung von Lebensmitteln in unseren Gesellschaften ein Skandal.²⁴ Dies zur Kenntnis zu nehmen und damit die Gleichgültigkeit zu überwinden, kann ein erster Schritt hin zu einem Umdenken (*metanoia*) und damit auch zur langfristigen Veränderung der sozialen und

ökologischen Verhältnisse sein. Denn jedem Wandel geht notwendig eine geänderte Weltsicht voraus, die andere als materielle Werte in den Vordergrund stellt. Wie für mehr und mehr Menschen erfahrbar, ist es heute nicht mehr die Knappheit an Gütern, die uns am echten Leben hindert, sondern die Knappheit an Zeit und an sozialen Kontakten. Die Frage nach dem rechten Maß des eigenen Konsums kann dabei durchaus von Eigeninteresse geleitet sein. Denn es geht, wie bereits die antike Philosophie wusste und die neue Forschung zeigt, um wesentliche Grundlagen des menschlichen Glücks. Mehr-Haben führt über ein elementares Maß hinaus nicht zu größerer Lebensbefriedigung²⁵ und die personale Freiheit wird durch mehr Güter nicht gefördert sondern belastet. «Arm ist, wer viele Bedürfnisse hat», formulierte bereits der Hl. Basilius kontrafaktisch.²⁶ Das rechte Maß in der Verwendung der irdischen Güter stellt aber auch und vor allem eine Kardinaltugend dar, von deren Praxis die Fähigkeit zum gerechten Handeln abhängt. Zur Frage nach dem rechten Maß als universal-ethische Frage tritt für Christen und Christinnen darüber hinaus die das eigene Heil mitbestimmende Frage, wieweit es gelingt, den «Hungrigen zu essen zu geben» (Mt 25, 37). Sie bleibt angesichts der oben dargestellten Welternährungssituation von ungeminderter Relevanz. Solange Menschen vor Hunger sterben oder ihr menschliches Potential aufgrund von Mangelernährung nicht entfalten können, geht es bei Konsumententscheidungen immer auch um den Anderen, sein Recht auf Nahrung und damit auch auf Leben.

Die aus Gründen der Gerechtigkeit wie der Ökologie notwendige Umkehr verlangt nicht weniger als eine kulturelle Revolution (LS 114), die beim Einzelnen beginnen muss. Wesentlich wäre dabei vor allem, das vielfach vorhandene Motivationsdefizit und die Gleichgültigkeit zu überwinden. Welche Einstellungsänderungen braucht es, um Ungerechtigkeiten, die jeden Einzelnen in der einen oder anderen Weise verletzen, Paroli zu bieten, und neue Verhaltensweisen zu entwickeln? Es scheint, dass eine Voraussetzung dafür die Dankbarkeit für das ist, was man bereits hat. Sie erlaubt die Gier ebenso zu überwinden wie die Hybris des Alles-Haben-Müssens und fördert Werte wie Genügsamkeit, Sparsamkeit und Bescheidenheit, ja Verzicht, die in unserer Gesellschaft irgendwie abhandengekommen sind. Es geht um eine Reduktion des Konsums, die Rückfrage nach den Produktionsbedingungen jener Lebensmittel, die wir kaufen (Beispiel: Fairtrade), die Verringerung des Konsums jener Produkte, die in immer größerer Menge verwendet der Umwelt Schaden zufügen und die die Nahrungsmöglichkeiten jener verringern, die auf sie angewiesen sind. Hier wäre es durchaus sinnvoll, auch das Fasten neu zu entdecken, das neben der spirituellen immer auch eine soziale Dimension hatte, die heute um eine ökologische zu erweitern wäre. Das Fasten, das nicht zuletzt aufgrund einer modernen Weltsicht stark an Bedeutung verloren hat, könnte von Konsumabhängig-

keiten befreien wie auch das soziale Engagement für die Armen und die Achtung vor der Natur als Gabe stärken, im Wissen, dass wir durch unsere persönlichen Konsumententscheidungen und unseren Lebensstil die Welt täglich mitgestalten. Besonders das traditionelle Fleischfasten sollte angesichts der negativen Umweltfolgen der zunehmenden Fleischproduktion sowie des Fleischkonsums eine Wiederbelebung erfahren.²⁷

3. Zum Schluss

Der russische Philosoph Nicolas Berdyaev hat den eindrücklichen Satz geprägt: «Brot für mich ist eine materielle Sache, Brot für den Nächsten eine spirituelle.»²⁸ Er kehrt damit die moderne Weltsicht um, wonach jeder sein Eigeninteresse verfolgen und so sein eigener Nächster und seines Glückes Schmied sein soll. Die Sorge um das tägliche Brot ist nie nur eine materielle Sache, sondern eine elementare Frage des gemeinsamen Menschseins in seiner Bedürftigkeit wie seinem Potential und seiner Größe. Die Anstrengungen, die heute im Kampf gegen Hunger und Mangelernährung unternommen werden, sind im Blick auf die Größe des Problems und die gemeinsame menschliche Verantwortung noch immer unzureichend. Dies umso mehr als diese Bemühungen gleichsam im Wettlauf mit einer sich vertiefenden ökologischen Krise stattfinden, die die Möglichkeiten der Nahrungsmittelproduktion einzuschränken droht, was vor allem auch angesichts einer weiter wachsenden Weltbevölkerung dringend Lösungen verlangt. In dieser Situation braucht es sowohl strukturelle Maßnahmen wie auch ein profundes ethisch motiviertes Umdenken vieler Einzelner, um den Hunger, unter dem Menschen auch heute grausam leiden, zu besiegen und das tägliche Brot für alle sicher zu stellen.

ANMERKUNGEN

¹ Die Zahlen stammen aus dem Global Monitoring Report 2015/16 der Weltbank World Bank: *Development Goals in an Era of Demographic Change*, Washington 2016, der schätzt, dass es 2015 700 Millionen Menschen weltweit gab, deren tägliches Einkommen unter 1,90\$ (der neu festgesetzten Armutsgrenze, vorher 1,25\$) lag. Vgl. <http://www.worldbank.org/en/publication/global-monitoring-report.pdf> (abgerufen am 05.1.2017), xv. Dazu kritisch Thomas POGGE, *Erfolge sind auf kosmetische Mathematik zurückzuführen*, www.zeit.de/wirtschaft/2015-06/thomas-pogge-armut-bekaempfen (abgerufen am 04.01.2017).

² Vgl. Jean FEYDER, *Mordshunger. Wer profitiert vom Elend der armen Länder*, Frankfurt/M. 2010, besonders 103–194, hier 13. Trotz des etwas reißerischen deutschen Titels (französisch nüchtern: *La faim tue*) bietet das Buch einen sehr guten Überblick über Problemlage und Lösungsansätze.

³ Siehe OECD/FAO, *OECD-FAO Agricultural Outlook 2016-2025*, Paris 2016, Figure 1.14. Verfügbar unter: www.fao.org/3/a-i5778e.pdf (abgerufen am 04.01.2017).

⁴ Siehe dazu: *Bali-Abkommen: Indien und USA einigen sich*, in: Der STANDARD, 13.11.2014. Verfügbar unter: <http://derstandard.at/2000008084797/Bali-Abkommen-Indien-und-USA-einigen-sich> (abgerufen am 04.01.2017).

⁵ Vorbild ist die von Wirtschaftsprofessor und Nobelpreisträger Mohammad Yunus gegründete Grameen Bank in Bangladesh, vgl. Muhammad YUNUS – Alan JOLIS, *Grameen. Eine Bank für die Welt*, Bergisch Gladbach 1998; Muhammad YUNUS, *Social Business. Von Der Vision Zur Tat*, Bonn 2010.

⁶ Die Kritik an der Grünen Revolution richtet sich vor allem auch gegen die dadurch entstandenen Abhängigkeiten von industriellen Produkten, wie Dünger, und damit von internationalen Konzernen.

⁷ FEYDER, *Mordshunger* (s. Anm. 1), 215.

⁸ Für weiterführende Hinweise siehe die Handreichung: Susanne GURA – François MEIENBERG – Tamara LEBRECHT, *Agropoly – Wenige Konzerne beherrschen die weltweite Lebensmittelproduktion*, Bern 2014. Verfügbar unter: https://kulturstudio.files.wordpress.com/2012/11/evb_agropoly_5-11_v2.pdf (abgerufen am 04.01.2017).

⁹ FEYDER, *Mordshunger* (s. Anm. 1), 151f.

¹⁰ *Internationaler Pakt über Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte*. Verfügbar unter: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000629> (abgerufen am 03.01.2017), dazu Michael WINDFUHR, *Hunger und Menschenrechte. Für eine angemessene Ernährung*, in: *Welttrends. Zeitschrift für internationale Politik*, 20 (2012) 65–73.

¹¹ Siehe : <http://www.un.org/millenniumgoals/> (abgerufen am 03.01.2017). Die Evaluierung 2015 zeigte, dass das erste Ziel – Bekämpfung von Hunger und extremer Armut – zwar nicht erreicht wurde, es jedoch durchaus Erfolge gab. So konnte die extreme Armut von fast 50% der Bevölkerung in Entwicklungsländern (1990) auf 14% gesenkt werden; von Unterernährung waren 2015 noch 12,9% betroffen (1990 waren es 23,3%), vgl. dazu The Millennium Development Goals Report. Verfügbar unter: http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report/pdf/MDG%202015%20PR%20Key%20Facts%20Global.pdf (abgerufen am 03.01.2017).

¹² Vgl. Verfügbar unter <http://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/> (abgerufen am 04.01.2017).

¹³ Papst FRANZISKUS, *Laudato si'*. *Von der Sorge für das gemeinsame Haus*. Verfügbar unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (abgerufen am 03.01.2017).

¹⁴ CARITAS EUROPE, *The EU's Role to end hunger by 2025. A Caritas Study on the right to food with concrete recommendations towards sustainable food systems and how the EU can champion the fight against world hunger*, 2014. Verfügbar unter: http://www.caritas.eu/sites/default/files/caritas_europa_food_security_report_2014_-eu_role_to_end_hunger.pdf (abgerufen am 17.12.2016). Vgl. auch: PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE (Hg.), *Land and food*, Vatikan 2015.

¹⁵ Der Caritasbericht (siehe Anm. 14) schlägt vor, 10% der *Official Development Assistance* der EU für die Förderung der nachhaltige Landwirtschaft in Entwicklungsländern zu verwenden. Der Prozentsatz zeigt, wie niedrig die gegenwärtige Hilfe für diesen wichtigen Bereich ist. .

¹⁶ Vgl. Harald GRETHE, *Die neue Knappheit: Biomasse*, in: *Welttrends. Zeitschrift für internationale Politik* 20 (2012) 47–55.

¹⁷ Deutsche Kommission JUSTITIA ET PAX (Hg.), *Süße Früchte – gut für alle? Ländliche Entwicklung durch Selbstorganisation, Wertschöpfungsketten und soziale Standards*, Bonn 2012. Verfügbar unter: http://www.justitia-et-pax.de/jp/publikationen/pdf/guf_126.pdf (abgerufen am 4.1.2017); weiters Kerstin NOLTE – Wytske CHAMBERLAIN – Markus GIGER, *Land Matrix. International Land Deals for Agriculture. Fresh insights from the Land Matrix: Analytical Report*, Pretoria 2016.

¹⁸ Joseph STIEGLITZ, *Chancen der Globalisierung*, München 2006, 166, vgl. auch den Dokumentarfilm: *Monsanto, mit Gift und Genen* (orig. «Le monde selon Monsanto») aus 2008 (FRA/CAN/GER); Regie und Konzeption: Marie-Monique ROBIN.

¹⁹ So sind 71% des Weltnahrungsmittelmarktes in der Hand von sechs multinationalen Unternehmen (Monsanto, Dupont/Pioneer; Bayer AG, Syngenta und BASF), nach FEYDER, Mordshunger (s. Anm. 1), 267ff.

²⁰ Weiterführende Informationen zur Arbeit des WFP unter: <http://de.wfp.org/%C3%BCberwfp> (abgerufen am 04.01.2017).

²¹ Olivier DE SCHUTTER, *The right to food. Note by the Secretary-General to the members of the General Assembly of the Special Rapporteur on the right to food*, United Nations General Assembly A/66/262, August 4th 2011.

²² Vgl. z. B. Johannes PANHOFER, *Nachhaltiges Brot. Die Vorzüge kirchlicher Entwicklungshilfe am Beispiel Kenia*, in: Gunter PRÜLLER-JAGENTEFEL – Franz HELM – Hans SCHELKSHORN (Hg.), *Sehnsucht Brot. Auf dem Weg zu einer globalen Tischgemeinschaft*, Mainz 2015, 97–117, hier 108f.

²³ So auch der Titel eines Buches von Robert und Edward SKIDELSKY, *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München 2013.

²⁴ Lt. einer FAO Studie aus dem Jahr 2011 wird weltweit ein Drittel der produzierten Lebensmittel weggeworfen bzw. nicht ausreichend gut gelagert. Das entspricht etwa 1, 3 Mrd. Tonnen Lebensmittel pro Jahr. In Europa sind dies pro Kopf und Jahr etwa 95 kg Lebensmittel. Für den Handel wird der doppelte Wert (190 kg) angenommen. Siehe: Jenny GUSTAVSSON – Christel CEDERBERG – Ulf SONESSON – Robert van OTTERDIJK – Alexander MEYBECK, *Global Food Losses and Food Waste. Extent, Causes and Prevention*, Rome 2011, Chapter 3. Verfügbar unter: <http://www.fao.org/docrep/014/mb060e/mb060e00.htm> (abgerufen am 03.01.2017).

²⁵ Tim JACKSON – Wander JAGER – Sigrid STAGL, *Beyond insatiability – needs theory, consumption and sustainability*, in: Lucia REISCH – Inge ROPKE (Hg.), *The Ecological Economics of Consumption*. Cheltenham/Norhampton 2004, 96.

²⁶ BASILIUS VON CÄSAREA, *Ausgewählte Predigten*. Fünfte Predigt. Verfügbar unter: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2630-5.htm> (abgerufen am 03.01.2017).

²⁷ Vgl. Michael ROSENBERGER, *Wie viel Tier darf's sein? Die Frage ethisch korrekter Ernährung aus christlicher Sicht*, Würzburg 2016.

²⁸ «Bread for myself is a material question; bread for my neighbor is a spiritual question.» Nicolas BERDYAEV, *The Origin of Russian Communism*, Michigan 2004, 185; zit. in: Pantelis KALAZIDIS, *Othodoxy and Political Theology*, Geneva 2012, 122.

ABSTRACT

Daily bread for all. Feeding the world – a contemporary question of justice. The following article deals with a socio-ethical perspective on the plea for our daily bread in Christianity's main prayer. It starts with an overview the signs of the times in a context shaped by globalization. Hunger is still a dire reality in today's world where a growing world population competes for resources in the face of an ecological crisis. The second part then shows that these problems can be overcome a) through development efforts that give effective support to the one half of the world's population (3,8 billion) that are small scale farmers; b) by ending subsidies for food exports from highly developed countries; c) by reducing the production of «green fuel» from edible plants and put land grabbing under an international regime. These measures are in line with the demands of *Laudato si'*, the eco-encyclical of Pope Francis (2015).

Keywords: hunger – social teaching – ethics – global justice – (world) nutrition – poverty – agrobusiness

CHRISTINE LAVANT

WÄR ICH EINER DEINER AUGENÄPFEL

Wär ich einer deiner Augenäpfel
oder eines deiner Wimpernhaare
niemals gäbe ich dir Ärgernisse
und du würdest mich so gern ertragen.

Meine Seele geht jetzt auf die Suche
nach dem nächsten besten Hexenmeister
der an ihr das kleine Wunder täte
denn sie will sich gleich verzaubern lassen.

Freilich hast du schon zwei Augenäpfel
Freilich hast du alle Wimpernhaare
aber wenn sie Brot und Wasser würde –?
Brot und Wasser brauchst du alle Tage.

Noch vor jedem Verstehen ist da der Sound. Binnenreime und Assonanzen überziehen die Verse mit einem Klangnetz, so dass der fehlende Endreim der Serbischen Trochäen gar nicht auffällt. Christine Lavant schlägt die alte Unmöglichkeitensformel der Liebenden an: «Wenn ich wär'!» Und taucht mit dem Konjunktiv den Text weiter in eine musikalische Tönung: «wär», «Äpfel», «gäbe», «würde». «Ärgernisse» und «gern ertragen» nehmen in der Klangöffnung die «Haare» wieder auf. Kannte sie Stefan Georges Gedicht «Sehnsucht», in dem ein Ich «um dein aug' und haar / alle tage in sehnen leben» muss? Hatte sie das ungewöhnliche Wort «Augenäpfel» in Rilkes «Archaischer Torso Apollos» gelesen? Goethes «Zauberlehrling» mit dem «Hexenmeister» wird der Autodidaktin gewiss vertraut gewesen sein.

Die Dichterin, die den Namen ihres Heimatflusses zum Pseudonym machen sollte, wurde 1915 im Lavanttal geboren, als das jüngste von neun Kindern des invaliden Grubenmaurers Georg Thonhauser und seiner Frau

Anna, einer Flickschneiderin. Der Vater erzählte gerne «vom Gottsnamwutzl und von anderen Geistern», und die innig fromme Mutter sang mit ihren Kindern Kirchenlieder und Kärntner Volkslieder. Christine schien kaum lebensfähig, ein skrofulöses, lungenkrankes Mädchen, das zwölfjährig nach einer radikalen Röntgenbestrahlung von einer Tuberkulose geheilt werden konnte. Auch die nässende Skrofulose verschwand. Sie blieb schwächlich, von Narben an Hals und Gesicht gezeichnet. Die verhuschte kleine Außenseiterin brauchte sieben Jahre, um die dreiklassige Grundschule zu absolvieren; auf der Fensterbank aber schrieb sie Geschichten. Als ein Verlag den ersten Roman der Siebzehnjährigen ablehnte, nahm sie Tabletten und kam in die Klagenfurter «Landes-Irrenanstalt». Nach dem Tod der Eltern heiratete sie mit 24 Jahren den sechzigjährigen erfolglosen Kunstmalers Josef Habernig und hauste mit ihm hungrig in einem Zimmer. Durch Stricken gewährleistete sie den bescheidenen Lebensunterhalt: vor sich auf dem Tisch die Bücher aus der Wolfberger Leihbibliothek, die klappernden Nadeln über dem Schoß. Als ihr ein Band Rilke-Gedichte in die Hand fiel, sei ihr gewesen, als «habe man einen Brunnen geschlagen»; nach einigen epigonalen Versuchen fand sie ihren Ton. Und schrieb aus dem Lavanttal in den Echoraum der Weltliteratur hinein.

Ein Ich wendet sich an ein Du. Beinahe sezierend bezeichnet es den Körper des anderen. Einer seiner «Augenäpfel» möchte es sein, oder wenigstens ein «Wimpernhaar». Dann würde das Du mit dem Sehorgan des Ich die Welt schauen; als Wimper könnte das Ich helfen, seinen Blick zu schützen. Beide Positionen sind intim, gilt das Auge doch als Fenster der Seele. Das Ich will nicht nur anteilnehmen am Du, sondern sein Teil sein. Nur wenn das Ich im Du aufgeht, in ihm untergeht, ist es für das Du zu «ertragen». Die Verschmelzung, von der die Zeilen im Irrealis sprechen, hat aber klanglich schon begonnen (doppelter Binnenreim «einer / deiner»; die Musik der Vokale und Umlaute).

Indem sich das Ich in der zweiten Strophe nun als «Seele» auf den Weg macht zum «nächsten besten Hexenmeister» (drei Mal zischende Assonanz), der sie «verzaubern» soll, intensiviert sich die Sprachmagie. Die dritte Strophe vollbringt das «kleine Wunder» der Anverwandlung. Sie beginnt mit einer Einschränkung, die zugleich Beschwörung ist. Wie im Zauberspruch werden die Worte gedoppelt (Freilich hast du / Freilich hast du; Brot und Wasser / Brot und Wasser). Da das Du kein Auge braucht und keine Wimper, inszeniert das sprechende Ich nun eine ganz andere Metamorphose. Das leiblich vollkommene Du wird doch Hunger haben! So soll die Seele Brot und Wasser werden und sich als Grundnahrungsmittel dem Du einverleiben: «alle Tage». Eine inverse Eucharistie. Wasser und Brot aber sind nicht Brot und Wein. Das Abendmahl, das diese Zeilen versprechen, hat auch den Nachhall von Kerker. Es benennt eine Liebes- und Leibesgefängenschaft.

Und das Gedicht, das von dieser Wandlung spricht, ist das Gedächtnis eines Dramas.

Im Jahr 1950 lernte Christine Habernig, 35 Jahre alt, bei ihrer ersten Lesung den Maler Werner Berg kennen. Auch er ist verheiratet, 46 Jahre alt, Vater von fünf Kindern. Berg muss elektrisiert gewesen sein von der enigmatischen schmalen Frau, die, ganz in Schwarz mit Kopftuch, sich halb als Nonne, halb als Kräuterweiblein inszenierend, wie aus der Zeit gefallen ihre Verse las. Eine Glückskatastrophe beginnt. Der Mann, attraktiv, gesund, als Künstler arrivierte, wird zum protegierenden Freund der kranken Debütantin. Während sich Christine von ihrem Ehemann schon lange entfernt hat, fordert Werner Berg von seiner Frau Verständnis für die neue Situation. Nach vier zermürbenden Jahren überlebt Werner Berg Anfang 1955 nur knapp den Versuch einer Selbsttötung. Christine zieht sich zurück. Unter dem Eindruck der erfüllten, gefährdeten, schließlich im Verzicht beendeten Beziehung entsteht in den Jahren 1950 bis 1956 Lavants lyrisches Hauptwerk. Die Sprachzauberin hat ihre Gedichte auch als Brot bezeichnet. Wer sie liest, nimmt teil an einem Hochamt der Liebe.

Angelika Overath

ANMERKUNGEN

Die Auslegung von Angelika Overath erschien zuerst in der F.A.Z. vom 28.02.2015. © Alle Rechte vorbehalten. Frankfurter Allgemeine Zeitung GmbH, Frankfurt. Zur Verfügung gestellt vom Frankfurter Allgemeine Archiv.

Das Gedicht stammt aus: Christine LAVANT, *Werke in vier Bänden*. Band 1: *Zu Lebzeiten veröffentlichte Gedichte*, hg. von Doris MOSER und Fabjan HAFNER, Göttingen 2014, 532. Erstveröffentlichung in: *Hälfte des Herzens* (1967).

Angelika OVERATH, geb. 1957, schreibt Romane, Reportagen, Essays und Kritiken. Zuletzt erschien der Roman *Sie dreht sich um* (Luchterhand, München 2014). Sie lebt in der Schweiz.

«IN GOTTES GEDÄCHTNIS EINGESCHRIEBEN SEIN...»

Ein Gespräch mit Nora Gomringer

Die Schriftstellerin und Sprechkünstlerin Nora Gomringer war am 16. Juni 2016 zu Gast bei der Wiener Poetikdozentur «Literatur und Religion» mit dem Vortrag: *Man sieht's. Der Gott zwischen der Zeilen der Nora G.* Mit diesem Titel war das Weiß zwischen den Zeilen als möglicher Platzhalter für «Gott» angezeigt. Im Anschluss an ihren Vortrag, der um das Gedächtnis, den Namen, das Herz, das Mitgefühl und vieles andere mehr kreiste, entspann sich das folgende Gespräch mit dem Theologen Jan-Heiner Tück.

TÜCK: *Nora Gomringer, in Ihren Gedichten finden sich immer wieder Spuren, die auf die Shoah, die Auslöschung des jüdischen Lebens durch die Nationalsozialisten, verweisen. Stellvertretend möchte ich die Gedichte Die Mädchen in Bergen-Belsen¹, Wie erkläre ich² und Und es war Tag³ nennen. Was war für Sie der eigentliche Anstoß, sich mit dem Abgrund der jüdischen Leidensgeschichte, die Emmanuel Levinas einmal die «Passion der Passionen» genannt hat, näher auseinanderzusetzen – und dann Gedichte zu schreiben, die dem Geschick der Opfer einen Erinnerungsort in der Sprache geben?*

GOMRINGER: Ja, warum schreibe ich diese Gedichte. Warum schon so früh, unbeirrt und unbeirrbar, obwohl die Kritik natürlich nicht ausbleibt: Wie kann man nur? Nichts damit zu tun gehabt und schreibt, als wär's ihre Geschichte! Es ist vermessen, es ist hochmütig, es ist frech.

Sicher schreibe ich Gedichte mit dieser Thematik, um mich in meinem Fühlen zu versichern, zu kallibrieren und, ja, auch um immer weiter das Abklingen der Geschichte mit meinen Möglichkeiten aufzuhalten.

Als Zehnjährige hatte ich ein Buch als ständigen Begleiter: Eine kleine Reclam Gedichtesammlung war das. Darin fanden sich neben Texten von

NORA GOMRINGER, geb. 1980, ist Schweizerin und Deutsche, Direktorin des internationalen Künstlerhauses «Villa Concordia» in Bamberg. Zuletzt erschienen die Lyrikbände «Morbus» und «Mein Gedicht fragt nicht lange lange reloaded» sowie ein Buch mit Kurzprosa «Ich bin doch nicht hier, um Sie zu amüsieren» (alle 2015). Im selben Jahr wurde sie mit dem Ingeborg-Bachmann-Preis ausgezeichnet.

James Krüss und Franz Hohler das himmeltraurige Gedicht «Janusz Korczak und die Kinder» und auch der Text «Ladislaus und Komkarlinchen».

Diese beiden reimenden Gedichte gaben den Anstoß, um mit meiner Mutter fragend, langsam, tastend, ehrlich und ernst über die Shoah, den Krieg, unsere Familie im Krieg zu sprechen. Von da an hat der Dialog nicht aufgehört, bleibt lebhaftes Band zwischen den Generationen. Mein Großvater war Mediziner, SS-Offizier, Deserteur, entnazifizierter Arzt, ein ausgezeichneter Diagnostiker, «Storchentante» und Christ, dazu Vater von drei Kindern. Meine Großmutter mütterlicherseits eine Frau wie viele andere dieser Zeit: Politisch eher uninteressiert, nur Schneid und Stand waren wichtig. Fortkommen, Weiterkommen in der Welt, sozialer Aufstieg zählte. Wir sind sechs Enkelkinder in diesem Familienzweig. Die Unsicherheit meiner Mutter um die Taten ihres Vaters im Krieg, das fehlende Gespräch darüber in Nachkriegsdeutschland, die Fassungslosigkeit der emanzipations- und friedensbewegten Frau der 60er und 70er Jahre (meine Mutter ist Jahrgang 1941) über die Kriegsgräuere, vielleicht sogar die irrationale Frage meiner Mutter nach der eigenen Schuld haben mich umgetrieben. Ich war und bin ein Mama-Kind, bin meiner Mutter sehr verbunden, sehe die Welt in vielerlei Hinsicht durch ihre Augen. Ich glaube, das war sehr früh in mich eingepägt. Mit 11 Jahren stand ich in Auschwitz und blickte in die Vitrinen mit den Haaren, den Zähnen, den verdrehten Brillengestellen, sah die Spionlöcher in den Wänden der Krankenstation, die Holzbaracken, die Betten darin. Es war kalt, meine zwei jüngsten Brüder – damals 25 und 29 – waren dabei. Ich habe Dinge sicher etwas zu früh erfahren. Aber es hat mir dann eben auch die Welt früher erschlossen.

Das sind in der Tat außergewöhnlich frühe Prägungen. Anders als viele Kriegsenkel, die in ihren Familien das Schweigen über die dunkle Seite der Vergangenheit gewissermaßen geerbt haben, sind Sie mit der Wunde «Auschwitz» früh konfrontiert worden. Außergewöhnlich auch, dass Sie das Thema ganz konkret im Blick auf die eigene Familie angegangen sind. Das ist unbequem, bricht Tabus, ist aber – gerade für Angehörige der dritten Generation – auch wichtig, um ein reflexives Verhältnis zum Umgang mit der Vergangenheit in der eigenen Familie auszubilden. Schon in Ihrem Buch «Ich bin doch nicht hier, um Sie zu amüsieren» haben Sie öffentlich ausgesprochen, dass Ihr Großvater SS-Offizier gewesen ist und zugleich humanistisch hochgebildet war. Er konnte Latein, Griechisch und Hebräisch. Die geistige Topographie Europas, die mit den Orten Roms, Athens und Jerusalems verbunden ist, war ihm offensichtlich wichtig und vertraut. Dennoch hat er als SS-Mann genau an der Zerstörung dieser Topographie mitgewirkt. Was denken Sie über das dunkle Rätsel dieses Widerspruchs?

GOMRINGER: Ich entschuldige damit nichts, aber ich sehe Menschen auch immer als Wesen ihrer Zeit. Mein Opa hatte sein medizinisches Examen in Würzburg bestanden und bekam mit seinem Zeugnis auch seinen SS-Ausweis ausgehändigt – so wird es in der Familie erzählt. Da gab es kein deziertes Dafür, aber eben auch kein vehementes Dagegen. Die Stationen der militärischen Karriere führten dann alle in den Osten und dort gab's Schrecken, aber auch immer Glück für meinen Opa, der weg war, wenn's «arg» wurde, spontane Erschießungskommandos erfolgten etc. Meine Mutter und ich haben das in Ludwigsburg anhand seines Fahrtenbüchleins nachgeprüft und waren erleichtert, erschüttert, sehr still in diesen Tagen.

Ich kann nicht gut urteilen wegen der großen zeitlichen Distanz. Ich kann die einzelne Tat als verwerflich, aber die gesamte Haltung als «bemüht menschlich» bezeichnen. Im Krieg – so schreibt es auch Swetlana Alexijewitsch⁴, viele schreiben es so ... – verändern sich die Menschen. Und es sind Veränderungen, die kein Davor mehr zulassen. Das ist das Verheerende, die Kollektiverfahrung des Falls durch Grausamkeit. Handlungen, die Verzweiflung und Unüberlegtheit ausdrücken, am schlimmsten aber: Willkür. Allein der Grad an Erschöpfung muss an bestimmten Orten zu grässlichen Taten geführt haben. Perfide, menschenverachtende Taten passieren oft dort, wo die Menschen ihrer Basisnatur am nächsten sind: in körperlicher Not durch Auszehrung. Ich denke an die Folterungen britischer Soldaten durch japanische Militärs in Burma, wie geschildert durch autobiographischen Bericht von Eric Lomax. Auch an die schrecklichen Taten, die KZ-Gefangene einander antaten, wenn Hunger und Not sie dazu trieben, sich gegenseitig die Kappen zu stehlen, was für den Bestohlenen den sicheren Tod beim Appell bedeutete. Erst wenn Müdigkeit, Hunger, Durst und Kälte aufgefangen sind, graduiert der Mensch langsam zum Wesen. Dieses Wesen erst ist dann befähigt, sich durch Kultur auszudrücken, sich bereichern, trösten, leiten zu lassen. Erstaunlich die unter uns, die langes Leid ertragen und dabei von einer geistigen Idee, Sprache, Inspiration, ethisch-moralischem Gerüst gestützt sind. Vielleicht sind sie als «selig» zu bezeichnen. Im Wort, in der zärtlichen Geste ist das Heil immanent.

Mein Großvater war ein junger Mann, verführbar, beeindruckbar, einer, der gerne und wegen all seines Wissens «mitspielen» wollte. Eine Rolle spielen in der Gesellschaft, die uns umgibt, ist uns ja generell wichtig. Dafür werden wir ausgebildet. Sie in ihren Ausprägungen zu kritisieren, Aktionen des Widerstands zu planen und durchzuführen, das basiert auf Mut und auch politischer Weitsicht. Sophie Scholl war entsetzter über das, was sie um sich herum wahrnahm als mein Großvater. Ich habe lange nicht verstanden, dass der Krieg so kollektiv dann auch wieder nicht ist. An dem ausfransenden Ende des Krieges (vielleicht ist er als Gewebe am besten bezeichnet), an dem Du stehst, da sieht er ganz anders aus. Da sieht er so aus, wie Du ihn sehen «kannst».

Die Erschütterung, die Stille, die zwischen Ihrer Mutter und Ihnen während der Recherche in Ludwigsburg herrschte, führt mich zu einer weiteren Frage: Wie von dem sprechen, über das man nicht sprechen kann? Viele Überlebende haben ja das Paradox ins Wort gebracht, nicht angemessen sprechen, aber noch weniger einfach schweigen zu können. Welche Möglichkeiten hat das Gedicht heute, eine vom Schweigen angereicherte Sprache zu sprechen, die neben dem ausdrücklich Gesagten mitlaufend im Weiß «zwischen den Zeilen» Zeugnis ablegt?

GOMRINGER: Ein Gedicht hat eine Aura. Diese ist vielleicht wie ein Echo-raum für die spezifische, dem Wort immanente Aura zu beschreiben. Die Kumulierung von Kraft. Ein Wort in einem poetischen Kontext, umsichtig ausgewählt für die Zeile, zwischen vielen Möglichkeiten als die wesentliche erkannt, vermag durch Effekt eine Art Kettenreaktion auszulösen. Im besten Falle führt diese zu einer Art Kommunion im Geiste zwischen Leser und Autor. So zumindest strebe ich es an. Mein erstes Ziel ist nicht die unbedingte Eigenheit um der Sprache willen. Vielleicht ist mein lyrisches Lexikon deshalb die Sprache des Alltags. Ich vertraue da eben auch den Wörtern, dass sie im Kontext eines Gedichtes ihre Magie ausstrahlen. Ich habe das oft genauso erlebt.

Ein Gedicht ist – wie ein Kunstwerk der Bildenden Kunst – eine physische Sache, ist oft Druckerschwärze auf Papier oder Gesang in einem Kehlkopf. Beinahe berührbar, auf jeden Fall «in der Welt». Dieser Umstand allein zeigt einen kleinen Widerstand gegen die Welt reiner Vergeistigung auf. Materialisierung zum Widerstand gegen das Verschwinden. Finden Text oder Lied dann Verbreitung, ist gleich Anspruch geschaffen. Die Sache ist – wenigstens für eine Weile – nicht mehr wegzudenken. Ich schreibe oftmals Gedichte, um mir ein Gedächtnis über einen bestimmten Sachverhalt zu schaffen. *Memento pieces. Once they are here, they cannot be neglected without consequences.*

Der physische Körper des Gedichts – kann er «intakt» bleiben, wenn es um die Bezeugung der physischen Vernichtung von Menschen geht?

GOMRINGER: Lily Brett, die amerikanische, jüdische Autorin schreibt harte Gedichte über die Shoah.⁵ Sie beschreibt Abläufe der Tötungsmaschinerie, man hört fast die leblosen Körper aneinanderklatschen, wenn der Gabelstapler sie übereinanderwälzt, um Platz zu schaffen für noch mehr leblose Körper. Die Gedichte sind im wahrsten Sinne schmal, haben kaum Körper, bieten viele Zeilen, die nur zwei, drei Wörter kennen. Alle Wörter halten sich wie ängstliche, kraftlose Schwimmer am linken (Becken-)Rand auf, wagen sich nicht in das Ungewisse des weißen Blattes. Es könnten Haie in diesen Gewässern ihre Kreise ziehen ...

Dabei ist ihre Sprache eben so kompromisslos, schont uns nicht. Sprache und die Bilder in ihr als Zumutung. Vielleicht auch, um als Autor zu sagen: All diese Verbrechen sind nicht vergangen, nur weil sie Jahrzehnte entfernt liegen. Sie sind eingeschrieben in die Biographie der Menschheit auf dem Planeten. So etwas vergeht nicht, und dabei schreibt Brett eben nicht anklagend, sondern alle einbeziehend. Sich selbst, die Kriegsverbrecher, alle zukünftigen Generationen. Insofern sind die wenigen Worte, die die Verse bilden, vielleicht viel eher wie Kopfspringer am Rand zu verstehen, die – wenn abgesprungen – kraftvoll das Weiß durchpflügen und auf ihre eigene Kraft setzen.

Manchmal ist die mächtigste Form der Sprache der Monolog. *Ich habe das und das getan. Da! Ich hab es gesagt!* Es ist in der Welt. Diese Beichte wird nun von der Welt mit ihren Abläufen prozessiert, untergewalkt. Und Gott vergibt. Ich kann mich erinnern, dass meine Mutter und ich bei unseren Recherchen irgendwie leiser sprachen, vielleicht sogar flüsteren. Nach den Tagen im Archiv kicherten wir oft hysterisch und befreit und wir genossen das Zusammensein, egal aus welcher Motivation heraus wir nach Ludwigsburg gekommen waren. Mit Flüstern kann viel beginnen. Gedichte, die auch flüstern können, sind die besten.

Aura, Gedächtnis, Sprache, Körper ... das veranlasst mich, etwas genauer auf Ihr Gedicht Und es war Tag./ Und der Tag neigte sich⁶ zu sprechen zu kommen. Sie verwenden hier ein Stilmittel der hebräischen Sprache, das in der Bibel oft vorkommt. Ich meine das Bindewort «und» (we). Das Gedicht vollzieht das Eingedenken an das jüdische Leid so, dass es die Stationen von Deportation und Vernichtung aneinanderreihet und memoriert («und es war und es war und es war ...»). Dinge wie Leder, Koffer und Mäntel werden ebenso genannt wie Waggons und die Rampe, der menschliche Körper begegnet nur fragmentiert durch Münder, Hände und Blicke, von Wimmern, Weinen, Flüstern und Raunen ist die Rede, auch von einem müden Gebet... Aneinanderreihen und sagen, was war. Mehr nicht, das aber genau. Die parataktische Reihung neutralisiert jedes Warum, sie lässt Leerstellen und Freiräume «zwischen den Zeilen». Bemerkenswert auch, dass die Strophen des Gedichts immer kürzer werden, bis die Reihung schließlich abbricht. Die im Titel angezeigte Neigung wird im «Körper» des Gedichts selbst realisiert. Am Ende steht ein zerrüttetes Wort, das – auch typographisch – aus der Reihe fällt und dem durch die Silbe «Au» selbst ein kreatürlicher Schmerzlaut eingeschrieben ist:

Und es war ein Ruck
 Und es war wahr
 Und es war ein seltsamer Name
 Au-schw-itz

Dichtung kann die Toten vor dem zweiten Tod des Vergessens bewahren – ins Leben zurückrufen oder gar retten kann sie sie nicht. Das aber wäre vielleicht der Fluchtpunkt des Eingedenkens. Walter Benjamin jedenfalls hat einmal bemerkt: «Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, sowenig wir sie in unmittelbarer theologischer Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.»⁷ Das dürfte auch auf die Propheten anspielen, die ja die Hoffnung ausgesprochen haben, dass die Namen der Toten in das Gedächtnis Gottes eingeschrieben sind. Bei Jesaja heißt es: «Ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal, ich gebe ihnen einen Namen, der mehr wert ist als Söhne und Töchter: Einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der niemals getilgt wird.» (Jes 56, 5) Spielt diese religiöse Tiefendimension der Erinnerung für Sie eine Rolle?

GOMRINGER: Darauf kann ich sehr einfach mit Ja antworten. Einen «ewigen Namen» zu erhalten ist ein unumstrittenes Sehnsuchtsmotiv. «In Gottes Gedächtnis eingeschrieben» zu sein, wie unverdient wäre es, wie heilend. Für die Opfer der Shoah allgemein wie für jeden bereuenden Täter im Besonderen. – Die Sache mit den Namen beschäftigt mich lange. Während unsere Kultur auf eine stärkende Individualisierungsfunktion des Namens abzielt, wir Namen idolisieren, karikieren und auch Vorfahren mit ihnen wieder ins Gedächtnis rufen, gibt es ja Kulturen, in denen der Einzelne viel weniger hervorgehoben wird und die Namenskultur auch demzufolge eine andere ist.

Wir sind gemäß unserer Namen auch als Geistesgeschöpfe, quasi als «Ideen von uns» benannt. Uns kann man rufen, wenn wir im anderen Raum, am hinteren Ende des Gartens sind. Wir sind dort noch lebendig, wo die Stimme eines Lebendigen uns erreicht, wenn er uns ruft.

Am Ende meiner Vorlesung bei Ihnen habe ich 50 Namen laut ausgesprochen. Bei der Gedenkfeier um die Opfer des 11. Septembers hat man alle Namen der Verstorbenen laut vorgelesen. Das ist erschlagend. Und doch ist es «nur» eine menschliche Geste. Eine Aufzählung, fast einer Inventur auf der Negativseite gleich. Aber in dieser Geste der Erwähnung liegt auch immer eine Anrufung. Ein Bannen-Wollen des Geistes der Person, die durch die namentliche Anrufung erreicht werden soll. Schamanisch, uralte, sehnsuchtsvoll an Gott gewandt.

Dass Sie in Ihrem Wiener Vortrag die Namen der Opfer des Terror-Anschlags von Orlando einzeln genannt haben, war sehr berührend. Es wurde schlagartig deutlich, dass hinter der Nachrichten-Ziffer «50 Opfer» Menschen mit einer einmaligen Geschichte stehen. Das hat mich spontan erinnert an eine eindruckliche Begegnung mit einem 91-jährigen Shoah-Überlebenden, der hier an der Universität Wien vor kurzem gesprochen hat. Er erzählte, dass er die NS-Praktiken der Dehumanisierung nur deshalb überlebt habe, weil er in der Kindheit

die hebräischen Psalmen auswendig gelernt hatte. Während des Todesmarsches habe er im monotonen Gleichmaß der Schritte den Lobpreis Israels vor sich hin gemurmelt. Das war sein inneres Rüstzeug, mit dem er der Zerstörung draußen standhalten konnte. Seine Eltern, alle Freunde hat er in den Lagern verloren. Als er während der Rede innehielt, auf sah und leise, aber deutlich und sichtlich bewegt die Namen seiner vier ermordeten Freunde nannte, fuhr es mir durch Mark und Bein. Jeder dieser Namen hätte eine Zukunft vor sich gehabt, stattdessen: *Asche, Asche, Asche, Asche...*

In Wien haben Sie auch erzählt, dass Sie am 11. September 2001 in New York der Katastrophe so verstörend nah waren. Die Erlebnisse und auch die Wahrnehmung des Verlustes nicht nur menschlichen Lebens, sondern auch der vielen Unterlagen, Akten, Dokumente, die menschliches Leben begleiten und zum Teil bestimmen, muss Sie beim Anblick des zerstörten World Trade Centers getroffen haben. Zu Asche gewordene Menschen, menschliche Spuren und damit Spuren der Menschlichkeit.

GOMRINGER: Den 11. September 2001 und seine verheerenden Auswirkungen habe ich nur in zwei Texten explizit festgehalten. Der eine – «New York Tar»⁸ – ist der Versuch, die Situation nach dem Unglück zu beschreiben. Tastende, kleine Beobachtungen sind es, verbunden mit zwei, drei größeren Aussagen. Im Ganzen eine Fassungslosigkeit, die sich in Sinnsuche durch Sprache ausdrückt. Der andere Text ist verschwunden, wie auch die Sache, die er beschrieb. Ich bin nach den Wirren dieses Tages an einer Autoimmunkrankheit erkrankt und habe sie gut sechs Jahre herumgeschleppt, bis eine definitive Behandlung mir Ruhe gebracht hat, aber eben auch den Verlust eines wichtigen Organs. Diesen Umstand habe ich in dem Text «Souvenir» beschrieben. Als solches Souvenir hatte ich die Krankheit aus New York mitgenommen. Und mit meiner Genesung sind Text und Souvenir verschwunden. In einem Radiostück zehn Jahre nach dem 11. September 2001 habe ich mit meinem Freund und Kollegen Malte Göbel einige Eindrücke verarbeitet. Wir haben das zaghafst getan, beide – glaube ich – mit dem Staunen von zwei Kindern, die wir an diesem Tag irgendwie noch waren (21 und 23 waren wir) und auf jeden Fall wieder wurden. Ohnmächtig, mutlos, nur nach Überleben ausgerichtet, übermutig – eine seltsam wache Mischung. Kriegswirren und Fluchtsituationen nach einem Angriff kann ich sehr gut nachfühlen, Panik und Überlebensenergien, auch Verschlagenheit, um ans persönliche Ziel zu gelangen. *In love and war...* sagen sie doch immer. So ist es. Alles ist anders, Moral und Ethik aus dem Fenster, wenn Angst und Auszehrung herrschen. Nur sind unsere *war*-Szenarien natürlich auch Fußballspiele im Stadion, bei denen Panik ausbricht, Massenveranstaltungen, bei denen Menschen zerquetscht, getreten werden etc.

Imre Kertész hat im Blick auf die Anschläge vom 11. September eine abgründige Aufzeichnung hinterlassen: «Auschwitz setzt sich fort, überall, in allem. New York = Auschwitz. Wer sähe das nicht?».⁹

GOMRINGER: Wenn man Auschwitz als menschenötönde Maschinerie be- greift, muss man zustimmen. Auch der Terror tut genau dies: Er plant und löscht aus. Allerdings ist es etwas anderes, über Jahre ein Lager der Schmerzen, Erniedrigungen, des Todes zu betreiben, in dem die Angst der Opfer wie in einem widerlichen Garten gepflegt, kultiviert wird. Die «Konzentration» ist im wahrsten Sinne die Tötung der Sinne, des Verstandes, der Lebensfähig- keit. Nicht zu wissen, was kommt, an einem Morgen, einem Abend – wie in Berlin auf dem Weihnachtsmarkt – ist grässlich für die Opfer, die über- leben, die Berichterstatter und natürlich die Angehörigen, die von einem auf den anderen Moment geliebte Menschen entbehren müssen. Wer bei einem Terrorakt stirbt, ist aber oftmals einfach fort, musste nicht jahrelang leiden und sich viele Male auslöchen lassen. – Ich bete, dass Deutschland kein widerlicher Garten wird, in dem Angst wächst und gezüchtet wird von grausamen Gärtnern. Hätte ich Kinder, ich würde ihnen Toleranz und Kraft für das Miteinander und Fähigkeiten für offene Kommunikation wünschen. Und «mein Europa»: grenzenlos, inspiriert und fest verbunden.

Das Herz ist das innere Archiv eines Menschen, in dem Erinnerungen gespei- chert werden, es ist das Gewebe, wo die Fäden zusammenlaufen und der Stoff unserer Geschichten aufbewahrt wird. In Ihren Gedichten kommt das Herz immer wieder vor. Sie ringen diesem abgenutzten Grundwort immer wieder neue Facetten ab und bereichern die poetische Kardiologie um unverbrauchte Bilder. So haben Sie vom Herzen als «Kuckucksei», als «Wollknäuel», als einer «Artischocke» gesprochen, die Schicht um Schicht geschält und freigelegt werden kann, oder vom Herzland, das Eden beherbergen könnte.¹⁰ Sie haben den Topos des brennenden Herzens in Ihrem Gedicht Brandstifter¹¹ poetisch fortgeschrie- ben. Auch in Ihrem Wiener Vortrag haben Sie die «Kardiogrammatik» gestreift und einen religiösen Assoziationsraum aufgespannt: Wie im «Tabernakel» das Allerheiligste geborgen wird, so hütet das Herz das Kostbarste. Anders als das cor incurvatum in seipsum, von dem Augustinus gesprochen hat, setzt sich das lebendige Herz der Wirklichkeit immer wieder aus, ist berührbar, durch andere verwundbar, es bleibt nicht gleichgültig, sondern zeigt «Mit-Gefühl»... Wie ist es dazu gekommen, dass das Herz zu einem «Herzwort» Ihrer Dichtung geworden ist?

GOMRINGER: Anna S. starb mit Mitte zwanzig, ich war nur wenig älter. Sie war meine Freundin und Nachhilfeschülerin und ich halte seit diesen Zei- ten losen Kontakt zu ihrer Mutter, die der Tod der einzigen Tochter schwer

verwundet hat. Ich schreibe bewusst nicht getroffen oder mitgenommen... es ist eine so heftige, schwere Wunde entstanden, die offen klafft und der die Zeit lediglich eine gewisse Gewöhnung abgerungen hat. Sicher keine Akzeptanz, sicher keine Erträglichkeit. Dein Kind ist tot, ist hin. Da kommt nichts anderes, diesen Schmerz zu lindern, die Sehnsucht aufzuheben. Nicht bei Anna und ihrer Mutter.

Ich habe diesen Abschied, der ein quälender war – Annas transplantiertes Herz hat aufgegeben – fast nur aus der Ferne begleitet. Diese Ferne, meine Überlegungen zum Thema der Maschinerie des Herzens als Pumpstation und Samenkorn, als aussäbar und medizinisch einsetzbar, als Motor und Archiv, kamen zusammen bei der Behandlung des Themas mit der Sprache der Poesie. Kardiogrammatik ist eine gute Verbindung von Strenge und Determination. So lange die Herzen schlagen, bestimmen sie auch, von welcher Art die Information, die sie befördern, ergo das Blut, beschaffen ist.

Das Herz ist auch ein Topos der religiösen Sprache...

GOMRINGER: Ja, religiöse Darstellungen der Gottesmutter aber auch die von Jesus zeigen flammende Herzen. Im Mexiko, wo ich ja in den letzten Jahren immer etwas länger sein durfte, sieht man solche Abbildungen ständig. Sie sind meist sehr kitschig, aber auch tröstlich. Maria oder Jesus sehen recht verklärt drein, weisen auf ihr Herz und laden damit zur Gemeinschaft ein. Sieh hier!, dies ist mein Herz, es brennt vor Liebe zu Gott, der Welt, zu Dir. In der deutschen Sprache wimmelt es vom Herzen: herzliche Grüße, etwas auf dem Herzen haben, das Kind unterm Herzen tragen. Ich herze dich, das *emoji* des Herzens ist ständig in Gebrauch in den sozialen Netzwerken, «Herzchen» nennen wir jemanden, den wir noch freundlich, aber auch schon ein bisschen herablassend ansprechen möchten. «I ♥ NY» ist ein Meilenstein der modernen Schrift, des Slogans etc. geworden. Zarttheologisch ist doch sicher das Herz auch ein bisschen überstrapaziert als die Weichmacherzentrale der Vorstellungen von der Güte Gottes, oder?

Ich bin noch in den 80ern im Religionsunterricht gesessen und habe ganz klar erklärt bekommen, dass es *natürlich* eine Hölle gibt und der liebe Gott nicht alles vergibt und vergisst. Also Obacht hieß das. Als wir das allerdings dem Pfarrer erzählten, tauchte die Lehrerin nie mehr auf. Ich nehme an, man hat sie gefeuert...

Ich denke aber oft: Schade, dass sie weg war. Wie können wir uns erdreisten, zu denken, wir wüssten, was die Absicht unseres Schöpfers war? Die Bibel – das wissen wir doch – ist eine Geschichtensammlung, entstanden als alle Protagonisten längst verschwunden waren, gebündelt und herausgegeben, als es schon wahre editorische Absichten gab. Die Bibel ist kein natürliches Werk. Sie ist vortrefflich gemachtes Wort. Es ist schon so: Hat

man einen Herzschlag, schlägt er auch auf einen ein. Man kann sich nicht wehren. Wer depressiv ist und einen Todeswunsch kennt, der verzweifelt manchmal regelrecht daran.

Wer ein Herz hat, ist verwundbar. Und indem Gott, wie die Bibel erzählt, die Geschichte der Menschen zu seiner Herzensangelegenheit macht, geht er ein Risiko ein, keine Frage. Im Psalter wird die ganze Palette der menschlichen Lebenswirklichkeit vor diesen Gott getragen: Jubel, Lobpreis und Dank, aber auch Seufzen, Bitten und Klagen! Gott, der Gerechte, wird angefleht, dass er die Frevler doch endlich zur Rechenschaft ziehe – und Gott, der Barmherzige, dass er die Schuld noch einmal verzeihe. Im Attribut der Barmherzigkeit (lat. misericordia) wird der Abgrund der menschlichen Misere mit dem Herz Gottes in Verbindung gebracht. Das Wunder, dass der Herr das Elend seines Volkes gesehen hat, hat Origenes von der passio caritatis, der Leidenschaft der Liebe Gottes, sprechen lassen. Im Blick auf die Passion des Sohnes hat der Alexandriner das philosophische Attribut der Apathie umgeschrieben und den Satz notiert: Ipse pater non est impassibilis¹² – selbst der Vater ist nicht unberührbar, nicht unverwundbar. Sichtbarer Ausdruck dieser Barmherzigkeit ist das durchbohrte Herz des Gekreuzigten – und damit bin ich zurück bei Ihren Gedichten. Sie haben einmal auf die Seitenwunde Christi angespielt und vom Gekreuzigten als einem «Kummerkasten aus Holz mit Schlitz»¹³ gesprochen. Das ist eine verstörend treffende Wendung, die ins Zentrum der theologischen Kardiogrammatik zielt: Das aufgeschlitzte Herz als Resonanzraum für alles das, was uns bewegt. Auch in Gedichten wird die ganze Lebenswirklichkeit des Menschen in Sprache gebracht und manchmal vielleicht auch vor ein Du getragen, bei dem all unser Kummer aufgehoben wäre... Gibt es für Sie Verbindungslinien zwischen Gedicht und Gebet?

GOMRINGER: Ich denke, sie sind Geschwister. Nicht umsonst tragen viele Gedichte den Titel «Gebet». Das Beten ist neben der Aussicht auf die Auferstehung das schönste Geschenk Gottes an uns. Nach egal wieviel Jahren Schweigen und Verfehlen dürfen wir einfach die Stimme heben und das Schwere hervorseufzen oder uns von Herzen freuen und danken. Da ist ein Ohr. Daran will ich glauben. Über die sozialen Netzwerke bin ich recht gut verbunden mit ein paar politisch aktiven Vertretern der LBGQ Szene in Deutschland und werde durch sie und ihre Nachrichten für eine andere Sicht und Nuancen in der Sprache sensibilisiert. Gott, ein geschlechtsloses und damit jedes Geschlecht besitzendes Wesen. Die Heilsv Verkündung Jesu ist so Nachricht aus einem Reich geführt von einem Mann-Frau-Alles-Wesen. Ich mag das. Zu so einem Wesen kann ich beten. Es hat viel erlebt und erfahren in seinen Häuten. Letzthin stand ich im Petersdom in Rom und sah wieder einmal die Pietá und zum ersten Mal in meinem Leben hat

mich ihr Anblick nicht besonders berührt. Zart und weiß und weit weg sah sie aus. Ich musste die ganze Zeit an weiße Schokoladen-Kuvertüre denken. Und an die unzähligen Bilder klagender Mütter in diesen Zeiten, in denen Flüchtlinge an die Strände Europas gespült werden. Viele tot und eben auch viele Kinder tot und in den Armen ihrer Eltern. Diese Bilder wandern um die Welt. Die Pietà ist allgegenwärtig, als wären wir im Krieg. Diese Opfer sind menschengewordenes Gebet, unser Flehen. Die Pietà ist manifestiertes Gebet. Und ich war erschrocken, dass ich sie als solches erkannt habe. Ich vermeine, so meiner eigenen Ignoranz gegenwärtig geworden zu sein. Darüber lässt sich dichten, doch zunächst beten.

ANMERKUNGEN

¹ Nora GOMRINGER, *Morbus*. Mit Illustrationen von Reimar Limmer, Dresden – Leipzig 2015, 52

² DIES., *Mein Gedicht fragt nicht lange reloaded*, Dresden – Leipzig 2015, 146f; DIES., *Ich bin doch nicht hier, um Sie zu amüsieren*, Dresden – Leipzig 2015, 129f.

³ DIES., *Mein Gedicht fragt nicht lange* (s. Anm. 2), 70; vgl. auch die Gedichte *Ende*, (ebd. 71) und *Wir hätten nicht mitgemacht* (ebd. 148f).

⁴ Vgl. Swetlana ALEXIJEWITSCH, *Der Krieg hat kein weibliches Gesicht*. Erweiterte und aktualisierte Neuauflage. Übersetzt von Ganna-Maria Braungardt, Berlin – München 2013.

⁵ Vgl. Lily BRETZ, *Auschwitz Poems – Englisch. Deutsch. Übertragen von Silvia Morawetz*. Mit Illustrationen von David Rankin, Frankfurt/M. 2004.

⁶ GOMRINGER, *Ich bin doch nicht hier, um Sie zu amüsieren* (s. Anm. 2), 129f.

⁷ Walter BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* V/1, Frankfurt/M. 1983, 589.

⁸ Vgl. Nora GOMRINGER, *New York Tar*, in: DIES., *Mein Gedicht fragt nicht lange* (s. Anm. 2), 109f.

⁹ Imre KERTÉSZ, *Letzte Einkehr*, Hamburg 2015, 45.

¹⁰ Vgl. GOMRINGER, *Mein Gedicht fragt nicht lange* (s. Anm. 2). Siehe darin etwa die Gedichte: *Kardiogrammatik* (37), *Das Herz* (164), *Für Anna* (171), *Herzfutter* (189f.), *Erklärung* (217), *Herztöne* (310). Vgl. auch *Die Herz-Lungen-Maschine antwortet*, in: DIES., *Morbus* (s. Anm. 1), 32.

¹¹ GOMRINGER, *Mein Gedicht fragt nicht lange* (s. Anm. 2), 176: *Brandstifter*.

¹² ORIGENES, *Hom. in Ez.* IV, 6 (= SC 352, ed. M. Borret), Paris 1989, 228f. – Zur Deutung vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i.Br. 2016, 182–185.

¹³ Nora GOMRINGER, *Man sieht's*, in: *Alltag*, hg. von Raoul Schrott und Jo Lendle = Akzente 63 (1/2016) 95. – Eine gekürzte Version des Gesprächs erschien im Januar 2017 in der Neuen Zürcher Zeitung.

ABSTRACT

A Conversation with the Author Nora Gomringer. The German writer and speech artist Nora Gomringer discusses themes of her work with theologian Jan-Heiner Tück, such as compassion, the metaphor of the heart, memory, the significance of names, but also central events of her biography. The dialogue attempts to deepen the mutual understanding between theology and literary sciences, between believers and writers.

Keywords: Nora Gomringer – poetry – literature & theology

THOMAS SÖDING · BOCHUM

EHE AUS LIEBE

Der Ansatz des Kolosser- und Epheserbriefes

Alte Liebe

Wenn das mein Nächster
Ist den ich lieben soll
Wie mich selbst: kein
Problem mit dir
Keiner sonst
So nah

Gabriele Wöhrmann

Die neutestamentlichen Briefe an die Kolosser und Epheser, die von der Exegese meist einer Paulusschule zugerechnet werden, lösen in modernen Gesellschaften Empörung aus, weil sie die Unterordnung der Ehefrau unter ihren Mann lehren (Kol 3,18; Eph 5,22). Sie können aber auch Erstaunen auslösen, weil sie – soweit die Quellen sprechen – als erste Texte die Ehemänner auffordern, ihre Frauen zu *lieben* und dabei den in der Bibel denkbar stärksten Begriff der Agape verwenden (Kol 3,19; Eph 5,25). Für die katholische und die orthodoxe Kirche ist der Epheserbrief ein wichtiges Argument, um die Sakramentalität der Ehe zu begründen, weil die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau, die mit der Schöpfungsgeschichte eingespielt wird (Gen 2,24), auf das Geheimnis der Liebe Christi zur Kirche gedeutet wird, zumal die Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung, die lange Zeit der Standardtext im Westen war, das griechische *Mysterion* mit *sacramentum* übersetzt (Eph 5,31f). Diese prominente Rezeption wird jedoch von der historisch-kritischen Exegese (ursprünglich evangelischer Provenienz) als Projektion betrachtet. Deshalb bündeln sich in der Lektüre der Briefpassagen grundlegende Fragen der Schrifthermeneutik mit der Suche nach einer Theologie der Liebe, die nicht nur schriftgemäß, sondern auch aktuell und relevant sein will, weil sie heute gelebt werden soll.¹

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

1. Lektüren der Bibel

Allen Kirchen gilt – in verschiedenen Formen – die Bibel als Kanon: als Richtschnur ihrer Lehre und Praxis. Nicht nur in der Verkündigung Gottes, auch in der Anthropologie und Ethik werden weitreichende Folgerungen aus dem gezogen, «was geschrieben steht». Teils wird es als Norm betrachtet, an der alles Reden, Denken, Fühlen und Handeln zu messen sei, teils als Weichenstellung, eine bestimmte Richtung der Liturgie, der Katechese und der Diakonie einzuschlagen. Wegen der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34 parr.) gehört die Ethik zum Orientierungssinn der Bibel. Allerdings ist die Autorität der Bibel an dieser Stelle besonders prekär, weil sich die Ethik direkt auf das reale Leben der Menschen bezieht, für die und von denen die alt- und neutestamentlichen Schriften geschrieben und gesammelt worden sind. Würden sie sich nicht auf die alltäglichen Lebensverhältnisse einlassen, hingen sie in der Luft. In dem Maße, wie sie konkret werden, zeigt sich aber ihre Kontingenz. Sie steht nicht prinzipiell der kanonischen Geltung entgegen; denn «Gott spricht durch Menschen nach der Art von Menschen, weil er, so redend, uns sucht» (Augustinus, *de civitate Dei* XVII 6,2).² Aber sie verlangt eine hermeneutische Differenzierung, deren Kriterien transparent sein müssen.³

Diese Kriterien sind allerdings strittig. In fundamentalistischen Systemen werden sie als überflüssig betrachtet, weil der Buchstabe klar sei. Diese Denkverweigerung löst aber weder den Wahrheitsanspruch der «Heiligen Schrift» ein, die auf kreative Interpretation aus ist, noch kann sie die Widersprüchlichkeit biblischer Weisungen überspielen, die sich nicht nur zwischen, sondern vielfach auch in den Testamenten zeigen, z.B. in den Spannungen zwischen alttestamentlicher Polygamie und neutestamentlicher Monogamie, zwischen Zölibat und Ehe, zwischen Scheidungsverbot und Konzessionen einer Trennung mit Wiederverheiratung.

In der wissenschaftlichen Exegese ist die historische Kontextualisierung entscheidend. Sie erlaubt nicht nur, die Bibel als historische Quelle zu lesen, sondern auch ihren theologischen Anspruch unter den Bedingungen ihrer Genese zu rekonstruieren und diese Korrelation für eine Aktualisierung zu nutzen. So müssen dort, wo Ehe und Familie, Sexualität und Nächstenliebe im Licht der Bibel betrachtet werden die kulturellen Geschlechterverhältnisse und die sozialen Organisationsformen antiker Gesellschaften ebenso analytisch und interpretatorisch zur Geltung gebracht werden wie psychologische Faktoren⁴ und soziale Entwicklungen.⁵ Eine solche Historisierung der Heiligen Schrift ist die Voraussetzung einer differenzierten Hermeneutik, die im wissenschaftlichen Gespräch Bestand haben kann. Sie ist aber noch keine Antwort auf die Geltungsfrage.

Der populäre Ansatz, Zeitbedingtes von ewig Gültigem zu unterscheiden, führt nicht weiter, weil sein sublimer Platonismus – abgesehen von überschaubaren Halbwertzeiten der meisten Werturteile – nicht einholt, dass die ganze Bibel zeitbedingt ist, weil sich die «Ewigkeit», wenn es sie gibt, Menschen nur in zeitlicher Brechung erschließt (1Kor 13, 12).

Etwas anderes ist es, (mit einem Begriff aus der katholischen Ökumene) nach einer «Hierarchie der Wahrheiten» (Vat. II, Unitatis redintegratio 11) zu suchen, die das spezifische Gewicht biblischer Aussagen ermessen lässt. Wie das geschehen soll, ist allerdings gleichfalls strittig. Der Zeitgeschmack ändert sich zu rasch, als dass er ein sicheres Urteil begründete. Klassisch werden zwei Wege gebahnt. Oft wird mit einer «Mitte der Schrift» und einem «Kanon im Kanon» operiert – aber beides mit schweren Kollateralschäden an der Einheit der Schrift und meist klar konfessionalistischen Optionen, die im übrigen oft auf eine theologische Relativierung der Ethik hinauslaufen.

Zwei andere Wege scheinen aussichtsreicher. Der eine setzt beim Stellenwert bestimmter Aussagen in der Bibel selbst an. In den syntaktischen, semantischen und pragmatischen Netzwerken der biblischen Texte werden nicht nur Zusammenhänge gestiftet, sondern auch Unterschiede gemacht. Kriterien sind die theologischen Bezüge, die im Text selbst hergestellt, die intertextuellen Referenzen, die konfiguriert, und die innerbiblischen Resonanzen, die erzeugt werden. Für die Ethik ist dreierlei charakteristisch: dass sie im Neuen Testament (erstens) nie als Voraussetzung, sondern immer als Konsequenz dessen angesprochen wird, was als Heilshandeln Gottes verkündet wird; dass sie (zweitens) im Liebesgebot einen genuinen Parameter hat und dass (drittens) Ehe und Sexualität zwar als ausgesprochen wichtig angesehen werden, was die Prominenz des Themas in verschiedenen Schriften spiegelt, aber nicht zu den letzten, sondern den vorletzten Dingen gezählt werden, was einerseits die Relativierung der Familie im Nachfolgeruf und andererseits die Aussage Jesu erklärt, im Himmel werde nicht geheiratet (Mk 12, 18–27 parr.). Entscheidend ist immer die theozentrische Perspektive: wie ein Text zu seiner Zeit an seinem Ort die Ohren für das lebendige Wort Gottes öffnet und welche Antwort er in der Gemeinschaft des Gottesvolkes gibt, so dass neue Resonanzen entstehen.⁶

Der zweite Weg ist die Prüfung der Bibeltexe im Lichte der Vernunft. Sie richtet sich auf die Kohärenz und Konsistenz der biblischen Aussagen, handele es sich um Erzählungen oder Reflexionen, um Gebete oder Gebote, um Warnungen oder Ermunterungen. Das Vernunftprinzip erlaubt es aber auch, Erfahrungen und Einsichten in die Schrifthermeneutik einzubeziehen, die sich nicht aus der Bibel ableiten lassen, sondern aus der Entwicklung von Kultur und Wissenschaft, Recht und Politik. Theologisch setzt dies voraus, das Schriftprinzip, werde es evangelisch oder katholisch moduliert,

nicht biblizistisch zu verstehen, sondern offenbarungsgeschichtlich zu kontextualisieren. Im Bereich der Ethik ist die Öffnung des Schriftprinzips besonders wichtig, weil die Einsichten aus der Medizin, der Psychologie und den Human- wie den Sozialwissenschaften von grundlegender Bedeutung sind, heutige, aber auch traditionelle Lebensweisen zu verstehen und ethische Aussagen – seien sie deskriptiv oder normativ – zu treffen, die relevant sind. Allerdings fragt sich, was in einem solchen Rahmen aktueller Wissenschaft und Kultur überhaupt noch aus einer Orientierung an der Schrift erwartet werden kann. Eine theologische Antwort kann mit Rekurs auf die Offenbarung gegeben werden, zu deren menschlicher Reflexion auch die Integration der Ethik in den Glauben gehört. Die Vermittlung dieser Rekonstruktion in das aktuelle Gespräch setzt in erster Linie voraus, positiv darzulegen, welche Sinnhorizonte sich durch die biblische Theologie dem menschlichen Leben öffnen. Im Kern ist dies die christologische Unterscheidung und Verbindung von Schöpfung und Erlösung, Jenseits und Diesseits, himmlischer Seligkeit und irdischem Glück.

Außerhalb der Kirche hat die Bibel eine kulturelle Bedeutung mit weitreichenden Folgen, die desto stärker wirken, je weniger sie transparent gemacht werden. Deshalb braucht die Kulturgeschichte die Exegese, die über die Entstehungsbedingungen, die Geltungsansprüche und die Interpretationsmöglichkeiten der Bibel aufklärt, während umgekehrt die Exegese nur durch die Partizipation am wissenschaftlichen Diskurs ihre theologische Relevanz generieren kann. Die Ethik ist jenes Beobachtungsfeld, auf dem von Anfang an die Schnittstellen zur Philosophie und Kultur breit sind, weil die Bibel nicht mit dem Anspruch antritt, eine Sondermoral zu lehren, sondern Moralität überhaupt in spezifischer Prägung zur Geltung zu bringen.

2. Spielräume der Liebe

Die Sprache der Liebe ist im Neuen Testament hoch ambitioniert.⁷ Auf Deutsch und Hebräisch (*ahab*) kann das Wort «Liebe» alles Mögliche bedeuten, vom Hobby bis zur Gottesliebe, Sexualität mittendrin. Der Kontext bestimmt die Bedeutung; semantische Unschärfen bleiben.

Das Griechische differenziert hingegen terminologisch zwischen verschiedenen Typen der Liebe.⁸ Es kennt die Freundschaft, *philia*, und die Elternsorge, *storgé*. Vor allem kennt es den *eros* und seit der Septuaginta, der griechischen Bibelübersetzung, auch die *agape*. Der *Eros* ist das Hingerissensein vom Wahren, Guten und Schönen; das sexuelle Begehren ist keineswegs die einzige, aber eine der prägnanten Ausdrucksformen. Der *Eros* entspringt in der Erfahrung des eigenen Mangels und drängt zu einer Erfüllung, die im Augenblick ihrer Realisierung melancholisch wird, wie

Ernst Bloch analysiert hat.⁹ Die Agape, in der profanen Gräzität tief im Schatten stoischer Tugendlehre, wird durch die griechische Bibel zu einem theologischen Hauptwort, das im Kern die Liebe Gottes zu seinem Volk und zu einzelnen Menschen meint, in diesem Rahmen aber auch die Antwort einzelner wie des ganzen Volkes, die im Bekenntnis des einen Gottes kulminiert (Dtn 6,4f), und in deren ethischer Entsprechung, der Liebe zum Nächsten (Lev 19,18), die auf die Fremden ausstrahlt (Lev 19,34). Das Neue Testament ist von dieser Sprache und Theologie der Liebe geprägt; die frühen Gläubigen brechen auf, die Agape zu popularisieren, indem die Heiden durch Verkündigung und Beispiel entdecken sollen, dass sie immer schon von Gott geliebt sind, so dass sie jetzt ihrerseits den einzig wahren, den lebendigen und heiligen Gott lieben können und dieser Liebe in einer Ethik entsprechen, die ihnen nicht fremd ist, sondern das realisiert, was ihnen ihr Schöpfer ins Herz gelegt hat.¹⁰

Die Theologie der Agape ruft wegen der sprachlichen Differenzierungen die Frage hervor, die vom deutschen und hebräischen Sprachgebrauch zugedeckt werden könnte: ob es eine Einheit der Liebe gibt, die in den vielfältigen Formen jeweils als Liebe erkannt werden kann, oder ob tiefe, letztlich unüberbrückbare Gegensätze zwischen Eros und Agape herrschen. Von der Antwort hängt das Verhältnis von Theologie und Anthropologie ab.

Der protestantische Theologe Anders Nygren hat den Gegensatz von Eros und Agape betont.¹¹ Er fußt auf dem Gegensatz von Gottes- und Selbstliebe und scheint deshalb mit einem Altruismus kompatibel, der das Subjekt, das zur Liebe bestimmt ist resp. sich gerufen weiß, nur als Adressat eines Imperativs bedenkt¹², nicht aber als Referenz eines Gebotes, das originär lautet: «Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*», oder in der Interpretation Martin Bubers, die auf Hermann Cohen und Leo Baeck zurückgeht: «Er ist wie du».¹³

Die strukturelle Diastase zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe lässt sich philosophisch durch ein Altruismuskonzept überwinden, das dem Ich sein Gesicht in den Augen des anderen gibt *et vice versa*¹⁴; die strukturelle Diastase zwischen Selbst- und Gottesliebe lässt sich schöpfungstheologisch mit einer Anthropologie der Gottebenbildlichkeit und soteriologisch mit einer Christologie der Geschwisterlichkeit Jesu überwinden.¹⁵

Es bleibt aber die Frage nach dem Verhältnis jener Liebe, die von Gott geschenkt wird, so dass sie aus dem Vollen schöpfen kann, und jenem Begehren, das aus dem Mangel resultiert und eine Befriedigung der Lust sucht: Zu begehren und begehrt zu werden, psychisch und physisch, gilt in vielen Theologien als Ausbund der Sünde. Aber Sehnsucht und Gier bleiben zu unterscheiden. Das 9. und 10. Gebot («Du sollst nicht begehren...»), von dem her Paulus das Unwesen der Sünde begreift (Röm 7,7), beschreibt eine Übergriffigkeit, die sich keineswegs nur, aber besonders oft im Sexuellen

zeigt, ist aber nicht gleichbedeutend mit dem Wunsch, lieben zu können und geliebt zu werden oder wenigstens Anerkennung zu finden und zu zollen.

In der Sprache der Bibel zeigt sich die Tendenz, von der Agape her, mit der Gott die Herzen der Menschen erfüllt, möglichst weite Bereiche menschlichen Lebens zu erfüllen. Das Hohelied der Liebe 1Kor 13 setzt ein starkes Signal. Der Kolosser- und mehr noch der Epheserbrief beziehen die Ehe mit ein. Das ist ebenso konsequent wie neu, weil einerseits die von Jesus wie von Paulus unterstrichene Wahlfreiheit zwischen Ehe und Ehelosigkeit, für die das persönliche Charisma entscheidend sein soll, jede noch so sublimen Form von Zwangsheirat, wie sie in der Antike nicht selten war, konterkariert, andererseits aber die Nächstenliebe bislang nicht *expressis verbis* auf die Ehe bezogen war und diese bei Paulus (in 1Kor 7) eher als Mittel gegen Unzucht denn als Liebesverhältnis beschrieben worden war, so wie auch die Jesustradition zwar den lebenslangen Bund der Ehe, aber nicht ausdrücklich die Liebe der Eheleute fordert (Mk 10,2–12 parr.).

3. Formen der Ehe

Sowohl im Kolosser- als auch im Epheserbrief begegnen die Ausführungen über die Unterordnung der Frau und die Liebe des Mannes im Kontext von – seit Martin Luther¹⁶ so genannten – «Haustafeln», die verschiedene Beziehungen innerhalb eines antiken Hauses regeln, jeweils reziprok: nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern auch zwischen Eltern und Kindern, Herren und Sklaven. Der Ordnungsgedanke dominiert. Das Haus, der *oikos*, ist die Keimzelle der antiken Gesellschaft. Er soll stabilisiert werden. Allein das zeigt das starke Interesse des im Aufbruch begriffenen Christentums an den sozialen Organismen, die, so das theologische Programm, nicht zerstört, sondern, solange die Zeit währt, mit christlichem Leben erfüllt werden sollen. Von der kritischen Bibelforschung wird dieses Interesse teils als Verbürgerlichung des Christentums diffamiert, aber vor dem Hintergrund von Geschichtsbildern, die mit klischeehaften Entgegensetzungen von Jesus und Kirche arbeiten, die Dialektik der urchristlichen Eschatologie unterschätzen und die familienkritischen Aussagen Jesu nicht in ein Verhältnis zu den familienfreundlichen setzen können, obwohl beide in denselben Evangelien begegnen. Die Welt der großen Politik ist den ersten Christenmenschen vorerst verstellt. Aber sie wären auf dem Marsch in eine Sekte, würden sie sich nur mit dem Sonntag, nicht auch mit dem Alltag beschäftigen, mit der Arbeit und der Familie.

Desto wichtiger ist die Frage, wie dieses Gestaltungsinteresse aussieht, speziell im Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe. Einerseits hilft die

Religions- und Kulturgeschichte, das Profil abzuzeichnen, andererseits geben die Texte selbst klare Fingerzeige, wie sie in ihrem historischen Kontext gelesen werden wollen.

Das Bild der Texte. Der (ältere) Kolosserbrief (Kol 3, 18–4, 1) formuliert kürzer, immer zuerst beim als schwächer geltenden Glied ansetzend, dann zum als stärker geltenden führend. So steht die Forderung an die Frauen, sich ihren Männern unterzuordnen (bis ins 20. Jh. hinein hieß es in den Lutherbibeln, die Frau solle ihrem Manne «untertan» sein, entsprechend der Vulgata: *subdita*), vor der Forderung an die Männer, ihre Frauen zu lieben (Kol 3, 18f). Die Gehorsamspflicht wird christologisch begründet: «wie es sich gebührt im Herrn» (Kol 3, 18) und durch diesen Zusatz nicht eingeschränkt, sondern untermauert. Das Liebesgebot an die Männer wird mit der Mahnung weitergeführt, gegen ihre Frauen nicht bitter zu sein, was nicht unbedingt auf die Tugend großzügigen Verzeihens gedeutet werden muss, sondern zuerst den Verzicht auf häusliche Gewalt bedeuten könnte, die früher nicht nur, wie leider auch heute noch, vielfach an der Tagesordnung war, sondern auch gesellschaftlich sanktioniert wurde.¹⁷

Der Epheserbrief ist erheblich ausführlicher als der Kolosserbrief, insbesondere in der Beschreibung der Geschlechterverhältnisse (Eph 5, 21–38). Erstens steht vor der Differenzierung die Mahnung an beide Eheleute, einander wechselseitig unterzuordnen «in der Furcht Christi» (Eph 5, 21). Zweitens wird die Frau in eineinhalb (Eph 5, 22ff. 32b), der Mann aber in fünf-einhalb Sätzen angesprochen (Eph 5, 25–32a) – weil er sehr viel mehr bewirken kann, also auch stärker in die Pflicht genommen werden muss. Drittens werden die Mahnungen theologisch enorm aufgewertet: Die Frauen sollen sich ihren Männern so unterordnen, wie «die Kirche sich Christus» unterordnet, weil Christus das «Haupt der Kirche» sei wie der Mann das «Haupt» der Frau (Eph 5, 22ff); die Männer hingegen sollen ihre Frauen «so lieben, wie Christus die Kirche liebt und sich für sie hingegeben hat» (Eph 5, 25f).

Das erste Argument entspricht einer paulinischen Genesisexegese, der zufolge der Mann zuerst und die Frau danach erschaffen worden sei; so ist die zweite Schöpfungsgeschichte (Gen 2, 4b–25) damals (anders als in der heutigen Exegese) meistens gelesen worden. Allerdings fehlt im Epheserbrief die schöpfungstheologische und christologische Aufhebung der Geschlechterhierarchie, die Paulus im Ersten Korintherbrief unmittelbar auf die Hierarchisierung der Anthropologie folgen lässt (1Kor 11, 2–12). Das zweite Argument führt zum Kern der Agape-Theologie. Dass Jesus aus nichts als Liebe sein Leben hingegeben hat, um es den Menschen zu schenken, für die er gestorben ist, gehört zu den uralten Glaubensbekenntnissen des Urchristentums, die nicht nur durch die Paulus-, sondern auch durch die Johannes- und die Petrusbriefe das kollektive Gedächtnis der Kirche

prägen. Dass diese Liebe nachgeahmt werden kann und soll, gehört zu den Grunddimensionen neutestamentlicher Ethik. Im Epheserbrief geschieht die Übertragung auf die Ehe. In der paganen und jüdischen Ethik der Zeit ist sie nicht ohne Analogie. Aber dort fehlt bislang der Nachweis von Agape. Stattdessen wird von freundschaftlicher Liebe gesprochen¹⁸ und von der schicklichen Liebe, die der von Gott gestifteten Ehe entspricht.¹⁹ Dem widerspricht der Epheserbrief so wenig wie der Kolosserbrief; beide Briefe machen aber deutlich, wie nahe die Liebe Gottes in Christus der Liebe des Ehemanns zur Ehefrau kommt. Im Zuge dessen wird im Epheserbrief die Verbindung mit dem Liebesgebot bestärkt, wenn es zum Schluss heißt: «Jeder liebe seine Frau wie sich selbst» (Eph 5, 33a).²⁰ Die Agape ist ein großes Thema des Epheserbriefes; ihre genuine Bewegung ist nicht Herrschaft, sondern Dienst.²¹ Wie er sich zum Patriarchalismus der antiken Sozialstruktur verhält, wird nicht aufgelöst. Aber ein Spannungsbogen ist gesetzt.

Der Blick in die Kulturgeschichte. Der Blick in die Umwelt erhellt den Hintergrund.²² Das «Haus» war zwar eine Domäne der Frau, stand aber unter dem Vorrecht des Mannes, bei den Griechen noch stärker als bei den Römern. Die Öffentlichkeit ist Männersache. Ausnahmen bestätigen die Regel. Aber die Grundlinie ist klar. Für die Griechen ist der Ehemann lebenslang der Vormund seiner Frau; Aristoteles sieht ihn als ihr «Haupt» (pol. I 12). Bei den Römern herrschte die Praxis, dass die Frau (wie in Hollywoodfilmen) bei der Heirat direkt aus der Hand ihres Vaters in die des Gatten übergeben wird; erst in der Kaiserzeit weichen sich die Formen auf, aber die etwas größeren Rechte der Ehefrauen werden dadurch abgesichert, dass sie immer auch die Tochter ihres Vaters bleibt. Das Phänomen wird durch die meist starken Altersunterschiede und die deutlich abweichenden Lebenserwartungen beleuchtet. Frauen wurden in der Regel kurz nach der Geschlechtsreife verheiratet, Männer gingen ihre erste Ehe im Durchschnitt deutlich später ein. Wegen des Geburtenrisikos ist die Lebenserwartung von Frauen erheblich geringer als die von Männern. Wenn ein Witwer wieder heiratet, was bis auf das Greisenalter die Regel ist, vergrößert sich der Altersabstand erheblich. Auch Witwen können und sollen wieder heiraten; aus sozialen Gründen müssen sie es sogar, wenn sie nicht zu den wenigen Begüterten gehören; aber wenn eine ältere Frau einen jüngeren Mann ehelicht, ist das ein gefundenes Fressen für die Komödie.

Im Judentum wird in der Regel ein Ehevertrag zwischen den Familien der Braut und des Bräutigams geschlossen; diese Übung hält sich bis in die rabbinische Zeit (mQid 11,1). Auch der Ehescheidungsbrief, der nach Dtn 24, 1 vom Mann ausgestellt werden kann, spiegelt die Rechtsförmigkeit der Beziehung. Als eigentlicher Ehezweck gilt die Reproduktion, abgeleitet von der Schöpfungsgeschichte: «Seid fruchtbar und mehret euch!» (Gen

1,28). Hinweise auf eine wechselseitige Zuneigung der Eheleute gibt es von den Erzelterngeschichten an bis in die jüngeren (deuterokanonischen oder apokryphen) Schriften (Tob 6,19; Sir 25), aber nicht flächendeckend oder auch nur charakteristischerweise, sondern als Ideale, die vom Alltag oft weit entfernt sind. Eine Ausnahme bildet das alttestamentliche Hohelied, das allerdings auch eine allegorische Bedeutung hat²³ und somit die Transparenz der sexuellen für die göttliche Liebe aufweist.²⁴

Die Rechtsverhältnisse in Griechenland und Rom unterschieden sich. In Griechenland erfolgt die Eheschließung nach einem mündlichen Eheversprechen. In Rom herrschen Ehegesetze, die nur den Freien eine legitime Verbindung (und damit legitime, erbberechtigte Nachkommenschaft) erlauben. Von wechselseitiger Zuneigung ist selten die Rede – wenn, dann im Bereich der Stoa, die dem Innenleben der Menschen, in erster Linie der Männer, ansatzweise auch der Frauen, größere Aufmerksamkeit schenken. In der Stoa entsteht die Vorstellung, dass die Ehe von beiden Seiten moralisch gelebt werden soll, einem recht traditionellen Ethos folgend. Diese Verbindung hat Michael Foucault als «Konjugalisation» beschrieben.²⁵

Die Ambition der Paulusschule. Der kurze Blick auf die Umwelt zeigt zweierlei: dass die Ausführungen des Kolosser- und des Epheserbriefes über das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe ganz in ihrer Zeit stehen, deren Plausibilitäten sie widerspiegeln, dass sie aber eine religiöse Ambition in der Gestaltung der Ehe entwickeln, die sich in einer Ehe-Ethik auswirkt; ihr Kern ist eine spirituelle Internalisierung, die ein revolutionäres Potential für die Entwicklung einer ehelichen Liebesbeziehung aufbaut, auch wenn es im Brief selbst nicht entfaltet worden ist.

Aus dem zeitgeschichtlichen Kontext lassen sich der Androzentrismus verstehen, der selbst noch die Reziprozitäten der Haustafeln prägt, die enge Bindung von Ehe und Familie, Eltern und Kindern, die Fokussierung auf Heterosexualität. Aber auch die Appelle an die Stärkeren, die im allgemeinen die Männer waren, ihre Macht nicht, wie es nicht selten geschah, aber doch auch vielfach abgelehnt wurde, durch körperliche, soziale, psychische und sexuelle Gewalt auszunutzen, sondern – schon im Interesse der Kinder – zu kultivieren, so dass in den Grenzen der damaligen Gesellschaft eine Partnerschaft, eine wechselseitige Anerkennung und Sorge entsteht, sind kein Alleinstellungsmerkmal des Neuen Testaments, sondern stoßen auf vielfache Resonanz. Dasselbe gilt für die Monogamie, auch wenn sie ohne die klaren Weisungen Jesu, die sich von allen bekannten Parallelen noch einmal abheben, nicht zu einem vielfach beargwöhnten, aber nicht selten bewunderten *identity marker* des Christentums geworden ist – weniger um des Schutzes der Frauen als um der heiligen Wirkung willen, die von den Gläubigen auf ihre Partnerin oder ihren Partner und die Kinder ausgehen kann (1Kor 7).

Im zeitlichen Umfeld wird aber auch deutlich, dass die Ehe zu einer theologischen Größe wird, zu einer Form gelebten Glaubens. Hier wirkt die Konzentration auf die Schöpfungsgeschichte, auf das, was «im Anfang» war (Mk 10, 6) und nach dem Sündenfall jenseits von Eden wieder aufleben soll: bei denen, die glauben. Es wirkt das Plädoyer Jesu – wiewohl im Epheserbrief nicht nur der irdische Lehrer, sondern auch der mit ihm identische erhöhte Kyrios die Bezugsgröße ist und weniger der Anspruch seines Gebotes als die Verheißung seiner Liebe zur Wirkung kommen soll. Es wirkt auch der Lebensort der Kirche, die in einem stürmischen Wachstum begriffen ist und als Freiheitsraum erfahren werden soll. Desto wichtiger ist die Frage, was die verschiedenen Biographien, Erfahrungen, Ansichten und Initiativen, die in der Gemeinde zusammenkommen, eint. In Verbindung mit dem Bekenntnis zum einen Gott ist es nach dem Epheserbrief die eine Taufe und das Wachstum auf dem Fundament, das die Apostel und Propheten gelegt haben (Eph 4, 1–12). Die häusliche Ethik ist ein wichtiges Element, von größter Bedeutung für die innere Bindung und die äußere Akzeptanz, ja für die Faszination eines gläubigen Familienlebens, ohne die sich das Christentum kaum so stark ausgebreitet hätte, wie dies für die Anfangszeit rekonstruiert werden kann.²⁶

In diesem kirchlich geprägten Christusglauben entwickelt sich die Ethik der Agape, freilich nur vonseiten des Mannes, des traditionell Stärkeren, her beschrieben, als theologisches Ferment der Ehe. Wenn sein vorbildliches Verhältnis zur Ehefrau als «Agape» charakterisiert wird, ist es von der Liebe Gottes selbst geprägt, die den christlichen Ehemann in Gestalt der Liebe Christi berührt haben soll. Die Gefahr der Herablassung ist mit Händen zu greifen; sie wird aber durch zwei Momente bekämpft: erstens dadurch, dass der Mann nicht aufgrund seiner traditionellen *potestas* agieren soll, sondern aufgrund der Liebe Christi, die der ganzen Kirche gilt, und zweitens dadurch dass er seine Ehefrau, so die Anwendung des Liebesgebotes, lieben soll «wie sich selbst». Er soll denken und fühlen: Sie ist wie ich. Dass dies gerade den Männern ins Stammbuch geschrieben werden musste, erklärt sich aus dem antiken Patriarchalismus, sprengt ihn aber auf.

4. Ambiguitäten und Perspektiven der Wirkung

Die Ambition der Texte begründet eine Ambiguität ihrer Wirkung²⁷, ermöglicht aber auch theologische Interpretationen, die entdecken lassen, wie unter den Bedingungen der Gegenwart eine Ehe aus Liebe so gelebt werden kann, dass sie nicht nur den Glauben der Eheleute stärkt, sondern auch die Ehe zu einem Glaubenszeugnis in der Welt werden lässt.²⁸

Die Ambiguität der Wirkung zeigt sich an einer Spannung, die erst in modernen Gesellschaften offenkundig wird. *Einerseits* führt die Theologie der Agape im Verein mit der stoischen Ehephilosophie zur Etablierung des Konsensprinzips, das immer im Kampf mit der Fremdbestimmung, den Heiratsarrangements, den Zwangsehen stand. (Auf einem anderen Blatt steht das Prinzip des Ehevollzugs, der mit dem Ehekonsens in Einklang gebracht werden muss.) Wie tief verschattet auch die geforderten Konsense gewesen sind: Die Ehevoraussetzung der freiwilligen Zustimmung erklärt sich als kulturelle und juristische Transformation des Agape-Prinzips, das folgerichtig, über die Paulusschule hinaus, reziprok und nicht nur androzentrisch verstanden wurde. Das Prinzip ist bei allen historischen Dunkelheiten immer auch eine mögliche Instanz gewesen, Zwangsheiraten zu vermeiden oder als nichtig zu erklären (weil keine gültige Ehe geschlossen worden ist). Freilich war es erst die Moderne, die, vom Humanismus angebahnt und von der Aufklärung angetrieben, im Gefolge tiefgreifender sozialer Transformationen die Möglichkeit einer breiten Rezeption des Konsens-Denkens eröffnete. Dass es keinen fragileren Beziehungstyp gibt als jenen, der auf reiner Liebe basiert, gehört zu den Ambivalenzen der Moderne, die nicht aufgelöst werden können, schon gar nicht durch biblische Direktiven, aber aus leidvoller Erfahrung die Notwendigkeit einer Ehepastoral begründen, die nicht nur Wege zu glücklichen Hochzeiten – und gültigen Ehen – anbaut, sondern auch Wege durch Ehekrisen und Scheidungen.

Andererseits wird die Agape im Epheserbrief (und anderen neutestamentlichen Überlieferungen) nicht in ihrer revolutionären Kraft so genutzt, dass wenigstens innergemeindlich oder innerfamiliär das Postulat von Gal 3,28: «Da ist nicht Mann oder Frau» eingelöst würde. Der dialektische Umschlag ist folgenreich: Aus den Zusammenhängen seiner Entstehung gerissen, verstärken die Haustafeln mit der in der Kirche denkbar höchsten Begründung die traditionellen Rollenverteilungen von Mann und Frau in einer Ehe. Dem althergebrachten Familienbild mit dem Mann als Vorstand und Ernährer, den Frauen im Haus und den gehorsamen Kindern im Anhang wurden gerade im katholischen Milieu besonders lange theologische Weihen gegeben. Allerdings verdankt sich diese Normierung einer optischen Täuschung, die aus der Verwechslung der Entstehungsbedingungen mit der Perspektive neutestamentlicher Ehe-theologie resultiert. Die – in sich widersprüchliche – Moderne deckt dieses Problem auf. Sie steht ihrerseits in der Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten und die Verbindung von Eros und Agape in der Ehe zu negieren, die allein fruchtbar sein kann (wenn nicht die künstliche Existenz das Leben beherrschen soll). Aber sie verschafft Chancen, das Freiheitspotential einer Liebes-Ehe zu entdecken, die Gott selbst gestiftet hat.

Von den drei monotheistischen Religionen setzt nur das Christentum programmatisch auf die Monogamie. Entscheidend ist die Verkündigung Jesu selbst; die Auferstehungstheologie des Kolosser- und Epheserbriefes bringt die Lehre über die Person Jesu so zur Geltung, dass seine geheimnisvolle Gegenwart die Liebe der Eheleute inspiriert. Das Glaubenszeugnis, das von einer christlich geführten Ehe zu erhoffen ist, kann in einer pluralistischen Gesellschaft nur dann verstanden werden, wenn seine humanisierende Kraft deutlich wird. Die Chancen stehen gut, weil inmitten aller Krisen die Hoffnungen junger Menschen, stabile Partnerschaften zu finden, sehr hoch sind. Die jesuanische Verkündigung macht die Ehe zu einer Institution *iure divino* (Mk 10,9: «Was Gott verbunden hat, ...»), die in seiner Nachfolge gelebt werden kann. Diese Theozentrik garantiert das Recht der Eheleute gegenüber jedem Zugriff des Staates, der heute in vielen Ländern, bis in die intimsten Regungen hinein, härter und folgenreicher denn je menschliche Lebensentwürfe zu modellieren versucht; man denke nur an die indische und vor allem die chinesische Familienpolitik. Das Recht schützt die Liebe. Die Ehe zwischen Mann und Frau, mit den «Augen» des gläubigen «Herzens» betrachtet (Eph 1,18), lässt einen Vorschein jener Liebe Gottes erkennen, ohne die es für die Gläubigen kein irdisches und kein ewiges Leben gäbe. Dies Menschen sagen zu können, die sich einander versprechen, ist ein theologischer Glücksfall; wie groß die Sehnsucht danach ist, dieses Glück zu erleben, zeigt sich in der Vorliebe vieler Brautpaare für 1Kor 13, das paulinische Hohelied der Liebe, als Lesung für die kirchliche Hochzeitsfeier.

In traditionellen Gesellschaften sind die überkommenen Lebensformen eine Symbiose mit denjenigen kulturellen Rahmenbedingungen eingegangen, in denen das Neue Testament seine Vision der Ehe aus Liebe entwickelt. Die Moderne wird zum Lackmустest der Theologie: Geht das neutestamentliche Bild der Ehe nicht nur in seinen traditionellen Erscheinungsformen unter, sondern auch in seinem Grundansatz, Sexualität und Liebe zu verbinden? Die Entdeckung des Selbst im Angesicht Gottes und die Gestaltung der intimsten und sozial wichtigsten Lebensform aus dem Glauben sind der Schlüssel. Wie früher sind gute Beispiele die besten Argumente.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Isolde KARLE, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014.
- ² *Corpus Scriptorum Ecclesiarum Latinorum* 40, 2, 228.
- ³ Vgl. Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014. Er plädiert für die Deutungsoffenheit der Schrift, deren Leitlinie nur eine Hermeneutik der Liebe sein könne.
- ⁴ Vgl. Gerd THEISSEN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.
- ⁵ Ein Durchbruch war Bruce J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, London 1983.
- ⁶ Wegweisend ist die Hermeneutik von Joseph RATZINGER, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- ⁷ Oda WISCHMEYER, *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015.
- ⁸ Dazu der grandiose Essay von C. S. LEWIS, *The four loves*, London 1960 (u.ö.).
- ⁹ Ernst BLOCH, *Prinzip Hoffnung* I (stw 3), Frankfurt/M. ⁴1974, 343.
- ¹⁰ Vgl. Thomas SÖDING, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Auftrag*, Freiburg i. Br. 2015.
- ¹¹ Anders NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe III*, Gütersloh ²1957 (¹1930.1937).
- ¹² Vgl. Peter SINGER, *Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben*, Berlin 2016.
- ¹³ Vgl. Hermann COHEN, *Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe* (1894), in: DERS., *Jüdische Schriften I: Ethische und religiöse Grundfragen*, Berlin 1924, 175–181, hier 181; übernommen von Leo BAECK, *Das Wesen des Judentums* (1905), Gütersloh 1998, 211; Martin BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, in: DERS., *Werke* I, München – Heidelberg 1962, 651–782, hier 701.
- ¹⁴ Vgl. Emanuel LEVINAS, *Eros, littérature et philosophie essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'eros* (Œuvres 3), Paris 2013.
- ¹⁵ Dies ist das Thema der Enzyklika von Papst BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2005.
- ¹⁶ *Kleiner Katechismus*: BSELK 523.
- ¹⁷ Vgl. Ingrid MAISCH, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä* (ThKNT 12), Stuttgart 2003, 237–259, bes. 248–251.
- ¹⁸ Pseudo-Phokylides 195: «Liebe (philéo) deine Frau». Vgl. Pieter Wilhelm VAN DER HORST, *The Sentences of Pseudo-Phocylides. With Introduction and Commentary*, Leiden 1978 (griechisches Original mit englischer Übersetzung und Kurzkomentar). So formuliert auch Tob 6, 19.
- ¹⁹ Isis-Aretalogie 27: «Ich habe darauf gedrungen, dass die Frauen von den Männern geliebt werden (stergéo)». Ausgaben mit dem griechischen Text: Jan BERGMANN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien* (HR[U] 3), Uppsala 1968, 301ff.; Maria TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion* (SubEpi 21), Hildesheim 1985, 3.
- ²⁰ Auch in Sir 25, 21 werden Nächstenliebe, Freundschaft und Eheliebe eng aneinander gerückt.
- ²¹ Betont von Gerhard SELLIN, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 446f.
- ²² Vgl. André BURGUIERE, *Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986; Wilfried SCHMITZ, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007; Tanja S. SCHEER, *Griechische Geschlechtergeschichte* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 11), München 2011; Judith EVANS GRUBBS, *Women and the Law in Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London 2002; Michel L. SATLOW, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.
- ²³ Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i. Br. 2015.
- ²⁴ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, 222: «Nicht obwohl, sondern weil das Hohelied ein «echtes», will sagen ein «weltliches» Liebeslied war, gerade darum war es ein echtes «geistliches» Lied der Liebe Gottes zum Menschen. Der Mensch liebt, weil und wie Gott

liebt. Seine menschliche Seele ist die von Gott erweckte und geliebte Seele.»

²⁵ Michel FOUCAULT, *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité III), Paris 1997.

²⁶ Vgl. Udo SCHNELLE, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen 2015.

²⁷ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Ehe, Liebe und Sexualität. Von den Anfängen bis heute*, Münster 2015.

²⁸ Hans LANGENDÖRFER u.a. (Hg.), *Theologie der Liebe. Zur aktuellen Debatte um Ehe und Familie*, Freiburg i. Br. 2015.

ABSTRACT

The Model of Love and Marriage in Pauline Letters to the Colossians and Ephesians. The letters to the Colossians and Ephesians integrate the ethos of agape into their model of Christian marriage. This integration is a consequence of the marriage teaching of Jesus and Paul. Although it is connected with the traditional roles of men and women in antiquity it opens the perspective of love as essence of marriage. The use of agape makes sure that it is the love of God which inspires, motivates and forms the human love between the spouses. The reference to the love of Jesus Christ to the Church declares the marriage of love as sacrament. Therefore Colossians and Ephesians do not build a coalition with traditional marriage cultures but show how in modern times Christian Religion favours humanity.

Keywords: biblical theology – theology of marriage – sacramentology

WERNER LÖSER · Frankfurt/M.

DAS REFORMATIONSGEDENKEN 2017 UND DAS BEKENNTNIS ZU JESUS CHRISTUS

Das ist neu: die Erinnerung an die Ereignisse, die vor einem halben Jahrtausend mit dem Namen Martin Luther und einigen anderen verbunden waren und als Reformation der Kirche bezeichnet werden, wird in bemerkenswertem Maße ökumenisch gemeinsam begangen. Dafür kann man nur dankbar sein. Es sollte darüber freilich nicht übersehen werden, dass es zwischen den Kirchen, die inzwischen in vielem aufeinander zugegangen und weitere Schritte aufeinander zu zu setzen willens sind, weiterhin Differenzen gibt, die folgenreich und schmerzlich sind. In dem «Gemeinsamen Wort» der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland «Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen»¹ werden zwei besonders wichtige Bereiche genannt, in denen die Kirchen die Akzente in deutlicher Weise unterschiedlich setzen: das Verständnis der Eucharistie und des Abendmahls und das Kirchen- und Amtsverständnis.² Gleichwohl sehen sich die Kirchen nahe beieinander, wenn es um das «gemeinsame und glaubwürdige Zeugnis» für Jesus Christus geht. Und so kann und soll das bevorstehende Reformationsjubiläum «gemeinsam als ein Christusfest» begangen werden.³

Wie sich die gemeinsame Erinnerung an Jesus Christus und dann auch das gemeinsame Zeugnis für ihn genauer darstellen, bleibt freilich in dem «Gemeinsamen Wort» wie auch in den meisten anderen das Reformationsgedenken vorbereitenden Dokumenten eher unentfaltet.⁴ Andererseits fallen wesentliche Entscheidungen für das, was die Kirche und das Amt in der Kirche und die Feier der Eucharistie/Abendmahl bedeuten, dort, wo die Gestalt und die Sendung Jesu Christi zur Sprache gebracht wird. Wenn das Reformationsgedenken als gemeinsames Christusfest gestaltet werden

WERNER LÖSER SJ, geb. 1940, em. Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

soll, ist es wahrlich nicht unwichtig, dass das dabei gemeinte, im Glauben wurzelnde Verständnis der Gestalt Jesu Christi gut begründet ist und dann auch von allen beteiligten Seiten mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, bejaht werden kann.

Im Folgenden sollen einige Linien einer biblisch fundierten Christologie in aller Kürze angedeutet werden. Sie bildet dann auch die Grundlage für ein schon gegebenes oder noch anzuzielendes gemeinsames Verständnis der Eucharistie und des Abendmahls und schließlich der Kirche und der sie strukturierenden Ämter. In alldem zeigt sich erneut, dass das ökumenische Gespräch, soll es im wesentlichen und auf die Dauer fruchtbar sein, die Zentralthemen der christlichen Theologie eindringlich erörtern muss. Und zu ihnen gehört ohne Zweifel das heute angesagte Verständnis der Gestalt und der Sendung Jesu Christi, das in der Folge auch die Deutung des in der reformatorischen Theologie immer wieder betonten «solus Christus» bestimmen kann, ja muss. Und wenn es an dieser zentralen Stelle zu einer katholisch-evangelischen Übereinkunft kommen sollte, so würde dies auch in anderen Bereichen neue Brücken zu bauen ermöglichen.

1. Christologie im Horizont einer Volk-Gottes-Theologie

Zu den unbezweifelbaren und auch in den das Reformationsgedenken 2017 erschließenden Dokumenten, die schon jetzt vorliegen, an zentraler Stelle bejahten und ausgewerteten Daten über Jesus von Nazareth gehört, dass er, der menschengewordene Sohn Gottes, am Kreuz hingerichtet wurde und dass er dann aus den Toten erstand – und dies «für uns», die wir es im Glauben bejahen und so der rechtfertigenden Gnade teilhaft werden. Hier sind die christlichen Kirchen beieinander. Und doch legt es sich nun nahe und ist es möglich, dieses Bild noch um einen wesentlichen Zug zu erweitern.

Die eben angedeutete Christologie kann und sollte nämlich im Kontext einer «israel-sensiblen» Volk-Gottes-Theologie weitergeführt und vertieft werden. Sollte dies gelingen, so wäre dies auch von erheblicher ökumenischer Bedeutung.

Die gedanklichen Linien laufen in etwa so: Im Zentrum des Wirkens Jesu in Wort und Tat stand die Ankündigung der Gottesherrschaft. «Die Gottesherrschaft ist nahegekommen», lautete die Zusammenfassung des Wortes und des Wirkens Jesu, wie sie am Beginn des Mk-Evangeliums (Mk 1, 15) programmatisch zitiert wird.⁵ In seinen Wundern und in seinen Gleichnissen trat Jesus mit dieser Botschaft hervor. Diese Botschaft galt dem Volk, dem er selbst angehörte. Sie Israel auszurichten, ist er gesandt worden. Was Herrschaft Gottes besagt, ergab sich aus den in den Schriften Israels bezeugten Hoffnungen und Verheißungen. Israel sollte seinen Frieden haben,

es sollte von Fremdherrschaft frei sein, die Armen sollten Trost finden. Mit dieser Botschaft wollte Jesus Israel neu sammeln und ihm eine neue Zukunft eröffnen. Und so war Jesu Blick auf Israel gerichtet. Die Gottesherrschaft schloss in wesentlichem Sinn die Wiederherstellung Israels in seiner Zwölf-Stämme-Gestalt ein. So ist es verständlich, dass Jesus zwölf Jünger berief, dass sie mit ihm seien und sich von ihm senden ließen. Die Berufung von zwölf Jüngern hatte den Sinn, an die zwölf Stämme Israels zu erinnern, und war der Auftakt zu ihrer Wiederaufrichtung. Derartiges klingt in Jesu Wort an die Zwölf an: «Amen, ich sage euch: Wenn die Welt neu geschaffen wird und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.» (Mt 19,28)

Die auffallende Tatsache, dass Jesus die Gottesherrschaft als nahe bevorstehend bezeichnen konnte, hatte ihren Grund darin, dass das Kommen der Gottesherrschaft mit seinem Wirken verbunden war. Indem er in Wort und Tat wirkte und seinen Weg im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters ging, kam die Gottesherrschaft. Darum konnte er sagen: «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon zu Euch gekommen» (Lk 11,20).

Dies alles klingt nicht unvertraut. Und doch kommen nun einige neue Akzente hinzu. Nimmt man sie auf, so entsteht noch einmal ein neues Bild des Ganzen. Zwei derartige neue Akzente, die innerlich zusammengehören, seien genannt:

a) Die Aufnahme des alttestamentlichen Motivs der Einladung der Völker in das Konzept der Gottesherrschaft

Wenn die Gottesherrschaft kommt, bricht die letzte Zeit an. Dies ist ein eschatologisches Ereignis. Nun gehört nach jüdischer Vorstellung zu den Ereignissen am Ende auch die Wallfahrt der Völker zum Zion, das Zutreten der Heiden zu den Juden, damit sie durch die Juden und mit ihnen Anteil an den Gaben Gottes hätten. Von dieser Anteilhabe der Völker an Israels Reichtum am Ende der Tage war in den Psalmen und in den Büchern der Propheten die Rede gewesen. Wenn nun das Kommen der Gottesherrschaft im Auftreten und Wirken Jesu der Anbruch der letzten Zeit war, so ereignete sich eben darin grundsätzlich auch die Öffnung Israels für die Völker.

Man kann zusammenfassend sagen: Die von Jesus als kommend angesagte Gottesherrschaft schloss die Wiederherstellung des Zwölfstämme-Verbands Israels ebenso ein wie den Zutritt der Heiden zum Volkes Gottes. So wie in der Berufung der Zwölf die Wiederherstellung Israels schon anfänglich und zeichenhaft verwirklicht wurde, so deutete sich die Öffnung Israels für

die Völker ebenfalls schon in Zeichen und Ereignissen und in Worten an. Dass Menschen, die nicht Juden waren, schon an den Wohltaten Jesu Anteil erhielten, ist in mehreren Berichten in den synoptischen Evangelien überliefert: Die Tochter einer Syrophönizierin wurde von ihrer Besessenheit geheilt (Mk 7, 24–30); der Knecht eines heidnischen Hauptmanns wurde von seiner Lähmung befreit (Mt 8, 5–13); der Besessene von Gerasa wurde geheilt (Mk 5, 1–18); in den Grenzgebieten von Samaria und Galiläa wurden zehn Aussätzige geheilt (Lk 17, 11–19).

Auch in Jesu Verkündigung kam der Zutritt der Heiden zur Gottesherrschaft zur Sprache. «Wenn ... Jesu vollmächtige Verkündigung der Herrschaft Gottes untrennbar mit der Konstituierung des eschatologischen Gottesvolkes zusammengehört, stellt sich die Frage, wie beides durch Jesu Person und Wirken miteinander verbunden wird. Anders gefragt: Ist die Bildung des eschatologischen Volkes Gottes nur ein Anspruch, den Jesus im Namen Gottes erhebt und den er an die Hörer seiner Botschaft weitergibt? Oder ist die Entstehung des eschatologischen Gottesvolkes selbst ein inneres Moment im Nahen der Gottesherrschaft, das Jesus in Wort und Tat vermittelt?», fragt Thomas Söding in einer Auslegung des Festmahlgleichnisses Jesu. Seine Antwort: die zweite der Fragen ist zu bejahen; d.h. die Entstehung des eschatologischen Gottesvolkes ist ein inneres Moment der Gottesherrschaft. Er begründet diese Auffassung mit dem Hinweis auf das genannte Gleichnis.⁶ Von grundlegender Bedeutung ist nun das Wort Jesu: «Viele werden kommen von Osten und Westen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen in der Gottesherrschaft» (Mt 8, 11 f; Lk 13, 29).

In all diesen Worten und Taten Jesu ging es um die nahegekommene Gottesherrschaft und die Anteilhabe der Völker an ihrem Segen. Was Israel in den Ankündigungen seiner Propheten (Jesaja, Micha) und in den Verheißungen seiner Gebete (die Psalmen) vor Augen stand, kam in Jesu Auftreten und in seinem Wirken in Wort und Tat erneut und nun in leibhaftiger Nähe zum Tragen.

Niemand weiß, was sich ereignet hätte, wenn sich damals die Juden für Jesus, den Boten Gottes, geöffnet hätten. Vielleicht wäre es zur Errichtung des messianischen Reiches gekommen, dessen wesentliche Achse das Volk der Juden gewesen und geblieben wäre. Und die Heiden wären zu ihm hinzugetreten und hätten am Segen Israels Anteil erhalten. Doch so hat es sich tatsächlich nicht ereignet. Das nicht preisgegebene Ziel war also anders zu erreichen.

b) Die Aufrichtung der Gottesherrschaft und die Gründung des messianischen Gottesvolkes in Jesu Lebensopfer am Kreuz

Einflussreiche Kreise der Juden haben den Messias Jesus zurückgewiesen und sich so dem neuen und letztgültigen Heilsangebot Gottes verweigert. «Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf», heißt es im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,11). Schon beim ersten Auftritt Jesu in der Synagoge von Nazareth kam es zu dieser Ablehnung Jesu. «Als sie das hörten, wurden alle in der Synagoge voll Zorn, standen auf, stießen ihn zur Stadt hinaus und führten ihn bis zum Rande des Berges, auf dem ihre Stadt erbaut war, um ihn hinabzustürzen» (Lk 4,28f). Israel verweigerte sich dem, der mehr ist als Jona und als Salomo (Mt 12,41f par Lk 11,31f). Sidon und Tyros würde es im Endgericht besser ergehen als den galiläischen Städten Chorazin und Bethsaida, warf ihnen Jesus vor. Diese wären umgekehrt, wenn in ihnen die Machttaten geschehen wären, die hier geschahen. Sogar Sodom wäre umgekehrt. Aber Kapharnaum versagte sich ihm (Mt 11,20–24 par Lk 10,13–15).

Die Ablehnung Jesu verdichtete sich in der Entscheidung der «Hohenpriester und Schriftgelehrten», ihn umzubringen, als er sie auf dem Tempelberg grundsätzlich provoziert hatte – einmal durch die Vertreibung der Händler und Käufer aus dem für die Heiden bestimmten Vorhof des Tempels (Mk 11,15–19; Mt 21,12–13; Lk 19,45–48; Joh 2,13–16), sodann durch die Relativierung des Tempelkults, die Jesus vollzog, als er sagte: «Ich werde diesen von Menschenhand gemachten Tempel niederreißen und in drei Tagen einen anderen errichten, der nicht von Menschenhand gemacht ist» (Mk 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Joh 2,19; Apg 6,14).⁷

Diese Ablehnung Jesu und seiner Botschaft von der in ihm nahe gekommenen Gottesherrschaft und von der dadurch mitangesagten Völkerwallfahrt ist theologisch von höchster Bedeutung. Aber gerade diese Selbstabkapselung der damaligen Juden Gott und seinem Wirken in Jesu Wort und Tat gegenüber konnte nicht verhindern, dass Gott auf seine Weise doch zu seinen Zielen kam, auch mit Israel. Gott nahm seine Erwählung der Juden nicht zurück, und in diesem Sinne blieb sein besonderer Bund mit Israel «ungekündigt». «Gott kann auch aus Steinen Kinder Abrahams erwecken», und so konnte er auch Israel gegenüber noch einmal neue Wege auf tun, die es diesem ermöglichten, seine Verbundenheit mit Jahwe zu leben. Sie waren einerseits von der «Geduld» seinem erwählten Volk gegenüber bestimmt und verschafften andererseits seiner durch Jesus nahegebrachten Gottesherrschaft einschließlich der damit angesagten Völkerwallfahrt wirksam Geltung. Und so ließ Gott sein erwähltes Volk nicht verloren gehen.

In der Gestalt und durch das Geschick Jesu hat sich dies auf unerwartete Weise ereignet. Es geschah insbesondere in Jesu Gang ans Kreuz und

in seiner Auferweckung aus den Toten. Jesus ist gestorben, indem er durch die Römer auf Betreiben jüdischer Kreise gekreuzigt wurde. Man kann mit guten Gründen sagen: Jesus hat seinen bevorstehenden Tod unter Rückgriff auf das Motiv vom leidenden Gottesknecht, der sein Schicksal annimmt «für die Vielen» (Jes 53), mit seiner Sendung, die Gottesherrschaft in Israel anzusagen, zusammengesehen: die Ansage des Kommens der Gottesherrschaft erfüllte sich in der Hingabe seines Lebens. Die textlichen Belege dafür finden sich insbesondere in den Berichten vom letzten Abendmahl.

Immer wieder wird die Frage gestellt, wer «die Vielen» seien, für die Jesus sein Leben hingab. Es sind zunächst und vor allem die, die ihm nach dem Leben getrachtet hatten, und in ihnen das Volk, in dessen Namen sie zu handeln getrachtet hatten. Indem er das, was sie ihm antaten, annahm und «trug», verwandelte er es in einen Akt der Versöhnung. Jesus ließ sein Leiden und Sterben «sühnend» Israel zugutekommen und bewirkte so, dass es nicht der Verwerfung preisgegeben wurde, sondern in Gottes ungekündigtem Bund weiterbestehen konnte. Im versöhnenden Tragen der Sünde, die Israel begangen hatte, indem es den Boten Gottes dem Tode ausgeliefert hatte, also in Jesu Lebensopfer am Kreuz konstituierte sich Gottes Volk neu zum messianischen Volk.⁸ Durch das Tragen und Ertragen von Unrecht geschieht schon im Raum der natürlichen Lebenserfahrungen ein Verwandeln und Versöhnen. Solches Tragen entsteht nicht aus Schwäche, sondern aus der freien und in diesem Sinne starken Entscheidung des Herzens. Das enthält einen Hinweis auf das, was sich in dem Kreuzesopfer Jesu Christi ereignet hat. Im Abendmahlssaal hat Jesus dem gewaltsamen Tod, den er vor sich sah, den Sinn gegeben, der dann mit dem Begriff Opfer, Kreuzesopfer umschrieben wurde: Er würde ihn annehmen und darin das Unrecht derer tragen und so wenden, die ihn zu töten entschieden hatten. Er verwandelte das, was sich anbahnte, in ein Opfer, aus dem Frieden und Versöhnung entsprangen.

Gottes Volk hatte nun seinen Messias – freilich einen gekreuzigten Messias, Jesus. Und so gab es jetzt das Volk Gottes als messianisches Volk. Und damit war dann auch die Möglichkeit grundsätzlich eröffnet, dass die Völker sich Gottes Volk anschlossen. Die Völkerwallfahrt zum «Berg Zion» konnte beginnen. Doch war all dies noch verborgen, bevor es im Ereignis der Auferweckung des gekreuzigten Jesus offenbar wurde.⁹ Und dann konnte die Urgemeinde in ihrer Mission zu den Völkern aufbrechen und sie einladen, damit sie durch die nun geöffneten Türen einträten und sich dem messianischen Volk aus Juden und Heiden an- und einfügten. Man spricht oft vom universalen Heilswillen Gottes. Er kam konkret so zum Zuge, dass es als Frucht des Lebens und Sterbens des Messias Jesus das messianische Gottesvolk gibt – das sind die «Vielen», dem sich die Völker anschließen können. Es trägt gleichzeitig die ungezählten Menschen aller Völker stellvertretend mit, wie es schon der Gottesknecht des Liedes und der Gottesknecht Jesus getan hatte.

In all dem zeigt sich, dass die Gestalt und der Weg Jesu Christ zutiefst mit der Konstitution des neuen Volkes Gottes aus den Juden und den Völkern, also der Kirche, verbunden ist. Es ist kein Zufall, dass die erste Frucht des *Mysterium paschale* das Sakrament der Taufe ist, durch das die Menschen – Juden wie Heiden – zu lebendigen Gliedern der Kirche, des Volkes Gottes, des Leibes Christi, des Tempels des Heiligen Geistes werden. Und dann werden sie der Gnade teilhaft, in dem sie das Wort Gottes im Glauben annehmen und ihre Gliedschaft in der Kirche lebendig vollziehen. Es ist kein Zufall, dass das tridentinische Dekret «De iustificatione» in seinem 7. Kapitel formuliert, die Rechtfertigungsgnade werde dem Menschen zuteil durch die Taufe, die das «sacramentum fidei» sei.¹⁰ Das «solus Christus», das nach wie vor als grundlegendes Merkmal des reformatorischen Selbstverständnisses verstanden wird, impliziert – wie sich im Versuch einer Rekonstruktion der biblischen Christologie gezeigt hat – eine wesentliche Einbeziehung des Volkes Gottes, der Kirche. Je mehr dies wahrgenommen und ökumenisch aufgenommen wird, desto stärker werden die Brücken zwischen den Kirchen, die bis heute nur wenig beieinander sind, wenn es um das Verständnis der Kirche und der Eucharistie, dem Sakrament, in dessen Feier die Kirche sich immer neu geschenkt wird, geht.

2. Kirche, Eucharistie und Amt

Aus den Hinweisen auf das biblische Bild Jesu Christi ergeben sich Impulse für eine ökumenisch fruchtbare Erweiterung und Vertiefung des Verständnisses der Kirche und der sie strukturierenden Ämter und ihres zentralen Lebensvollzugs, der Feier der Eucharistie.¹¹ Was das Verständnis der Kirche betrifft, so ist es in sehr genauer Weise im Abschnitt 9 der konziliaren Kirchenkonstitution «Lumen gentium» des II. Vatikanischen Konzils entfaltet.

Das «solus Christus», wie es sich in einer gesamtbiblischen Perspektive erschließt, ist, so hat sich gezeigt, aufs engste mit einer Theologie der Kirche als des messianischen Volkes Gottes verbunden. Was besagt all dies für das Verständnis des Amtes in der Kirche und für das Verständnis der Eucharistie?

Zunächst sei die Aufmerksamkeit auf die Theologie des kirchlichen Amtes gerichtet. Wie schon angedeutet, hat Jesus zwölf Jünger in seine engere Nachfolge gerufen. Sie sollten der Auftakt zur Wiederherstellung des Volkes Gottes, das in zwölf Stämme gegliedert gewesen war, sein. Aus diesen zwölf Jüngern wurden nachösterlich die zwölf Apostel. Und als es in der nachbiblischen Zeit um die Frage ging, in welcher Form das neue Gottesvolk, die Kirche, in die kommende Zeit aufbrechen könne und solle, da entschied man sich zur episkopalen Verfassung. Die Bischöfe sollten als die Nachfolger der Apostel verstanden werden. Im Miteinander von Volk und Bischof

sollte die bleibende Verwurzelung der Kirche im «Ölbaum Israel» dargestellt werden. Und so kam es zur verbindlichen Praxis der «*successio apostolica*», die bis heute als ein hochrangiges Merkmal der Kirchen gilt, die eine sakramentale Grundverfassung aufweisen – im Sinne der Aussagen in «*Lumen gentium*» Nr. 8, wo ausgeführt wird, dass sich die geglaubte Kirche in der verfassten Kirche darstellt. In diesem Sinn hängt das Verständnis des Amtes in der Kirche zutiefst mit ihrem Wesen und ihrem Auftrag, Gottes Volk auf seinem Weg durch die Geschichte zu sein, zusammen.

Und wie bestimmt die skizzierte Christologie das Verständnis der Eucharistie und des Abendmahls? Was tun die Christen, wenn sie Eucharistie und Abendmahl feiern? Will man es in wenigen Sätzen sagen, so könnten diese lauten: In der Teilnahme an der Feier der Eucharistie begegnen die Christen Jesus Christus, der im Wort Gottes, das verkündet und ausgelegt wird, und in den Gaben seines Leibes und Blutes auf sie zukommt. Und durch den Empfang des zum Leib Christi gewandelten Brotes lassen sie sich wandeln zu lebendigen Gliedern des Leibes Christi, der Kirche. Motive aus den Predigten des hl. Augustinus aufgreifend, formuliert man gern und ganz richtig: «Empfangt, was ihr seid: der Leib Christi. Werdet, was ihr empfangt: der Leib Christ». Zwei Begriffe sind hier zusammengefügt, das Empfangen und das Werden. Der Zusammenhang ist dieser: Indem Christen kommunizieren und so den Leib Christi empfangen, der ihnen gereicht wird, geschieht etwas mit ihnen, oder besser: sie lassen etwas mit sich geschehen. Es geschieht, dass die in der Taufe grundgelegte Gliedschaft im Leib Christi, dem neuen Volk Gottes, sich darstellt und bestätigt und vertieft wird. Und aus ihr ergibt sich dann erneut die Sendung in die Welt, in der der Christ seinen Glauben zu bezeugen aufgerufen ist. Die Feier der Eucharistie und des Abendmahls ist so das verdichtete, in Wort und Zeichen sich ereignende Sich-Darstellen der Kirche, in die hinein der an ihr Teilnehmende sich erneut rufen und einfügen lässt.

★ ★ ★

Die gemeinsamen Aktivitäten der katholischen und der evangelischen Kirche, die im Jahr der Erinnerung an die Reformation neue, im Zeichen der Versöhnung errichtete Brücken erbringen wollen und sollen, sollen zu einem Höhepunkt in einem gemeinsam begangenen «Christusfest» geführt werden. Soll dieses Ziel, das hoch anspruchsvoll ist, wirklich erreicht werden, so ist es unabdingbar, dass der Jesus Christus, auf den sich das gemeinsame Bekennen und Begegnen ausrichten soll, im Sinne seiner biblischen Bezeugung als der Messias des durch ihn getragenen und innerlich geeinten Volkes Gottes verstanden wird. Die in den schon vorliegenden Stellungnahmen zur Bedeutung und Gestaltung des Reformationsgedenkens erkenn-

baren Züge des Bildes Jesu Christi sind – wie schon angedeutet – einstweilen noch durch eine zu große Abstraktheit gekennzeichnet. Deshalb ist zu befürchten, dass der aus ökumenischen Anliegen sich ergebende Bezug darauf einigermaßen folgenlos bleibt. Es wäre höchst bedauerlich, wenn es dazu kommen würde. Umso mehr gilt es, jetzt noch alle Anstrengungen zu wagen, das «solus Christus» im Sinne der biblischen Vorgaben so zu deuten, ja zu leben, dass das Christusfest zu einem Fest der Versöhnung wird.

ANMERKUNGEN

¹ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND – SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017* (Gemeinsame Texte 24), 2016.

² Ebd., 26–29.

³ Ebd., 64.

⁴ Dies trifft beispielsweise auch für den Grundlagentext des Rates der EKD *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*, Gütersloh 2014, zu. Dort findet sich eine ausführliche Darlegung des reformatorischen Grundmotivs «solus Christus» (48–58), die aber eine sich einigermaßen konkret entfaltende Christologie kaum erkennen lässt.

⁵ Vgl. z.B. Helmut MERKLEIN, *Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, in: *Studien zu Jesus und Paulus II*, Tübingen 1998, 125–153.

⁶ Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14, 16–24 par Mt 22, 1–10). Zur ekklesiologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: Rainer KAMPLING – Thomas SÖDING (Hg.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments* (FS Karl Kertelge), Freiburg 1996, 5684, hier: 59.

⁷ Helmut MERKLEIN, *Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?*, in: *Studien zu Jesus und Paulus* (s. Anm. 5), 174–189; vgl. auch Joseph Kard. Ratzinger, *Herrlichkeit und Verherrlichung* «Auferbaut aus lebendigen Steinen», in.: DERS., *Ein neues Lied für den Herrn*, Freiburg 1995, 105–123, bes. 109–112.

⁸ Das II. Vatikanum sagt es in LG 9 so: «Das messianische Volk hat zum Haupte Christus, der hingegeben worden ist wegen unserer Sünden und auferstanden ist um unserer Rechtfertigung willen» (Röm 4,25) und jetzt voll Herrlichkeit im Himmel herrscht, da er den Namen über alle Namen erlangt hat.»

⁹ Vgl. dazu vor allem Helmut MERKLEIN, *Jesus, der Kündler des Reiches Gottes*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus I*, Tübingen 1987, 127–156; DERS., *Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?* (s. Anm. 7).

¹⁰ Vgl. DH 1529, wo über die Bedeutung des Taufe gesagt wird: sie sei das «Sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit iustificatio».

¹¹ Wie sich dies im Zeugnis der Neuen Testaments darstellt, hat in ausführlicher und überzeugender Weise Heinrich SCHLIER dargestellt in *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in: *Mysterium Salutis* VI/1, Einsiedeln 1972, 101–221.

ABSTRACT

The Reformation Anniversary 2017 and the Commitment to Jesus Christ. The upcoming anniversary of the Reformation reaches its climax in a eucumenical «Christusfest», a feast of Jesus Christ, that ought to be shaped by forgiveness, freedom and ecumenism. It is indispensable, that this feast, celebrated by Catholics and Protestants together, is centered on the biblical Jesus Christ, the Messiah of the People of God. The «Christusfest» can only be a feast of reconciliation if the picture of Jesus Christ is shaped by a biblical theology of the People of God.

Keywords: ecumenism – People of God theology – Reformation Anniversary – Martin Luther

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

INGEBORG GABRIEL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (i.gabriel@univie.ac.at). GND*: 13052493X.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Fichtestr. 5, D-91054 Erlangen (hanna-barbara.gerl-falkovitz@mailbox.tu-dresden.de).
GND: 11581812X.

NORA GOMRINGER

Concordiastr. 28, D-96049 Bamberg (info@nora-gomringer.de). GND: 123821762.

WERNER LÖSER SJ

Elsheimerstr. 9, D-60322 Frankfurt (werner.loeser@jesuiten.org). GND: 124574939.

JEAN-LUC MARION

80 rue Michel-Ange, F-75016 Paris. GND: 119519682.

GERD NEUHAUS

Burgstr. 53c, D-45289 Essen (prof.dr.gerd.neuhaus@t-online.de). GND: 124747647.

ECKHARD NORDHOFEN

Institut für Katholische Theologie, Karl-Glöckner-Str. 21, Haus H 213a, D-35394 Gießen
(eckhard.nordhofen@gmx.de). GND: 118159097.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament,
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Religion und Gewalt

.....

- | | |
|-------------------|--|
| Hans Maier | Compelle intrare. Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwangs |
| Martin Rhonheimer | Christentum, Islam und Europa. Welche Leitkultur braucht der säkulare Rechtsstaat? |
| Klaus von Stosch | Gewalttexte in Bibel und Koran |
| Uwe Justus Wenzel | Tötet Religion? |
| Britta Mühl | Faszination Dschihad. Von Sinnleere und Todesliebe |

Perspektiven

.....

- | | |
|------------------|--|
| Jan-Heiner Tück | «Feuerschlag des Himmels». Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Thomas Hürlimann über das Kreuz |
| Thomas Hürlimann | Wer könnte das Eine nicht lieben? 14 Stationen |
| Manfred Spieker | Der leise Prophet. Benedikt XVI. und die katholische Soziallehre |
| Benjamin Leven | Paolo Sorrentinos Serie «The Young Pope» |
| Helmuth Kiesel | Martin Walser zum Neunzigsten |

Stimmen zum 90. Geburtstag von Benedikt XVI. · Joseph Ratzinger

Charles Taylor | Julia Kristeva | Holm Tetens | Krzysztof Penderecki | Arnold Stadler
Sibylle Lewitscharoff | Ulrich Wilckens | Hansjürgen Verweyen u.a.

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 · 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

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Religion und Gewalt

- | | | |
|-------------------|-----|---|
| JAN-HEINER TÜCK | 105 | Editorial |
| HANS MAIER | 110 | Compelle intrare. Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwanges im abendländischen Christentum |
| MARTIN RHONHEIMER | 123 | Christentum, Islam und Europa. Welche Leitkultur braucht der säkulare Rechtsstaat? |
| KLAUS VON STOSCH | 140 | Gewalttexte in Bibel und Koran |
| UWE JUSTUS WENZEL | 150 | Tötet Religion?
Zur Assoziation von Gottesglaube und Gewalt |
| BRITTA MÜHL | 154 | Faszination Dschihad. Von Sinnleere und Todesliebe.
Zu einem Buch von Jürgen Manemann |

Perspektiven

- | | | |
|------------------|-----|--|
| JAN-HEINER TÜCK | 163 | «Feuerschlag des Himmels». Über die Anstößigkeit des Kreuzes. Thomas Hürlimann im Gespräch mit Jan-Heiner Tück |
| THOMAS HÜRLIMANN | 176 | Wer könnte das Eine nicht lieben? 14 Stationen |
| MANFRED SPIEKER | 185 | Der leise Prophet. Benedikt XVI. und die katholische Soziallehre |
| BENJAMIN LEVEN | 197 | Dunkle Sakralität. Paolo Sorrentinos Serie «The Young Pope» |
| HELMUTH KIESEL | 201 | Im oberschwäbischen «Vorzimmer des Himmels». Martin Walser zum Neunzigsten |
| | 208 | Benedikt XVI. · Joseph Ratzinger zum neunzigsten Geburtstag. Stimmen |
| | 220 | <i>Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes</i> |

RELIGION UND GEWALT

Editorial

Das Kreuz Christi ist für uns das Zeichen des Gottes,
der an die Stelle der Gewalt das Mitleiden und das Mitlieben setzt.
*Benedikt XVI. in Assisi, 2011**

Unvergessen sind die Bilder von den einstürzenden Zwillingstürmen in New York am 11. September 2001. Dschihadistische Attentäter hatten voll besetzte Passagierflugzeuge in Bomben verwandelt und die hoch aufragenden Zitadellen des World Trade Center in Schutt und Asche gelegt. Die Absicht der Attentäter, in der westlichen Hemisphäre ein Gefühl der Unsicherheit und Angst zu erzeugen, ist aufgegangen. Eine ganze Serie weiterer Anschläge in den Metropolen Europas und anderswo hat in den letzten Jahren dem diffusen Gefühl weiter Nahrung gegeben, jeder könne jederzeit an jedem x-beliebigen Ort ein Anschlagopfer des islamistischen Terrors werden. Die verschärften Sicherheitsmaßnahmen, die seitdem getroffen wurden, um die offenen Gesellschaften zu schützen, haben den Nebeneffekt, dass sie die Freiheit, die sie doch verteidigen wollen, zugleich gefährden. Jedenfalls sind wir der gläsernen Gesellschaft – bislang ein literarischer Topos negativer Utopien – ein gutes Stück näher gekommen.

Das Thema «Religion und Gewalt» hat durch die dschihadistischen Anschläge zweifellos erhöhte mediale Präsenz gefunden. Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt ist allerdings komplex. Es beginnt bei den Begriffen, mit denen man sich dem Problem anzunähern versucht: Lassen sich Judentum, Christentum und Islam, um nur diese zu nennen, unter den einen Begriff der «Religion» subsumieren, ohne dass grundlegende Unterschiede eingeebnet werden? Weiter ist der semantisch unscharfe Begriff der «Gewalt» im Deutschen präzisierungsbedürftig: Zumindest muss zwischen den Aspekten *violence* und *power* unterschieden werden, wenn klar gestellt werden soll, dass Gewalt nicht per se schlecht ist. So haben die Organe der Staatsgewalt die demokratische Freiheitsordnung gegen terroristische Gewalt zu schützen und sich dabei an die gesetzlichen Vorgaben zu halten. Die Dschihadismus-Forschung fragt nach den möglichen Ursachen für den Terror. Sind es primär politische, ökonomische oder soziologische

Faktoren, die im Hintergrund gewaltbereiter Radikalisierungstendenzen stehen, oder werden auch theologische Gründe angeführt, um den «Kampf gegen die Ungläubigen» zu rechtfertigen?

Über das Problem des Dschihadismus hinaus werden seit längerem auch grundsätzliche Fragen diskutiert, die die Genese und Geltung des biblischen Monotheismus betreffen: Ist die «Mosaische Unterscheidung» zwischen wahr und falsch, die nach Jan Assmann eine Revolution in der Religionsgeschichte eingeleitet hat, latent gewaltträchtig, weil sie im Namen des einen und wahren Gottes die vielen anderen Götter zu Götzen degradiert und andere Formen der Götterverehrung als Idolatrie brandmarkt? Wäre der Polytheismus – als eine Art «Gewaltenteilung im Absoluten» (Odo Marquard) – nicht eine tolerantere und pluralitätsfreundlichere Alternative? Oder haben vielmehr umgekehrt der Abschied vom Pantheon leidenschaftlich rivalisierender Götter und die damit verbundene Entdivinisierung des Kosmos einen Freiheitsgewinn gebracht und zivilisatorische Errungenschaften ermöglicht, hinter die wir nicht zurückgehen können? Andererseits befremdet, dass die Durchsetzung des Monotheismus in den kanonischen Schriften des Judentums, Christentums und Islams in Geschichten erzählt und erinnert wird, die auch von Massakern und Hinrichtungen handeln. Die Bibelwissenschaft hat das sperrige Erbe dieser Gewalterzählungen längst als Herausforderung angenommen und historisch-kritische Erklärungsvorschläge unterbreitet oder spirituelle Lesarten vorgelegt. Auch in der Koranexegese gibt es erste Ansätze, die durch Historisierung und Kontextualisierung kurzschlüssige Deutungen entsprechender Suren abwehren. Die Schattenseiten der Gewaltgeschichte in den unterschiedlichen religiösen Traditionen – oft das Resultat einer unglücklichen Verquickung von Religion und Politik – sind ein weiteres Thema, das in den Fokus historischer Forschung gerückt ist.

Auch der kirchenoffizielle Umgang mit den dunklen Kapiteln in der zweitausendjährigen Geschichte der katholischen Kirche steht nicht mehr unter apologetischen Vorzeichen. In den Vergebungsbitten des Jubiläumjahres 2000 hat Johannes Paul II. das Versagen der Kirche offen eingestanden und einen Prozess der *purificazione della memoria* angestoßen, der für eine glaubwürdige Bezeugung des Evangeliums unumgänglich ist. Benedikt XVI. hat in seiner Regensburger Rede von Pathologien der Religion gesprochen und als Rezept das Ringen um eine neue «Synthese von Glaube und Vernunft» empfohlen. Auch wenn strittig ist, wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft genau bestimmt werden soll, so dürfte doch unstrittig sein, dass ein dunkler Voluntarismus im Gottesverständnis für ideologischen Missbrauch besonders anfällig ist. Papst Franziskus hat zuletzt Attentate im Namen Gottes als Blasphemie verurteilt. Mit seiner Botschaft der Barmherzigkeit versucht er Impulse für die Verständigung zwischen den Religionen zu geben. Die Mahnung zu wechselseitigem Respekt und Dialogbereit-

schaft soll das friedliche Zusammenleben zwischen Juden, Christen und Muslimen in der globalisierten Moderne fördern. Die größte Herausforderung eines auf Verständigung abzielenden Religionsdialogs dürfte darin bestehen, die Bruchlinien und Probleme produktiv anzugehen. Besonders akut ist hier die augenfällige Asymmetrie in der Gewährung der Religions- und Gewissensfreiheit: Während muslimische Bürgerinnen und Bürger in den rechtsstaatlichen Demokratien Westeuropas ihren Glauben frei ausüben können, ist dies für Nichtmuslime in den allermeisten Ländern, in denen der Islam Staatsreligion ist, ohne teils massive Einschränkungen nicht möglich. Bei allem Bemühen um Verständigung mit dem Islam heute darf die angestiegene Zahl bedrängter und verfolgter Christen nicht in den toten Winkel der öffentlichen Wahrnehmung abgedrängt werden.

Das vorliegende *Communio*-Heft kann kaum mehr als einige Schlaglichter auf das angedeutete Problembündel «Religion und Gewalt» bieten. *Hans Maier* geht in seinem Beitrag der Wirkungsgeschichte des biblischen Wortes «*compelle intrare*» nach. Das Wort, das von Augustinus im Streit mit den Donatisten herangezogen wurde, um den Einsatz des weltlichen Armes zur Überwindung eines kirchlichen Schismas zu rechtfertigen, hat im Politischen Augustinismus eine radikale Fortschreibung gefunden. Auch wenn bereits die Kirchenväter theologisch klargestellt haben, dass der Akt des Glaubens an die Freiheit des Adressaten des Evangeliums gebunden ist, wurden Anders- und Nichtgläubige immer wieder Methoden der Indoktrination und des Glaubenszwangs ausgesetzt. Erst mit der Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist diesen Fehlformen der Glaubensweitergabe endgültig ein Riegel vorge-schoben worden. *Martin Rhonheimer* vertritt in seinem Beitrag die These, dass der Islam von seinem Ursprung her die Differenz zwischen Religion und Politik nicht kenne, und stellt die religionspolitisch delikate Frage, ob der Islam der Idee eines freiheitlich säkularen Rechtsstaates, wie er sich im Westen ausgebildet hat, nicht von Grund auf widerspreche. Die Integration muslimischer Migranten könne nur gelingen, wenn diese Herausforderung klar gesehen werde. Rhonheimer fordert daher nicht eine christliche und schon gar nicht eine national-identitäre, sondern eine säkulare Leitkultur, die den freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat gegen die (Un-)Gebildeten unter seinen Verächtern verteidigt. Der Paderborner Theologe *Klaus von Stosch* setzt sich in seinem Beitrag exemplarisch mit zwei Gewalttexten aus der Bibel und dem Koran auseinander. Er zeigt Interpretationsmöglichkeiten auf, wie das semantische Dynamit dieser Texte – Vernichtungsweihe bei der Landnahme im biblischen Buch Josua und Aufruf zum Kampf gegen die Ungläubigen im Koran – durch die moderne Exegese hermeneutisch entschärft werden kann. *Uwe Justus Wenzel* ruft in seinem Essay die oft

übersehene Tatsache in Erinnerung, dass es nicht die Religionen sind, die töten, sondern menschliche Akteure, die dies im Namen der Religion tun oder meinen tun zu können. Die sich beinahe schon automatisch einstellende Assoziation von Religion und Gewalt gelte es zu unterbrechen und mit der Gegenfrage zu kontrapunktieren, ob nicht gerade die Religionen einen humanisierenden Beitrag zur Überwindung von Gewalt leisten können. *Britta Mühl* schließlich nimmt das erklärungsbedürftige Phänomen des Selbstmordattentäters in den Blick und fragt nach möglichen Gründen für den ungewöhnlichen Erfolg dschihadistischer Rekrutierungsstrategien. Die Faszination Jugendlicher an den Gewaltpraktiken des IS spiegelt ein Sinn- und Orientierungsvakuum der westlichen Gesellschaften. Unter Rückgriff auf ein Buch von Jürgen Manemann, der die Selbstmordattentate als Form des aktiven Nihilismus deutet, weist sie monokausale Deutungen zurück, fragt aber danach, ob neben politischen, soziologischen, ethischen Motiven nicht auch religiöse eine Rolle spielen.

Die *Perspektiven* werden eröffnet durch ein Gespräch mit dem Schweizer Schriftsteller *Thomas Hürlimann* über den Skandal des Kreuzes. Im Sinne einer Fremdprophetie, die der gegenwärtigen Theologie blinde Flecken spiegelt, macht er Tendenzen einer Verharmlosung, ja Verdrängung des Kreuzes aus. Ergänzt wird das Gespräch durch einen Vortrag, den Hürlimann anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Theologische Fakultät der Universität Basel gehalten hat – ein Vortrag, der durch die Gliederung in vierzehn Stationen selbst wie ein Kreuzweg angelegt ist. *Benjamin Leven* kommentiert die amerikanische Filmserie «The Young Pope» von Paolo Sorrentino, die von einem Pontifex handelt, der sich bezeichnenderweise den Namen Pius XIII. gibt und dadurch befremdet, dass er sich der Öffentlichkeit entzieht und theologisch die radikale Unzugänglichkeit Gottes betont. Der Osnabrücker Sozialethiker *Manfred Spieker* erinnert an «prophetische» Anstöße, die Benedikt XVI. der katholischen Soziallehre mit auf den Weg gegeben hat. Unter dem schönen Titel «Im schwäbischen Vorzimmer des Himmels» weist *Helmuth Kiesel* auf die überraschende Präsenz katholischer Motive im Spätwerk des Schriftstellers Martin Walser hin.

Aus Anlass der Vollendung des 90. Lebensjahrs würdigt die deutsche Edition der Internationalen Katholischen Zeitschrift *Communio* ihren Gründungsherausgeber Joseph Ratzinger · Benedikt XVI. Seine Beiträge haben das theologische Profil dieser Zeitschrift seit 1972 maßgeblich mit geprägt. Immer wieder hat er zu strittigen Fragen in Theologie und Kirche Position bezogen, aber auch das reiche Erbe der biblischen, patristischen und liturgischen Tradition in die Glaubensverständigung der Gegenwart eingebracht. Joseph Ratzinger ist – bis in den Stil hinein – immer ein Freund der Klarheit und ein Feind des Unverbindlichen gewesen. Statt das Christentum

den spätmodernen Befindlichkeiten anzupassen, hat er das inhaltliche Profil des Glaubens geschärft und das Christliche notfalls auch im Widerspruch zu den intellektuellen Strömungen der Zeit zur Geltung gebracht. Ob er dabei die Fremdprophetie, die in den Suchbewegungen der späten Moderne enthalten ist, immer aufmerksam registriert hat, kann man fragen. Fraglos aber hat er für den christlichen Glauben als tragfähige und intellektuell verantwortbare Option geworben. Den dramatischen Riss zwischen historisch-kritischer Jesusforschung und kirchlichem Christusglauben hat er durch die Trilogie der Jesus-Bücher heilen wollen, um im Sinne einer mystagogischen Christologie neu in die Freundschaft mit Christus einzuführen. Seine Enzykliken, vor allem *Deus Caritas est* und *Spe salvi*, haben im Gespräch mit maßgeblichen Stimmen der abendländischen Geistesgeschichte an Grundworte des Glaubens erinnert, um der schleichenden Erosion des Glaubenswissens gegenzusteuern. Sein Wirken als Theologe, Bischof und Papst hat vielfältige Resonanzen hervorgebracht. Dies zeigt ein erfreulich vielstimmiges Ensemble von Gratulanten aus den Bereichen der Philosophie und Geisteswissenschaft (*Julia Kristeva, Jean-Luc Marion, Charles Taylor, Holm Tetens*), der Theologie (*Christoph Kardinal Schönborn, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hansjürgen Verweyen, Ulrich Wilckens*), der Politik (*Hans Maier, Wolfgang Schüssel*), der Medien (*Christian Geyer-Hindemith, Federico Lombardi*), der Musik (*Krzysztof Penderecki, Wolfgang Seifen*) und der Literatur (*Sibylle Lewitscharoff, Arnold Stadler*). Gerne schließen sich Herausgeber-schaft, Redaktion und Schriftleitung der *Communio* den Glück- und Segenswünschen dieser *Tabula gratulatoria* an.

Jan-Heiner Tück

ANMERKUNGEN

* BENEDIKT XVI., «*Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens*». *Ansprache in Assisi am 27. Oktober 2011*, in: Roman SIEBENROCK – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg i.Br. 2012, 248–252, hier 250.

HANS MAIER · MÜNCHEN

COMPELLE INTRARE

*Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwanges
im abendländischen Christentum**

1. Die Ausgangslage

Der sittlichen Pflicht, die Wahrheit zu suchen und der erkannten Wahrheit zu folgen, kann der Mensch nur in völliger Freiheit entsprechen. Daher verbietet sich staatlicher oder kirchlicher Zwang in Religionsdingen von selbst. Diese Einsicht war in der christlichen Theologie schon früh verbreitet und ist in vielen patristischen Texten belegt. In ihnen spiegelt sich die Befreiung des christlichen Glaubens vom Druck der antiken Staatskulte: an die Stelle kollektiver Rituale trat immer stärker das persönliche Bekenntnis von Einzelnen.

In Sachen Religion allein der eigenen Überzeugung gemäß zu handeln ist deshalb nach Tertullian ein Menschenrecht. Religion leidet keinen Zwang, am wenigsten durch Religion selbst – «*nec religionis est cogere religionem*». ¹ Denn dass jemand unter Zwang etwas verehrt, das er im Ernst gar nicht verehren will, sagt Lactanz, kann nur zu Heuchelei und Simulantentum führen. ² Im Kirchenrecht entwickeln sich in den mittelalterlichen Jahrhunderten entsprechende Rechtsgrundsätze. So hält Gratian daran fest, dass «zum Glauben niemand zu zwingen ist» (*ad fidem nullus est cogendus*), ³ und Thomas bekräftigt diesen Satz mit dem Hinweis, der Glaube sei Sache des (freien) Willens. ⁴ Entsprechende Festlegungen der Kanonistik reichen bis in die Neuzeit, ja bis in die Gegenwart hinein. Sowohl das alte wie das neue Kirchenrecht halten bis heute strikt an der Ablehnung des Glaubenszwanges fest. Der Codex Iuris Canonici von 1983 enthält den Satz: «Nie-

HANS MAIER, geb. 1931, ist em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, ehemaliger Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus sowie 1988–1999 Inhaber des Münchener Guardini Lehrstuhls. Er ist Gründungsmitglied und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

mand hat das Recht, Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen.»⁵

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass es in der Geschichte des Christentums immer wieder Gewalt in Sachen Religion gegeben hat, Gewalt auch «im Namen der Religion» – das springt jedem Betrachter, der die Zeugnisse ansieht, ins Auge. Über Macht und Zwang in der Kirche, über die Gewalttaten von Christen, über die sogenannte «Kriminalgeschichte des Christentums»⁶ gibt es mittlerweile eine umfangreiche, oft recht polemische Literatur. Die Geschichte des Christentums wird jedoch heute nicht nur von außen, von Gegnern und Feinden, kritisch in den Blick genommen. Auch unter Christen spielt die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit eine wichtige Rolle. Insbesondere die katholische Kirche hat in jüngster Zeit vielfältige Initiativen ergriffen, fragwürdige Vorgänge ihrer Geschichte genauer zu erforschen – nicht in apologetischer Absicht wie meist in früheren Zeiten, sondern durchaus mit dem Willen zu Aufklärung und Remedur. So hat Papst Johannes Paul II. in seiner berühmten Vergebungsbitte am 12. März 2000 das vorausgehende allgemeine und besondere Schuldbekenntnis auf die gesamte Vergangenheit der Kirche bezogen. Zweitausend Jahre kirchlicher Praxis bei der Verkündung des Evangeliums stehen zur Debatte. Das Fazit in den Worten des Papstes: «...oft haben die Christen das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben [...] Vergib uns!»⁷

2. *Das Corpus delicti: Compelle intrare*

Unter den theologischen Begründungen für Gewalt in Religionsachen hat die Figur des biblischen «compelle intrare» zurecht die größte Berühmtheit erlangt. Es ist eine überaus griffige Figur; die Belege reichen durch die ganze Kirchengeschichte: von Augustin bis zu den Reformatoren, von den spanischen Scholastikern bis zu Theologen der modernen Volksmission. Das «compelle intrare» bot über lange Zeiten einen unauffälligen, einen, wie es schien, legitimen und unanstößigen Einstieg in die schwierige Problematik Religion – Mission – Gewalt.⁸

Zunächst sei der einschlägige Text zitiert. Er steht im Lukasevangelium im 14. Kapitel, Vers 16–24. Dort ist die Rede von dem Hausvater, der ein großes Abendmahl bereitet und viele Gäste dazu einlädt. Doch die Geladenen fangen an, sich zu entschuldigen: der eine hat einen Hof erworben (im Griechischen heißt es: einen Acker) und muss hingehen, um ihn anzusehen; der andere hat fünf Joch Ochsen gekauft und muss sie beschauen; der dritte hat eine Frau genommen und kann deshalb nicht kommen. «Und der Knecht kam zurück und berichtete das seinem Herrn. Da ward der

Hausvater zornig und sprach zu seinem Knechte: Geh schnell hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt, und führe die Armen, Schwachen, Blinden und Lahmen hier herein. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, wie Du befohlen hast; aber es ist noch Platz übrig. Und der Herr sprach zu dem Knechte: Geh hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, damit mein Haus voll werde. Ich sage euch aber, dass keiner von den Männern, die geladen waren, mein Abendmahl verkosten soll.»⁹

«...et compelle intrare, ut impleatur domus mea» heißt die Stelle im Vulgata-Text. Griechisch lautet sie: «καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος». «Nötige sie hereinzukommen» – das ist wohl die angemessene, sachlich am besten treffende deutsche Übersetzung – «zwingen sie» wäre zu stark, «bitte sie» oder «fordere sie auf» wären zu schwach. Sowohl Luther¹⁰ wie Allioli¹¹ und die meisten katholischen Übersetzungen wie auch die Einheitsübersetzung von 1972¹² verwenden den Ausdruck «nötigen» – er trifft das lt. *compellere* (treiben, zusammentreiben) gut – und noch besser das gr. *anankazo*, dessen Bedeutungsspektrum von «zwingen» bis zu «überzeugen» reicht.

Bei den griechischen und lateinischen Vätern hat dieses Gleichnis lange Zeit kaum eine Rolle gespielt. Seine theologische Nutzung und Indienstnahme setzt erst mit Augustinus ein – dann freilich mit großer Wucht und intensiver Langzeitwirkung. Um auch hier das Original zu zitieren: Der späte Augustin, Bischof von Hippo, schreibt 408 an den Donatistenbischof Vincentius: «Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest, dass der Hausvater zu seinen Knechten gesagt hat: «Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten», und obwohl du liest, dass auch Saulus, der spätere Paulus, unter dem Zwange einer gewaltsamen Einwirkung Christi zur Erkenntnis und Annahme der Wahrheit gebracht worden ist... Du begreifst also bereits, wie ich meine, dass es nicht darauf ankommt, ob jemand überhaupt gezwungen wird, sondern wozu er gezwungen wird, mag es gut oder böse sein.» Viele Häretiker, so argumentiert Augustinus, hätten durch Zwang den Weg zur Kirche zurückgefunden. «Diesen Beispielen, die mir von meinen Mitbischöfen vorgehalten wurden, habe ich mich gebeugt.» Diskret weist Augustinus in diesem Brief darauf hin, dass er früher anders gedacht habe. Er sei der Meinung gewesen, niemand dürfe zur Einheit in Christus gezwungen werden. Aber die praktische Erfahrung mit der nordafrikanischen Donatistenbewegung habe ihn eines Besseren belehrt. Umsichtiger Zwang könne unter Umständen zur Bekehrung der vom gemeinsamen Glauben Abweichenden – und damit zum öffentlichen Frieden – beitragen.¹³

Damit war ein neues Paradigma geschaffen. Fortan wurde das Gleichnis vom großen Gastmahl ausschließlich im geschilderten Sinne interpretiert.

Augustins Deutung hat in der folgenden Zeit vor allem beim Umgang mit Glaubens-Abweichungen in der Kirche, bei der Behandlung von Häresien und Häretikern eine breite, oft verhängnisvolle Wirkung entfaltet. Dabei wurde bald auch die Grenze überschritten, die Augustin noch eingehalten hatte und eingehalten wissen wollte – lehnte er doch die Todesstrafe gegen Häretiker auch in seinen späteren Jahren entschieden ab. In den Ketzerprozessen des Mittelalters jedoch – erste Häretiker-Hinrichtung im Westen 385 am Trierer Kaiserhof – fiel der altchristliche Verzicht auf Körperstrafen gegenüber Häretikern Zug um Zug dahin. Die Gelassenheit früherer Zeiten, die sich am biblischen Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen orientiert und biblisch zur Geduld geraten hatten («Lasst beides wachsen, bis die Ernte kommt»), geriet immer mehr in Vergessenheit. An ihre Stelle trat ein richterlicher Dezisionismus, der im «Gottesfrevle» des Häretikers und der Verbreitung seiner Lehren ein unmittelbar und augenblicklich zu sühnendes Verbrechen sah.¹⁴

So konnte Joseph Höffner in seinem Buch «Kolonialismus und Evangelium» schon 1947 über die neue Auslegung des «compelle intrare» durch Augustinus das scharfe Urteil fällen: «Diese Sätze wurden von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergegeben; sie wurden ins Gratianische Dekret aufgenommen; sie dienten zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung, der Inquisition und der Unterjochung der Indianer noch im 16. Jahrhundert.»¹⁵

3. Kolonialismus und Christentum

Zu den Antrieben der kolonialen Expansion seit dem 14. Jahrhundert gehört gewiss immer noch das christliche «Geht hinaus in alle Welt», die Sorge um die Bekehrung der Völker – nunmehr freilich vermischt mit anderen Elementen: einer generellen Neugier in der Erkundung der Welt, der Erforschung der Seewege in andere Kontinente, der Suche nach dem mystischen Dorado, dem Goldland, nach Gewürzen, Sklaven, Abenteuern.¹⁶ Im Kolonialzeitalter folgt dem christlichen Missionar fast unvermeidlich der Soldat, der Eroberer, der Kaufmann, der Verwalter auf dem Fuß. Immer unablässbarer verbindet sich die christliche Mission mit anderen, weltlichen Zwecken. Sie wird europazentrisch und bleibt es lange. In der neuzeitlichen vatikanischen Verwaltung wird die Congregatio de Propaganda Fide lange, bis ins 20. Jahrhundert hinein, fast ausschließlich von Europäern beherrscht.¹⁷

Der Schwerpunkt der theologischen Debatte verlagert sich in dieser Zeit in das öffentliche Recht, das *ius gentium* – in die Frage des Umgangs mit den Eingeborenen der Neuen Welt, ihren Rechten und Pflichten. Joseph Höffner hat gezeigt, dass die Härte der Kriege gegen die Eingeborenen in der Neuen Welt auch mit der Verschärfung der Lehre vom «gerechten

Krieg» zusammenhing, die sich schon in der Zeit der Kreuzzüge vorbereitet hatte. So lehrte bereits Papst Innozenz IV. (1243–1254), der Papst könne den Ungläubigen befehlen, christliche Glaubensboten in den Ländern ihrer Herrschaft zuzulassen – sollten sie den Gehorsam verweigern, seien sie mit weltlicher Gewalt zu zwingen. Möglicher Grund für einen gerechten Krieg war also nicht mehr nur das Unrecht von Heiden gegen Christen, es war vielmehr das Unrecht (des Nichtglaubens) gegen Gott schlechthin. Theoretisch war damit «das Verhältnis zu den Heidenvölkern als dauernder Kriegszustand gekennzeichnet».¹⁸

Gegen diese Verengung und Zuspitzung des biblischen «Nötige sie!» erhob sich immer wieder Protest auch unter christlichen Theologen und Juristen. Gerade das Spanien der Kolonialzeit ist davon erfüllt – man denke an den Kampf des Las Casas gegen die Übergriffe der Konquistadoren und an die Entwicklung einer neuen Kolonialethik durch Vitoria. Doch es brauchte noch lange, bis sich die Kirche von dem inzwischen immer mehr profan gewordenen, nicht mehr religiös unterfangenen Kolonialismus zu lösen begann.

Im Grund hat erst das späte 19. und das 20. Jahrhundert diesen Punkt erreicht. In dieser Zeit begannen die Päpste, beginnend mit Leo XIII., Kolonialismus und Mission zu entkoppeln, die Mission, so gut es ging, von weltlichen Einflüssen zu befreien und mit Energie einen einheimischen Klerus aufzubauen.¹⁹ In der Folgezeit wuchs die Kirche konsequent in weltweite, nicht mehr auf Europa zentrierte Dimensionen hinein. Die Zusammensetzung des Kardinalskollegiums – bis 1961 noch mit italienischer Mehrheit – änderte sich grundlegend, ebenso veränderten sich die Episkopate der früher so genannten Missionsländer. Hanno Helbling hat den Unterschied 1981 so beschrieben: «Vor dreißig Jahren betrat, wenn er Rom besuchte, der Missionsbischof europäischer oder amerikanischer Herkunft mit farbigem Gefolge den Palazzo der Kongregation De Propaganda Fide an der Piazza di Spagna. Heute schreitet der «eingeborene» ordinarius loci dort seinem weißen Sekretär und Berater voran.»²⁰ Helbling spricht von einem «Abschied vom alten Missionsdenken». Er ist eine Konsequenz aus der Tatsache, dass heute die Dritte Welt in der Katholischen Kirche den Rang der früheren «Ersten Welt» erreicht hat. Dementsprechend heißt die Missionskongregation seit 1988 auch nicht mehr «de Propaganda Fide», sondern «pro Gentium Evangelizatione». Der paternalistische europäische Akzent im Namen der Missionszentrale gehört der Vergangenheit an.

4. *Compelle intrare – auch in der Reformation?*

Mehr im Vorübergehen, in Form eines Exkurses, sei an dieser Stelle nach dem Beitrag der Reformation zu unserem Thema gefragt. Wie haben die Reformatoren das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit, das Problem des Schutzes und der Ausbreitung des Glaubens gesehen? Gibt es auch ein reformatorisches «*compelle intrare*»?

Man muss die Frage differenziert beantworten.²¹ So hat Luther die Freiheit des Glaubensaktes betont, zugleich aber am absoluten Anspruch des Evangeliums festgehalten. «Toleranz» – diese Eindeutigung des lateinischen Wortes *tolerantia* geht auf ihn zurück – war für ihn Sache der Liebe, des duldbaren Einverständnisses, nicht aber Sache des Glaubens, der «intolerant» blieb und bleiben musste. Auch bei Calvin gehört «*tolerantia*» dem Bereich des praktischen Zusammenlebens an, sie ist «*mansuetudo animi*», ein Weg der Mitte zwischen übermäßiger Strenge und alles verzeihender Milde. Duldung kann es aber nicht geben gegenüber Götzendienst, Aberglauben und Magie, auch nicht gegenüber zentralen Lehren des christlichen Glaubens wie dem trinitarischen Dogma; in diesem Sinn hat Calvin, wie bekannt, die Hinrichtung des spanischen Arztes Servet im Jahr 1553 in Genf gerechtfertigt.

Steht so der Altprotestantismus, von wenigen Ausnahmen abgesehen, noch ganz auf dem Boden des einheitlich-allgemeinen Glaubens und seiner das öffentliche Leben verpflichtenden Geltung,²² so rückte die staatliche Praxis unter dem Druck der Umstände bald von dieser Haltung ab. Bei den Einsichtigen wuchs die Erkenntnis, dass es sich beim Streit zwischen Katholiken und Protestanten nicht um den traditionellen Glaubensstreit zwischen einer Mehrheit und einer häretischen Minderheit handelte, mit dem die Theologie seit Augustinus (Ja schon seit Paulus) immer wieder konfrontiert war. Es sind vielmehr vergleichbar starke Religions-Corpora, die einander gegenüberstehen – und beide berufen sich auf das christliche Erbe. Protestanten und Katholiken können einander, das zeigt sich bald, weder verdrängen noch vernichten noch bekehren, so dass sie notwendigerweise Frieden miteinander halten müssen, Religionsfrieden – zumindest bis ein Allgemeines Konzil das Problem «spaltiger Religion» gelöst hat.²³

Der Augsburger Religionsfrieden war ein entscheidender Schritt zur faktischen Duldung der katholischen und der lutherischen Konfession im Reich. Er bildete noch keinen Auftakt zu einer allgemeinen Religionsfreiheit; sein Ziel war, nach der griffigen Formel von Gerhard Anschütz, «nicht Glaubensfreiheit, sondern Glaubenszweiheit». Doch trotz der im Geist der Zeit ständisch (korporativ) konzipierten Form der religiösen Freiheit enthielt der Augsburger Religionsfriede doch Bestimmungen, die der persönlichen Entscheidung etwas Raum ließen, wie etwa das Recht, mit Weib

und Kind gegen Bezahlung einer Nachsteuer auszuwandern (§ 24).²⁴ Erheblich weiter zieht dann ein Jahrhundert später, nach der Erschöpfung der konfessionellen Leidenschaften im Dreißigjährigen Krieg, das Instrumentum Pacis Osnabrugense (IPO) den Kreis der freien Religionsübung. In Art. V § 31 und 32 IPO wird bestimmt, dass die andersgläubigen Stände, die im «Normaljahr» 1624 das *exercitium religionis* nach katholischer oder Augsburger Konfession besessen haben, dies auch in Zukunft behalten sollten; die es nicht besitzen oder künftig zur anderen Religion übertreten wollen, sollen vom Landesherrn «in Geduld ertragen werden» (*patienter tolerantur*) und in Gewissensfreiheit – hier taucht der Begriff der *conscientia libera* im Reichsrecht auf! – ihre Hausandacht pflegen und im benachbarten Gebiet dem öffentlichen Gottesdienst beiwohnen können.²⁵

Dass vor diesem Hintergrund das «*compelle intrare*» im evangelischen Bereich allmählich verblasen musste, dafür mag hier ein spätes Zeugnis aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stehen. Unter dem Präsidium des Theologen und Kanzlers Christoph Matthäus Pfaff verteidigte Wolfgang Ludwig Liesching, ein aus Göppingen stammender Tübinger Stiftler, am 21. März 1732 in einer Disputatio in der Tübinger Universität Thesen «*De tolerandis vel non tolerandis in Religione Dissidentibus*». ²⁶ Ausgangspunkt war wiederum das lukianische «Große Gastmahl» und die zentrale Weisung «*ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*» – «*Compelle ad intrandum*».

Der Text²⁷ wird ganz im Sinn der Tradition ausgelegt: Der Pater familias ist Gott selbst; der Knecht, der die Geladenen ruft, ist Christus mit den Aposteln, das Haus ist die Kirche, das große Gastmahl die Gnade, die Einladung die Predigt des Evangeliums. Die Erstgeladenen, die die Einladung verschmähen, sind die Juden, die Nachfolgenden sind die Christen aus allen Völkern, die dem Ruf des Knechtes folgen. Das alles ist, wie der Kommentator sagt, leicht zu erkennen und mit anderen Parallelen im Neuen Testament zu vergleichen.²⁸

Die zentrale These der Schrift wird gleich zu Anfang entwickelt: die Worte *ἀναγκάζω* und *compellere*, so der Verfasser, seien strikt im Sinn einer «emphatischen und drängenden Einladung», einer *invitatio emphaticae et instantissime faciendae*, auszulegen – keinesfalls jedoch seien Zwang und Gewalt gemeint. Auch sei die Gleichsetzung des «Knechtes» mit der weltlichen Gewalt eine Missdeutung des Gleichnisses; gemeint seien Christus und die Apostel; diese aber hätten mit ihrer Predigt niemals äußere Gewalt oder gar Waffen (*vim externam vel carnalia arma*) verbunden. Es versteht sich, dass von diesem Ausgangspunkt her die ganze Geschichte des «*compelle intrare*» kritisch gesehen und als Verirrung gebrandmarkt wird, die längst durch bessere Erfahrungen mit Toleranzregeln widerlegt sei.²⁹ Dass auch in der Frühzeit der Reformation Gewalt gegen Häretiker geübt wurde, wird zum Einzelfall erklärt, den man nicht der protestantischen Gemeinschaft im ganzen vorwerfen könne.³⁰

5. Ein Schlusspunkt: der Kampf um die Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil

Länger als im Protestantismus hat sich das «*compelle intrare*» in der katholischen Welt gehalten. Freilich war Gewalt zum Schutz der Religion seit dem 19. Jahrhundert nur noch in katholischen Staaten durchsetzbar – und auch hier keineswegs überall und unbeschränkt. Als Pius IX. 1864 in seinem «*Syllabus*» mit anderen «*Zeitirrtümern*» auch die Religionsfreiheit verurteilte,³¹ versuchte der französische Bischof Dupanloup den Inhalt dieser Schrift durch eine «*weitherzige*» Interpretation zu entschärfen. Er unterschied die These von der Hypothese: als allgemeiner Grundsatz (These) sei die Religionsfreiheit nicht annehmbar; als Hypothese dagegen, unter besonderen geschichtlichen Bedingungen, zum Beispiel in einem religiös gespaltenen Land, könne sie durchaus berechtigt sein. Die damit skizzierte Verteidigungslinie – sie fand übrigens den Beifall des Papstes! – war freilich problematisch und trug nicht weit. Sie öffnete dem Opportunismus und der Mehrdeutigkeit Tür und Tor. Der Pariser Witz hat sich der Lage rasch bemächtigt; man sagte, anspielend auf das ziemlich weltliche Leben des Nuntius Chigi: «Die These ist, wenn der Nuntius erklärt, man müsse die Juden verbrennen; die Hypothese, wenn er bei Herrn Rothschild zu Mittag isst».³²

Ein letztes und entscheidendes Mal wurde in jüngerer Zeit in der katholischen Welt über Gewalt zum Schutz oder zur Ausbreitung des Glaubens theologisch gerungen, nämlich im Zweiten Vatikanischen Konzil, bei der Erklärung über die Religionsfreiheit. Die Debatte in der 80. Generalkongregation im September 1964 wurde zu einer Zerreißprobe; über keinen Text des Zweiten Vatikanums, nicht einmal über die gleichfalls umkämpfte Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*), ist in der Konzilsaula erbitterter räsoniert und gestritten worden.³³

Eine Mehrheit der Väter stand zwar von Anfang hinter der Erklärung. Aber die opponierende Minderheit war stark, weil sie sich auf unbestreitbar gegensätzliche, dem Textentwurf diametral widersprechende Aussagen des päpstlichen Lehramts stützen konnte – und dies in einer ununterbrochenen Folge von Zeugnissen von der Zeit der Französischen Revolution bis zum Pontifikat Leos XIII. Man monierte, dass in der Erklärung die Rechte des irrenden Gewissens denen des «*rechten Gewissens*» gleichgestellt würden. Der Irrtum habe aber gegenüber dem objektiven Anspruch der Wahrheit kein Recht. «Das Schema sündigt im Übermaß, weil es behauptet, dass derjenige der Achtung würdig ist, der seinem Gewissen folgt, auch wenn er sich täuscht» – so Kardinal Ottaviani. Und Bischof Marcel Lefèbvre verurteilte den Text im ganzen, «weil er nicht auf die Rechte Christi und der Kirche gegründet» sei.³⁴

Doch auch die Gegenseite kam zu Wort. Sie führte ins Feld, dass die Praxis des Heiligen Stuhls hinsichtlich der Konkordate sich längst den Prinzipien der Religionsfreiheit angenähert habe. Kardinal Heenan, der Erzbischof von Westminster, wies auf die Verhältnisse in England hin und zeichnete das Bild einer Staatskirche – der anglikanischen –, die ungeachtet ihrer offiziellen Stellung Andersgläubigen Toleranz gewähre. Seine Worte wurden berühmt, weil sie die Situation einer pluralistischen Gesellschaft präzise umschrieben: «Heutzutage kann Großbritannien keinesfalls als katholisch angesehen werden. Die Kirche von England ist die offizielle Staatskirche, an deren Spitze die Königin steht. Tatsächlich aber praktizieren viele unserer Mitbürger keine Religion. Dennoch bezeichnet sich die Mehrzahl der Engländer als Christen. In England sind die Kinder im allgemeinen getauft, die Leute wollen sich meist kirchlich trauen lassen, und fast alle erhalten ein christliches Begräbnis. Natürlich gibt es daneben auch Menschen, die keine Religion bekennen. Wir haben also eine pluralistische Gesellschaft, in der trotz allem die Religion privat und öffentlich geehrt wird. Obwohl die Kirche von England die Staatskirche ist, wird den Bürgern der anderen Bekenntnisse völlige Religionsfreiheit garantiert. Daher gibt der Staat zum Beispiel den katholischen Schulen eine wesentliche Beihilfe und bezahlt vollständig die Gehälter ihrer Professoren, auch wenn es Priester oder Ordensleute sind. Aber – und das ist richtig – die katholischen Schulen erfreuen sich der gleichen Rechte und Pflichten wie die Schulen der Kirche von England.»³⁵

Die Waage schwankte heftig zwischen Befürwortern und Gegnern der Religionsfreiheits-Erklärung. Das Schema wurde mehrmals umgearbeitet. Viele Einzelfragen wurden neu erörtert. Begriffe wie Toleranz, Zwang, Gewissen, Grenzen der Religionsfreiheit wurden präzisiert. Im Oktober 1964 stand die dritte Textfassung fest. Im November sollte die Abstimmung erfolgen. Doch die Gegner des Dokuments erreichten eine Verschiebung. Das löste bei der Mehrheit große Verärgerung aus, die sich in zahlreichen Bittschriften an Papst Paul VI. Luft machte. Dem Text kam die Zwangspause jedoch zugute. Die endgültige Textfassung – es war die sechste – wurde nach weiteren Umarbeitungen und einer wesentlichen Kürzung, Vereinfachung und Konzentration mehr als ein Jahr später, am 7. Dezember 1965, vom Konzil endgültig verabschiedet – und nunmehr mit großer Mehrheit: 2308 placet, 70 non placet.³⁶

Von da an war die Religionsfreiheit, nachdem sie zum offiziellen Titel eines lehramtlichen Dokuments geworden war, in der katholischen Kirche nicht mehr umstritten, sie war endgültig anerkannt. Es war, wie ein Konzilsberater – Joseph Ratzinger – 1965 formulierte, «das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära».³⁷

Positiv war ohne Zweifel, dass das Zweite Vatikanische Konzil das Thema aufgriff und trotz erheblicher Widerstände zu Ende führte; positiv war, dass die alte Zweideutigkeit und Doppelgleisigkeit – alle Rechte für die Wahrheit, für den Irrtum höchstens Duldung – überwunden wurde; positiv war vor allem das Bekenntnis zu Freiheit und Würde des Menschen und die nüchterne Einschätzung des Staates, der in der neuen Sicht der Konzilsväter die Last der Heilssorge verlor, zugleich aber auf seine eigentliche Bestimmung, die Rechts- und Friedewahrung und der Sorge für das öffentliche Wohl, hingelenkt wurde.

Ein Bedauern wird der Historiker freilich äußern: über den Turbulenzen der Beratungen und Abstimmungen³⁸ – und wohl auch aus grundsätzlichen Bedenken – kam die anfangs als einleitender Teil geplante *Quaestio historica* der Erklärung nicht zustande.³⁹ Sie hätte die wechselvolle Geschichte des «*compelle intrare*», des staatlichen Patronats über die Kirche, der Unterordnung der «Freiheit» unter die «Wahrheit», der halbherzig bejahten und oft wieder zurückgenommenen Toleranz darstellen und erklären sollen; dies wäre freilich nur möglich gewesen, wenn man im Text einen Bruch, eine Abkehr von früheren Gewohnheiten, einen offenen Paradigmenwechsel eingeräumt hätte. Dazu war die Zeit jedoch offenbar noch nicht reif. Die Konzilsväter waren bemüht, Widersprüche zu älteren kirchlichen Erklärungen und Standpunkten zwar nicht zu leugnen oder zu verschleiern – aber sie stellten sie doch nicht offen zur Diskussion. Alles war auf den Eindruck der Kontinuität, der Widerspruchsfreiheit angelegt. Ein historisches Schuldbekenntnis, wie es Papst Johannes Paul II. 35 Jahre später am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 ablegen sollte, lag 1965 noch gänzlich außerhalb der allgemeinen Vorstellungen.

Immerhin: dass die Kirche irren kann und dies auch sagt, ist inzwischen kein Tabu mehr. Und so dürfen wir hoffen, dass die ausstehende *Quaestio historica* eines Tages von kirchlicher Seite noch nachgeliefert wird!

ANMERKUNGEN

* Von Christian Stoll mit Einverständnis des Verfassers gekürzte Fassung des Beitrages: Hans MAIER, *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Heilige Kriege* (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 78), München (R. Oldenbourg Verlag) 2008, 55–69.

¹ TERTULLIAN, *Ad Scapulam* (ed. Bas. 1591), 498.

² LACTANTIUS, *Epitome*, c. 54.

³ *Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* II–II, 10, 8.

⁵ «Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem

adducere nemini umquam fas est.» CIC can. 748 § 2. Hierzu Winfried AYMANS, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Aymans-Mörsdorf III), Paderborn 2007, 8 f.

⁶ So das gleichnamige dreibändige Werk von Karlheinz DESCHNER, Reinbek 1986–1990; zur Kritik vgl. Hans Reinhard SEELIGER, *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg ²1993.

⁷ Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz: *Vergebungsbite von Papst Johannes Paul II. Allgemeines Gebet, Schuldbekennnis und Vergebungsbite beim Pontifikalgottesdienst am 12.3.2000 in St. Peter in Rom* (das Zitat 5).

⁸ Karl Heinz CHELIUS, *Compelle intrare*, in: Augustinus-Lexikon 1, Basel 1986–1994, 1084 f.

⁹ Deutscher Text nach Joseph Franz von ALLIOLI, *Das Neue Testament*, deutsch nach der Vulgata, Neuausgabe Colmar 1942, 219.

¹⁰ Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1968, Das Neue Testament, 100.

¹¹ S. Anm. 9.

¹² Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament, 6. Aufl., Stuttgart 1975, 151.

¹³ Ep 93: Ad Vincentinum (CSEL 34). Deutsche Übersetzung: Alfred HOFFMANN, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe* = Bibliothek der Kirchenväter Bd. IX, Kempten-München 1917, 333–384 (die Zitate 338, 349 f.).

¹⁴ Arnold ANGENENDT hat in seinem kürzlich erschienenen Buch *Toleranz und Gewalt* die im Mittelalter in der Kirche üblich werdende, in der frühen Neuzeit perfektionierte Praxis der Häretikertötung den «christlichen Sündenfall» schlechthin genannt. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster, ²2007, 245.

¹⁵ Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier ²1969, 45.

¹⁶ Eberhard SCHMITT, *Die Anfänge der europäischen Expansion*, Idstein 1991; Urs BITTERLI – Eberhard SCHMITT (Hg.), *Die Kenntnis beider «Indien» im frühneuzeitlichen Europa*, München 1991; Thomas BECK – Annerose MENNINGER – Thomas SCHLEICH (Hg.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415–1815*, Darmstadt 1992; Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992; Eberhard SCHMITT, *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert*, Bamberg 1992; DERS. – Friedrich-Karl von HUTTEN, *Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors und Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Hutten 1534–1541*, Hildburghausen 1996; Klaus KOSCHORKE (Hg.), «Christen und Gewürze». *Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998; Jürgen OSTERHAMMEL, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* = Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000; Markus A. DENZEL (Hg.), *Vom Wélthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

¹⁷ Die Congregatio de Propaganda Fide wurde 1622 von Gregor XV. als Zentrale für die katholische Missionstätigkeit geschaffen und umfasste im Jahr 1962 577 Diözesen, 6 Abteien nullius, 114 Apostolische Vikariate, 93 Apostolische Präfekturen und 3 Missionen sui iuris; vgl. Nikolaus KOWALSKY, *Propaganda-Kongregation*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 8, Freiburg ²1963.

¹⁸ Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier ²1969, 42 ff., 62ff.69.

¹⁹ Diese Absichten waren schon in dem von Francesco Ingoli, dem ersten Sekretär der Propaganda-Kongregation (1622–1649), entworfenen Programm enthalten, konnten systematisch jedoch erst realisiert werden, nachdem das Ende des Kirchenstaates 1871 die Kirche von der unmittelbaren Rücksicht auf die traditionellen europäischen Schutzmächte entbunden hatte.

²⁰ Hanno HELBLING, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978*, Frankfurt 1981, 63.

²¹ Zum folgenden: Klaus SCHREINER – Gerhard BESIER, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart 1990, 445–605; bes. die Abschnitte VIII–X (472–494) «Toleranz und Intoleranz im Zeitalter des Humanismus, der Reformation und Gegenreformation», «Toleranz» als Handlungsbegriff im 16. Jahrhundert» und «Politische Theorie, Reichs- und Kirchenrecht um 1600» (Klaus Schreiner) sowie XI (495–510) «Toleranz» als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert» (Gerhard Besier).

²² Ernst Walter ZEEDEEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, München 1965, 11, bemerkt für die Anfänge der Konfessionsbildung zurecht: «...jede Konfession war ihrer Intention nach universal: jede verstand sich als *Confessio Catholica* und bezeichnete sich in ihren authentischen Verlautbarungen so.»

²³ Dietmar WILLOWEIT, *Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, in: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, hg. von Carl A. HOFFMANN u.a., Regensburg 2005, 35–50; Martin HECKEL, *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart* = Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Abhandlungen NF Heft 130, München 2007.

²⁴ Vgl. Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, 118 ff., der betont, dass das *Ius emigrandi* 1555 zwischen den Konfessionen nicht strittig war.

²⁵ WILLOWEIT, *Religionsrecht* (s. Anm. 23), 47ff; HECKEL, *Religionskonflikt* (s. Anm. 23), 25ff.

²⁶ Im folgenden zitiert nach UB München Sig. 4° Theol. 2896. Für den Hinweis auf diese Schrift danke ich Klaus Schreiner.

²⁷ *Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerantis vel noch tolerantis in Religione Dissidentibus...*, Tubingae 1732.

²⁸ *Commentariolus* § 1; genannt wird u.a. die Parallelstelle Math 22, 1 ff.

²⁹ *Commentariolus* §§ 4, 5. – Gegenüber offenkundigen Atheisten, Spinozisten, Deisten gilt es freilich auch nach Meinung des Autors die «Grenzen der Toleranz zu ziehen» (*limites tolerantiae ponere*), so § 6 – ohne dass genauer gesagt wird, was mit ihnen zu geschehen habe.

³⁰ *Corollarium I*; hier werden die durch Feuer und Schwert hingerichteten Ketzer Servet, Valentinus Gentilis und Johannes Sylvanus erwähnt mit dem entschuldigenden Zusatz: «*facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici.*»

³¹ Text: ASS 3 (1867). 168–176; vgl. Hans MAIER, *Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition*, in: Krzysztof MICHALSKI (Hg.), *Aufklärung heute. Castalgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1996, 75–106; Hubert WOLF, *Der Syllabus*, in: *Kirche im 19. Jahrhundert*, hg. von Manfred WEITLAUFF, Regensburg 1998, 115–139.

³² Félix-Antoine-Philibert DUPANLOUP, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865; Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris 1952, 252.

³³ Jerome HAMER – Yves CONGAR (Hg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit, lateinischer und deutscher Text, mit Kommentaren von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émil-Joseph de Smedt u.a.*, Paderborn 1967 (künftig zitiert: Hamer-Congar), passim; vgl. besonders die dort enthaltenen Kommentare von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émile-Joseph De Smedt, Jérôme Hamer, John Courtney Murray, Yves Congar und Pierre Benoit; Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis humanae)*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN und Bernd Jochen HILBERATH, Band 4, Freiburg 2005, 125–218.

³⁴ Hamer-Congar (s. Anm. 33), 86 f.

³⁵ Ebd., 87.

³⁶ Ebd., 115.

³⁷ Joseph RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31; zit. bei Konrad HILPERT, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005), 809–819 (817).

³⁸ Die insgesamt 32 Abstimmungen über das Schema über die Religionsfreiheit sind dokumentiert bei Hamer-Congar (s. Anm. 33), 118–120.

³⁹ Sie wurde in der vierten konziliaren Textfassung beseitigt; ebd., 102.

ABSTRACT

Compelle intrare: Faith and Coercion in Occidental Christianity. «It is irreligious to coerce religion», wrote Tertullian. Nevertheless, the history of Christianity knows frequent violent contentions about religion. The parable of the Great Banquet (Lk 14,16–24) has played a fatal role in this history. In the parable a father of the family compels unwilling guests to come to his feast. Over time, this parable was seen to provide a justification for open or covert religious coercion. Only the Second Vatican Council and the 1983 Codex Iuris Canonici have definitively clarified what had been uncontested in early Christianity: that no-one can be coerced into believing.

Keywords: conversion – violence – religious freedom – Vatican II – colonialism – reformation

MARTIN RHONHEIMER · ROM – WIEN

CHRISTENTUM, ISLAM UND EUROPA

Welche Leitkultur braucht der säkulare Rechtsstaat?

1. Der Islam in Europa – eine Herausforderung für den säkularen Rechtsstaat

Der Islam ist eine Religion, die sich nicht nur als Offenbarungsglaube, kultische Praxis und ethisches Normgefüge, sondern ganz wesentlich auch als politische, rechtliche und soziale Ordnung versteht. Insofern erscheint der Islam – gerade als Religion – mit der politischen Kultur des freiheitlichen, säkularen Rechtsstaates nicht nur unvereinbar, sondern auch nicht in ihn integrierbar. Mögliche Gefahr ist ein Dauerkonflikt, der unser Rechtssystem und den gesellschaftlichen Zusammenhalt einer ständigen Zerreißprobe aussetzt.

Ein solches Szenario wünscht sich niemand, schon gar nicht Muslime, die hierhergekommen sind, weil sie ein besseres Leben suchten und die Vorzüge unserer westlichen Zivilisation, in der es Freiheit und Wohlstand gibt, anerkennen und schätzen, die nötigen Schritte zur Integration tun oder schon längst getan haben und produktive und loyale Bürger geworden sind. Wie die Dinge sich jedoch für die große – und durch zu erwartenden Familiennachzug und Nachkommenschaft sich in Zukunft vervielfachende – Masse muslimischer Immigranten und Flüchtlinge entwickeln werden und welche Rückwirkungen das auf bereits seit mehr als einer Generation hier lebende Einwanderergruppen haben wird, ist nicht vorhersehbar. Integration ist nicht nur ein Angebot des Einwanderungslandes, sondern beruht vor allem auf eigenem Integrationswillen sowie der Anstrengung und Leistung des Immigranten, insbesondere seinem Wunsch nach Integration. Dies verlangt die Assimilation an die gemeinsamen politischen Werte des demokratischen Rechtsstaates – in dieser Hinsicht ist Multikulturalismus impraktikabel – nicht aber vollständige Verleugnung der Herkunftskultur. Dass dies, auch im Hinblick auf Muslime, erfolgreich geschehen kann, zeigt

MARTIN RHONHEIMER, geb. 1950, ist Prof. für Ethik und politische Philosophie an der Päpstlichen Universität Santa Croce (Rom) und Gründungspräsident des Austrian Institute of Economics and Social Philosophy (Wien).

das Beispiel der USA, wobei allerdings zu fragen ist, ob es auch dort nicht nur auf säkularisierte, also nicht mehr bewusst religiös lebende Muslime zutrifft.

Denn hier liegt das Problem: Das politisch-religiöse Selbstverständnis des Islam, und zwar nicht nur jenes seiner extremen Spielarten, sondern auch das Selbstverständnis seiner «Normalform», wie sie unter dem Schutzmantel westlicher Religionsfreiheit in Koranschulen und generell im Rahmen muslimischer religiöser Sozialisation gepflegt und an kommende Generationen tradiert wird, besitzt eine strukturelle Inkompatibilität mit dem Wesen des säkularen Rechtsstaates und einer freiheitlich-demokratischen Ordnung. Das ist eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Diese nicht beim Namen zu nennen und, aus Angst anzuecken, unter dem Mantel des Schweigens zu verbergen, kann nur jenen Auftrieb geben, die aus den Gefahren und dem daraus resultierenden Unbehagen breiter Bevölkerungsschichten politisch zweifelhaften Profit schlagen oder gar bereits das Gespenst eines bevorstehenden Bürgerkriegs an die Wand malen und damit auf Stimmenfang gehen.

Auch wo nicht gar so schrille Töne erklingen, hört man angesichts der zunehmenden Zahl von muslimischen Immigranten und Flüchtlingen, die eigene kulturelle und nationale Identität sei in Gefahr. Deshalb bedürfe es der Durchsetzung einer nationalen «Leitkultur», die sich an den traditionellen Beständen der Kultur, Sprache, Religion, der Nation und am eigenen «Volkstum» orientiert. Im Vergleich zur Position eines naiven Multikulturalismus, der sich auf das Toleranzgebot der Aufklärung beruft, sich aber über die Existenzbedingungen einer freien Gesellschaft keine Gedanken macht, und deren Anhänger im verbreiteten Unbehagen gegenüber der zunehmenden Präsenz muslimischer Bevölkerungsgruppen zu Unrecht nichts anderes als pure Fremdenfeindlichkeit zu erblicken vermögen, besitzt die national-identitäre Position den Vorteil, dass sie die wesentlich politisch-soziale Dimension des Islam in ihrer Problematik erkennt. Das macht diese Position auch für diejenigen attraktiv, denen es weniger um Nation, Volk oder Kultur, als um die Verteidigung des liberalen und säkularen Rechtsstaates und einer offenen Gesellschaft geht. Sie vertreten oft eine abgemilderte Variante der national-identitären Position: die Forderung nach einer «christlichen Leitkultur». Die Wurzeln des freiheitlichen, säkularen Rechtsstaats, so heißt es, seien in Wirklichkeit christliche. Nicht die Aufklärung wäre also der Orientierungspunkt, sondern das christliche Erbe Europas und die daraus hervorgegangenen Institutionen.

Die Forderung nach einer christlichen Leitkultur, auch wenn sie sich vorwiegend nicht auf nationale, sondern gemeineuropäische und freiheitsorientierte Werte beruft, vermischt sich jedoch leicht mit derjenigen nach einer nationalen Leitkultur und ist praktisch-politisch oft kaum von der

national-identitären zu unterscheiden. Dennoch ist die Behauptung, der säkulare, liberale Rechtsstaat habe letztlich christliche Wurzeln, keineswegs falsch, ja sie ist enthält sogar eine zentrale Wahrheit, die man sich vergegenwärtigen muss, um die eigentliche Herausforderung des Islam für den säkularen und liberalen Rechtsstaat und die westliche Demokratie zu verstehen.

Meine im Folgenden näher zu erläuternde These lautet: Der freiheitliche säkulare Rechtsstaat ist zweifellos ein Produkt der «Aufklärung» – im weitesten Wortsinne verstanden –, hat aber seine Wurzeln gerade deshalb im Christentum, weil die Aufklärung selbst eine reife Frucht einer durch das Christentum geprägten Zivilisation ist. Der Islam hingegen hat sich historisch zu einer Antithese zu den in die politische und wissenschaftliche Moderne führenden zivilisationsprägenden Merkmalen des Christentums entwickelt. Daraus lässt sich allerdings nicht auf die Notwendigkeit einer «christlichen Leitkultur» schließen. Entsprechende Forderungen sind ebenso verfehlt wie diejenigen nach einer nationalen – deutschen, französischen usw. – Leitkultur. Was der freiheitliche säkulare Rechtsstaat von seinen Bürgern fordert, ist nicht die Zustimmung zu einer bestimmten Kultur und ihren nationalen oder religiösen Traditionen, auch keine bestimmte Gesinnung, sondern die Einhaltung von Gesetzen und Regeln des Zusammenlebens. Deshalb erwartet er auch kein Bekenntnis zu den nationalen oder religiösen Grundlagen und Werten, die diese Regeln hervorbrachten – schon gar nicht eine entsprechende öffentliche und rechtlich verbindliche «christliche» Staatsdoktrin. Insofern schließt die Anerkennung des säkularen und liberalen Rechtsstaates auch die Offenheit für die evolutorische Weiterentwicklung von Kultur und Gesellschaft durch Kräfte ein, die dieser Staat selber nicht kontrollieren kann, weil diese Kräfte gerade durch jene Freiheit wirksam werden, die zu schützen seine Aufgabe ist. Aus einer solchen liberalen Offenheit – im Sinne von Friedrich August von Hayek¹ – ergeben sich schließlich die Konturen der Forderung nach einer weder nationalen noch christlichen, sondern vielmehr säkularen, freiheitlichen «Leitkultur», die gegenüber allen Bürgern jeder Religion und kulturellen Prägung durch die Rechtsordnung durchzusetzen ist.

2. Das Christentum als Nährboden der Aufklärung: Christlicher Dualismus und Naturrecht

Jede historische Epoche ist einer ihr vorangegangenen entwachsen, zehrt aus ihren Ressourcen und Traditionsbeständen, transformiert diese aber auch und schafft auf diese Weise Neues. Ob man den liberalen, säkularen Rechtsstaat als Produkt des Christentums oder aber der Aufklärung sieht, ist deshalb eine Frage der Perspektive.

In der Tat ist die Aufklärung nicht plötzlich vom Himmel gefallen. Sie entstand nicht in einem voraussetzungslosen Raum und auch nicht als der große Befreiungsschlag gegen alles, was vor ihr war. Die Aufklärung war selbst nur Etappe in einem bruchlosen historischen Kontinuum. Die Geschichte macht keine Sprünge, auch wenn wir – im Nachhinein – im historischen Kontinuum epochale Umwälzungen zu erkennen vermögen, deren Wirkkräfte sich jedoch immer auch überlagern und deshalb den inneren Zusammenhang des geschichtlichen Prozesses und seine «Folgerichtigkeit» nicht aufheben. Dasselbe gilt auch für die Entstehung des liberalen, säkularen Rechtsstaates bzw. – falls man diese Bezeichnung vorzieht – des demokratischen Verfassungsstaates der Moderne. Um seine immer noch lebendigen Wurzeln zu finden, müssen wir mindestens bis ins Hochmittelalter und in mancher Hinsicht sogar noch weiter zurückgehen.

Kennzeichen der Aufklärung – im Sinne des Kantischen «sapere aude» – war die Aufforderung, den eigenen Verstand zu gebrauchen und Autoritäten, auch die der christlichen Offenbarung, zu hinterfragen. Die Aufklärung wurzelte in dem Bewusstsein, dass es Rechtsgrundsätze gibt, die unabhängig vom Willen der Mächtigen und der religiösen Autoritäten gelten und der menschlichen Vernunft zugänglich sind. Institutionelle Voraussetzung der Aufklärung war eine Diskussionskultur als Trainingsfeld dieser Vernunft und der körperschaftlich geschützte Freiraum der Universität. Der eigentlich liberale Impuls der Aufklärung schließlich war die Forderung nach einer definitiven Scheidung von Politik und Religion.

Unleugbar ist all dies auf dem Boden des Christentums gewachsen.² Wie der französische Historiker M. D. Fustel de Coulanges im Jahre 1864 schrieb, war das Christentum die erste Religion, die aus ihren heiligen Texten keine rechtliche und politische Ordnung ableitete.³ Das war eine epochale Neuheit. Im Geiste des Jesus-Wortes «Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser, und Gott, was Gott gehört» übernahm die vom Christentum geprägte Zivilisation, was sie vorfand: die politische Ordnung des römischen Kaisertums und das römische Recht, das sie weiterentwickelte, kodifizierte und dem Mittelalter weitergab; und schließlich auch, wenngleich nicht ohne Schwanken und anfängliche Zweifel, die griechische Philosophie und Wissenschaft, aus der sich ihre Theologie zu nähren begann – ein enorm produktiver und folgenreicher Prozess der «Hellenisierung», ohne den Bibel und Philosophie und, später, Glaube und Wissenschaft unversöhnliche Gegensätze, zumindest aber voneinander isolierte Parallelwelten geblieben wären.

Die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius gegen Ende des Vierten Jahrhundert entsprach weniger genuin christlicher Mentalität, als vielmehr dem Geist römischer Zivilreligion. Sie ersetzte, im Dienste römischer Reichspolitik, das Pantheon der Vielgötterei durch den Monotheismus. Die Einheit des römischen Vielvölkerreiches

sollte nun nicht mehr durch die Integration der Vielzahl der verschiedenen Volksgötter, sondern durch die Verehrung des einen Gottes sichergestellt werden. Dem christlichen Gründungscharisma war hingegen die Scheidung von Politik und Religion, von weltlicher und geistlicher Gewalt eigen. Das Christentum ist in dieser Hinsicht wesentlich dualistisch. Dieser genuin christliche Dualismus wurde – angesichts des Falles von Rom unter dem Ansturm der «Barbaren» und gegen die nun als Relikt des Heidentums erkannte römische Reichstheologie – von Augustinus theologisch begründet: Religion und Kirche zielen nicht auf die Einheit und Größe des irdischen Staates, sondern auf die Errichtung des Gottesreiches im Innern des Menschen und damit auf sein ewiges Heil. In verhängnisvoller Uminterpretation und Abkehr vom Dualismus der Augustinischen Zweistaatenlehre wie auch von den daraus entspringenden Prinzipien der Zweigewaltenlehre von Papst Gelasius I. (492–496) rechtfertigte dann aber der frühmittelalterliche sogenannte «politische Augustinismus»⁴ die Sakralisierung der königlichen und kaiserlichen Macht, die – nun selbst als kirchliche Gewalt verstanden – die politische Instrumentalisierung und damit die Verweltlichung der Kirche im frühmittelalterlichen Reichskirchensystem vorantrieb.

Entscheidend für die Zukunft wurde deshalb der Kampf um die «Freiheit der Kirche» seit dem Ende des 11. Jahrhunderts. Die Kirche schuf sich dafür selbst die intellektuellen Ressourcen – selbstverständlich nicht mit dem Ziel, den liberalen Rechtsstaat der Moderne zu begründen, sondern ihre Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt der Kaiser und Könige zu sichern und gleichzeitig im Namen von Frieden und Gerechtigkeit als spirituelle Ordnungsmacht zu walten. Nicht die unmittelbaren Absichten sind hier von Bedeutung, sondern die längerfristigen Folgen, auch wenn sie unbeabsichtigt waren.

Die Kirche baute das römische Recht zu ihrem eigenen, dem Kirchenrecht um. Kirchenjuristen erneuerten und transformierten die altrömische Tradition des Naturrechts hin zu einem «ius naturale», verstanden als «natürliche Kraft der Seele» (Huguccio von Pisa), die Fähigkeit der natürlichen Vernunft, Recht und Unrecht zu unterscheiden, ein dem Menschen innewohnendes Licht der moralischen «Selbststeuerung». An diesem Naturrecht maßen sie auch das Recht der Kirche: es hatte sich dem Naturrecht unterzuordnen. Das war eine klare Absage an die frühere Zeit des politischen Augustinismus, der das Naturrecht im kirchlichen Recht aufgehen ließ.

Ebenfalls aufgrund des Naturrechts reinigten die Kirchenjuristen des Hochmittelalters überkommenes germanisches Gewohnheitsrecht von diskriminierenden und antirationalen Elementen, was insbesondere der Stellung der Frau im Eherecht zugutekam. Wie Brian Tierney⁵ gezeigt hat, schuf nicht der spätere Nominalismus Occamscher Prägung, sondern bereits die Naturrechtslehre der Kanonisten sowie deren Rezeption durch

die scholastische Philosophie und Theologie – vertreten etwa durch Philipp den Kanzler, Wilhelm von Auxerre und dann vor allem Thomas von Aquin⁶ – die Voraussetzungen für den modernen Begriff der Menschenrechte als subjektive Rechte des Individuums.

Die Kirche etablierte Universitäten als akademische Lehr- und Forschungsräume und förderte damit trotz gelegentlicher kirchlicher Widerstände eine Naturphilosophie, aus der schließlich die moderne Naturwissenschaft entstand. Dies keineswegs im Konflikt mit der Kirche oder gar gegen sie – die Beziehung war vielmehr die einer kritischen Begleitung, nicht immer frei von Missverständnissen, aber ohne wirkliche Behinderung. Und der Fall Galilei? Schon Newman soll bemerkt haben, er werde genau deshalb immer als Beispiel angeblicher Wissenschaftsfeindlichkeit der Kirche angeführt, weil es kein anderes gibt. Antikopernikanisch war nicht die katholische Kirche, die von Galilei lediglich wissenschaftliche Beweise verlangte, sondern Luther, der Kopernikus (in einer Bemerkung seiner Tischgespräche) einen «Narren» nannte, weil sein heliozentrisches System der wörtlichen Auslegung der Schrift widersprach.⁷ Nicht weniger Mühe mit dem kopernikanischen Heliozentrismus bekundete der im Gegensatz zu Luther humanistisch orientierte Melanchthon.⁸ Es war das protestantische Prinzip der «sola scriptura», das mit der aufkommenden Naturwissenschaft in Konflikt stand. Dieser Konflikt wurde im Protestantismus schließlich durch die liberale Bibelkritik gelöst, die aber die Autorität der Bibel als Wort Gottes zerstörte und Bibelinterpretation den Moden der Zeit und der Wissenschaft auslieferte.

3. Glaube und Vernunft: Islamische Abschottung gegenüber der wissenschaftlichen Vernunft

Entscheidendes Merkmal der europäischen Geistesgeschichte war das stete, wenn auch spannungsvolle und konfliktreiche Bestreben, Glaube und Vernunft in Einklang zu bringen. Ein solches Bestreben hatte es auch in der islamischen Welt gegeben, doch verliefen dort die Dinge schließlich in entgegengesetzter Richtung. Eine dem Koran sowie der Tradition seiner Auslegung eigene, letztlich vernunftfeindliche Haltung gewann schließlich die Oberhand. In der Frühzeit der Dynastie der Abassiden (750–1258) kannte auch der Islam eine theologische Richtung (der Mu'taziliten), die Vernunft und Glaube zu versöhnen suchte. Es war die Blütezeit der islamischen Wissenschaft: Mathematik, Astronomie, Medizin, wobei auch nicht wenige dieser arabischen Gelehrten nicht Muslime, sondern Christen oder Juden waren und das Hospitalwesen genuin christlichen Ursprungs war.⁹ Auch hinsichtlich Wirtschaft und Handel war die arabische Welt der christlichen

voraus. In der Tat war der Islam – man denke an das Karawanenwesen – ursprünglich eine Unternehmertum und Handel begünstigende Religion. Mohammed war anfangs ein erfolgreicher Kaufmann gewesen und muslimische Geschäftspraktiken wurden im Mittelalter von genuesischen und Venezianischen Kaufleuten übernommen.¹⁰ Erst der zunehmende Einfluss des islamischen Rechts führte schließlich zur wirtschaftlichen Rückständigkeit muslimischer Länder.¹¹

Ein Schlag für die islamische Kultur und Wissenschaft, auf den von muslimischer Seite immer wieder hingewiesen wird, war natürlich die Eroberung und Zerstörung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258, wobei gerade dies die Frage aufdrängt, weshalb die geistigen Kräfte zu einer Erneuerung fehlten. Bereits lange vor der Katastrophe des Mongolensturmes war ja der ebenfalls dem Programm einer Versöhnung von Vernunft und Glaube verpflichtete muslimische «Aufklärer» und Aristoteleskommentator Ibn Rushd (1126–1198), im lateinischen Westen Averroes genannt, von seinen Glaubensgenossen verfolgt worden. Er blieb in der muslimischen Welt nahezu wirkungslos – im Gegensatz zur christlichen Scholastik, wo er vor allem in der Artistenfakultät der Pariser Universität und auf Thomas von Aquin bedeutenden Einfluss ausübte. Nur mit der Katastrophe von 1258 kann man also den Niedergang islamischer Wissenschaft nicht erklären.

Eine Erklärung bietet hingegen die Tatsache, dass schon lange zuvor die vernunftorientierte Theologie der Mu'taziliten zunehmend von einer Orthodoxie verdrängt wurde, die einzig Koran und Scharia-Recht als Quellen der Erkenntnis der Welt-Ordnung zuließen. Theologischer Voluntarismus, Leugnung der Willensfreiheit und Fatalismus verbanden sich mit der Lehre, der Koran sei unerschaffen, d.h. er existiere in seinem exakten Wortlaut von Ewigkeit her im göttlichen Geiste, eine bis heute den orthodoxen Islam charakterisierende Ansicht, die den Koran jeglicher textlichen Kritik entzieht und der Rezitation von Koranversen rituell-wirksame Bedeutung verleiht. Schließlich richtete sich dieser traditionalistische islamische Irrationalismus gegen alle Wissenschaft. Al-Ghazali (1058–1111), sein theologisch wohl wirkmächtigster Verfechter, argumentierte, die Suche nach Gesetzen und einer Ordnung der Natur, ja, jegliche rationale Reflexion des Glaubens und deshalb ganz besonders Philosophie und Metaphysik seien Leugnung von Gottes absoluter Freiheit und Allmacht. Denn «die Natur agiert nicht selbständig, sondern sie steht im Dienst ihres Schöpfers. Sonne, Mond, Sterne und Elemente sind seinem Befehl untertan. Keines von diesen handelt aus sich heraus.»¹² Mit dieser gleichsam zur größeren Ehre Gottes vorgenommenen Leugnung aller Naturkausalität wird wissenschaftliche Naturerkenntnis nicht nur für religiös indifferent, sondern überflüssig erklärt. Averroes' späterer Kampf gegen al-Ghazali blieb wirkungslos. Die «griechischen Wissenschaften», speziell die Physik, wurden zusammen mit der Philosophie

aus dem Curriculum der islamischen Schulen verbannt und in den privaten Bereich abgedrängt¹³ – ein «intellektueller Selbstmord» mit Folgen in der islamischen Welt bis heute.¹⁴ Ob diese Entwicklung bereits von Anfang in der theologischen Struktur des Islam – «islam» heißt «Unterwerfung» (unter Gott) – angelegt war, ist eine andere Frage. Vieles spricht dafür.

Christliche Theologie im vergleichsweise autonomen Raum der von der Kirche gegründeten und geförderten Universitäten war hingegen immer auch «religionsinterne Aufklärung im Sinne einer Reflexion und rationalen Durcharbeitung des Geglauten» – so der apologetischer Absichten sicher unverdächtige Christentumskritiker Herbert Schnädelbach¹⁵. Groß war dabei das Interesse an physikalischen Problemen; die Rezeption des Aristoteles und seiner naturphilosophischen Schriften erlaubte es, alle möglichen Fragen über die Ordnung der Welt zu stellen. Die Naturphilosophie war Teil des universitären Curriculums. Noch Newton titelte sein Hauptwerk: «Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie». Die islamische Mathematik, trotz bedeutender Leistungen auch in der Astronomie, war hingegen kein Weg zur modernen Naturwissenschaft. Aus theologischen und metaphysischen Gründen vermochte sie nie das ptolemäische Programm der bloßen «Wahrung der Phänomene» zu überwinden, anstatt nach Erkenntnis der wahren Ordnung und Gesetze des Universums zu suchen.

Deshalb verblieb die islamische Astronomie, unbeschadet ihrer mathematischen Glanzleistungen, in den Bahnen der Ausarbeitung immer subtilerer Rechenmodelle, sogenannter «Hypothesen», die im Laufe der Zeit verfeinert wurden, aber keinesfalls beanspruchten, Erkenntnis der Wirklichkeit zu sein. Sie dienten insbesondere der exakten Berechnung ritueller Gebetszeiten. Typischerweise waren islamische Astronomen Zeitnehmer von Moscheen. Genau gegen eine solche positivistisch-utilitaristische «Wissenschaft» trat Kopernikus auf: mit einer Polemik gegen die bloßen «Mathematiker». Kopernikus wollte mathematische Hypothesen durch den Anspruch ersetzen, Wissenschaft habe die physikalische Wahrheit der Struktur des Universums zu erkennen. In der an Papst Paul III. gerichteten Vorrede seines Hauptwerkes «De revolutionibus» erklärt er, es gehe ihm um die (wirklichkeitsgetreue) Erkenntnis «der Bewegungen der Weltmaschine, die um unseretwillen vom besten und genauesten aller Werkmeister gebaut ist».¹⁶ Mit diesem Anspruch, mit Hilfe der Mathematik nicht nur Hypothesen aufzustellen, sondern die wahre Struktur der Natur zu entziffern, trat auch Galilei auf und noch Newton verteidigte den Realitätsgehalt seiner Gesetze der Optik mit den Worten «hypotheses non fingo», in der englischen Ausgabe: «...the main business of natural philosophy is to argue from phenomena without feigning hypotheses, and to deduce causes from effects».¹⁷ Dieser Triumph des physikalischen über das mathematische Denken war dem Islam aus theologischen Gründen verwehrt. Im Islam verfestigte sich

der «Sieg der Metaphysik über die Physik»¹⁸: eine Theologie, die eine Natur mit ihr innewohnenden Gesetzen und Ordnung für einen Widerspruch mit der göttlichen Allmacht betrachtete und deshalb höchstens «Hypothesen» zuließ – selbst die christlich-nominalistische Differenzierung von göttlicher «potentia absoluta» und «potentia ordinata» blieb auf dem Boden eines solch radikalen theologischen Absolutismus als Option ausgeschlossen.

4. Die zivilisatorischen Leistungen des Christentums – ein gemeinsames Erbe und Grundlage der Moderne

In ihrem Buch «Eros der Freiheit» bringt die deutsche Politologin und liberale Verteidigerin der Aufklärung Ulrike Ackermann die eben erläuterten Zusammenhänge prägnant auf den Punkt: «Die christliche Theologie ging davon aus, dass es ein Geheimnis der Welt gibt, das entschleiert werden kann. Jedes Detail hat einen Sinn und eine Ordnung. Die Erkundung der Natur und Entdeckung ihrer Geheimnisse beweist letztlich, dass der Glaube vernünftig ist. Die nicht-christlichen Religionen sahen hingegen im Universum ein Mysterium und schlossen daraus, die Welt sei inkonsistent und unvorhersehbar. Sie fanden Weisheit und Glauben vor allem auf dem Weg der Meditation und mystischer Einsicht. Doch beides kann empirische Erkenntnis nicht vorantreiben. Die westliche Wissenschaft entstand aber gerade aus der enthusiastischen Überzeugung, dass der menschliche Intellekt die Geheimnisse der Natur entschlüsseln kann.»¹⁹

Christlicher Glaube führte zu einem Gebrauch der Vernunft, der diese nicht dazu einsetzt, um Offenbarung und Glaube vor der Wissenschaft zu schützen oder letztere für überflüssig zu erklären, sondern in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Naturgesetze vielmehr eine Mehrung der Ehre Gottes als deren Schöpfer erblickt. Wissenschaftliche Erkenntnis der Natur ist deshalb auf christlichem Hintergrund die Erfüllung der Verheißung, dass der schöpferische Geist Gottes und der menschliche Geist im Erkennen der Werke des Schöpfers zusammentreffen und gerade dadurch die Ehre Gottes gemehrt wird. Der daraus entspringende epistemologische Optimismus hat die europäische Geschichte bis hin zur Aufklärung geformt und letztere ermöglicht; seine theologische Diskreditierung im Islam hingegen ließ das islamische Bildungssystem zu einem System des «organisierten Skeptizismus» werden (Toby E. Huff) und führte schließlich in die wissenschaftliche Wüste.

Das Christentum und die Kulturschöpfungen der Kirche legten nicht nur die geistigen Grundlagen der modernen Wissenschaft; sie schufen – auf römischer Grundlage – auch jene europäische Rechtstradition, aus welcher, allerdings auf vielen Umwegen, der freiheitliche und säkulare Verfassungs-

staat entstanden ist. Der Kieler Rechtshistoriker Hans Hattenhauer sieht die mittelalterliche Kirche als «Lehrmeisterin des weltlichen Rechts». Unter Historikern unbestritten, war es die sogenannte Päpstliche Revolution des Hochmittelalters, die für die moderne Rechts- und Staatsentwicklung die Grundlagen schuf.²⁰ Im bereits erwähnten Kampf um die «Freiheit der Kirche» entsakralisierte sie König- und Kaisertum und erneuerte damit den Dualismus von weltlicher und geistlicher Gewalt. Das 11. Jahrhundert war auch in dieser Hinsicht die Wende zur Neuzeit. Seit dem 13. Jahrhundert wurden auch die Aristotelische «Politik» und damit die Ideen der Politik als verfassungs- und gesetzesgebundene Herrschaft über freie Bürger und der Garantie politischer Freiheit durch die Austauschbarkeit von Regierenden und Regierten zum zentralen Bestandteil der christlich-europäischen Politiktradition. Aristoteles' Politik, von Thomas von Aquin bzw. seinen Schülern kommentiert und besonders wirkräftig von Marsilius von Padua rezipiert, wurde nie ins Arabische übersetzt und war den Muslimen unbekannt.²¹ Dies im Unterschied zu Platons «Staat», dessen Konzeption einer Philosophenherrschaft und festgefühten Unterscheidung zwischen Herrschern und Beherrschten dem islamischen Politikverständnis näher lag, theologisch leicht adaptierbar war und sich in der muslimischen Welt großer Beliebtheit erfreute. Schließlich, so der Oxfordener Historiker Larry Siedentop, hatte das Christentum «das Individuum erfunden»: Auf der zur Antike konträren Idee, alle Menschen seien gleich, nämlich vor Gott, und als Individuen selbst verantwortlich für ihr Heil, basiert die spätere Kultur der Freiheitsrechte des Individuums.²²

Die großen theologischen und zivilisatorischen Leistungen der antiken und mittelalterlichen Kirche sind gemeinsames Erbe aller Christen; sie bilden auch den geistigen Nährboden der aus der Reformation hervorgegangenen Christenheit. Als ein solches gemeinsames christliches Erbe sind sie die Voraussetzung für die Moderne. Der säkulare, freiheitliche Staat ist auf dem Humus einer Zivilisation christlicher Prägung gewachsen, ja, erst möglich geworden. Die Aufklärung war eine reife Frucht dieser Entwicklung. Als solche war sie begründeter Protest gegen die intolerante und repressive Allianz von Staat und Kirche, wie sie infolge der Glaubensspaltung – als Friedensformel zur Beendigung der verheerenden Glaubenskriege, also aus politischen Gründen – im konfessionellen Staat der Neuzeit entstanden war (von dessen letzten Relikten sich die katholische Kirche, in Rückbesinnung auf ihr Gründungscharisma, erst mit dem Dekret über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils löste). Ob es ohne Reformation und Glaubensspaltung und deren politisch verheerenden Folgen eine «Aufklärung» im uns bekannten Sinne gegeben hätte, genauer: ob sie überhaupt nötig gewesen wäre, wissen wir nicht und es ist müßig, sich darüber den Kopf zu zerbrechen.

Der Aufklärung war aber auch, und das darf nicht unterschlagen werden, der fragwürdige Impetus eigen, Offenbarungsreligion und Kirchenglauben auszumerzen und damit ihre eigenen Voraussetzungen tilgen zu wollen. Das erst brachte ihr die Feindschaft der Kirche ein. Denn der freiheitliche säkulare Staat ist aus dem spannungsvollen Gegensatz von weltlicher Macht und Kirche als Institution des ewigen Heils entstanden. Die Freiheitlichkeit der Moderne war und ist immer dann in Gefahr, wenn sie sich an die Stelle der Kirche setzen, wenn ihrerseits die Politik Heilsverheißungen anbieten will. Die Staatsvergottung hat das 20. Jahrhundert in Form zweier Totalitarismen schmerzlich erfahren. Eric Voegelin (1938), und danach der Faschismustheoretiker Emilio Gentile sowie Hans Maier, nannten totalitäre politische Ideologien deshalb «politische Religionen», Hermann Lübbe bezeichnete sie – phänomenologisch korrekter – als «Anti-Religionen».²³

5. Der Islam – eine politische Religion im Konflikt mit dem westlich-säkularen Verständnis von Religionsfreiheit

Der Islam ist hingegen im präzisen Wortsinne eine politische Religion. Sein Ziel besteht darin, das «Haus des Islam» und das heißt: die islamische Rechts- und Sozialordnung der Scharia auf der ganzen Welt zu etablieren. Die Schöpfungsordnung ist hier zugleich die Ordnung des Heils, der Mensch von Natur aus Muslim. Denn die von Gott geschaffene menschliche Natur («fitrah») ist muslimisch. Nichtmuslime sind gleichsam denaturiert, von ihrem wahren Menschsein abgefallen, defizitäre Wesen, ja durch ihre Umgebung «pervertiert»²⁴. Nur eine islamische Rechtsordnung entspricht demnach der Natur des Menschen. Eine Scheidung von religiösem und weltlichem Recht, von religiöser und politisch-sozialer Ordnung kann so nicht begründet werden. Ist dennoch von einem «islamischen Naturrecht» die Rede, dann im Sinne eines Rechts, das bereits Teil der islamisch verstandenen «Natur» und Schöpfungsordnung ist. Denn in der vorherrschenden fatalistisch-voluntaristischen Tradition, zu deren wirkmächtigsten Repräsentanten auch der oben erwähnte al-Ghazali gehörte, sind Gut und Böse gleichbedeutend mit dem Willen Gottes. Deshalb kann es hier kein «hard natural law» geben im Sinne einer Gründung moralischer Normativität in irgendwelchen Tatsachen der Natur.²⁵ Die mit Hilfe der griechischen Philosophie und auf dem Boden des christlichen Dualismus gewachsene Idee, es gebe ein für alle Menschen geltendes und erkennbares, von aller Religion und Offenbarung normativ unabhängiges und ihr vorausliegendes Naturrecht und eine entsprechende allen zukommende Menschenwürde, ist dem Islam fremd. Entsprechend betonen auch islamische Menschenrechtserklärungen wie die «Cairo Declaration on Human Rights in Islam»

(1990) explizit, dass die von ihnen deklarierten «Menschenrechte» immer nur unter Vorbehalt der einschlägigen Bestimmungen der Scharia als ultimativer Rechtsquelle gelten.

Genau deshalb ist der Islam nicht, was unsere unter christlichen Voraussetzungen entstandene säkulare Rechtsordnung unter «Religion» versteht: eine von der politischen, rechtlichen und sozialen Ordnung separate Ordnung des Glaubens an eine Heilswahrheit und eine entsprechende kulturelle Praxis. Da für das Christentum Politik, Staat und Recht ihrer Natur gemäß nicht im Dienste des ewigen Heils stehen, konnte sich auf seinem Boden – wenn auch nicht ohne kirchliche Widerstände – ein rechtlich-politischer Begriff von Religionsfreiheit entwickeln, der letztlich auf dem genuin christlichen Dualismus von politisch-rechtlicher und religiöser Ordnung beruht.

Dieser Dualismus, dem im Zeitenlauf und aus historisch genau fassbaren Gründen zwar oft zuwidergehandelt wurde, steht im Widerspruch zum Wesen des Islam als integrale religiöse, politische, rechtliche und soziale Ordnung. Deshalb die Mühe im Islam – wie auch in heutigen akademischen Diskussionen islamischer Theologen und Gelehrter über Demokratie und säkularen Verfassungsstaat²⁶ –, das Ethos anzuerkennen, aufgrund dessen wir in einer vom Christentum geprägten Kultur zusammenzuleben gelernt haben: ein Ethos, das Menschen verschiedenen Glaubens und unterschiedlicher Moralvorstellungen erlaubt und sie gleichzeitig verpflichtet, auf der Grundlage eines Gefüges von religionsunabhängigen, säkularen rechtlichen Regeln und auf der Basis bürgerlicher Gleichheit gesellschaftlich zu koexistieren und zu kooperieren sowie auf friedliche Weise ihre Konflikte auszutragen; ein Ethos zudem, das keine bestimmte Gesinnung, wohl aber die Befolgung von Regeln verlangt und, vereinfacht gesagt, alles andere dem Freiraum der Privatsphäre überlässt.

Die größte Herausforderung, mit der die freiheitliche westliche Gesellschaft sich künftig auseinandersetzen müssen, ist deshalb nicht die Gewalttätigkeit der politisch extremsten Spielarten des Islam, die Waffengewalt und Terrorismus einsetzen, um eine islamische Ordnung zu errichten – auch wenn im Unterschied zum Christentum die religiöse Legitimierung von Gewalt ein dem Islam inhärenter Charakterzug ist.²⁷ Solange die Sicherheitskräfte der westlichen Staaten funktionieren, wird islamischer Terrorismus statistisch eine geringere Gefahr darstellen, als jene, Opfer irgendeines Gewaltverbrechens oder eines Verkehrsunfalles zu werden. Sehr akut ist hingegen die Gefahr, dass islamischer Terrorismus wegen seiner psychologisch destabilisierenden Wirkung für Politiker zum Grund – und vielleicht auch zum Vorwand – wird, die Macht des Staates und seine Kontrolle über die Bürger auszuweiten und damit die Freiheitlichkeit dieses Staates dem Primat der Sicherheit unterzuordnen und auszuhöhlen.

Die eigentliche, nämlich kulturelle Herausforderung des Islam für die europäischen Gesellschaften besteht hingegen darin, eine nachhaltige, d.h. generationenübergreifende Integration der muslimischen Bevölkerung zu unterstützen, dabei das Recht der Muslime auf Religionsfreiheit zu achten, aber auch in Rechnung zu stellen, dass die Anerkennung des säkularen Ethos bürgerlichen Zusammenlebens dem politisch-religiösen Selbstverständnis aller Varianten des Islam – und damit auch ihrem Verständnis von Religionsfreiheit – zuinnerst widerspricht und sich deshalb dagegen wirksame theologische Widerstände regen werden. Diese werden umso größer sein, als dem Islam eine der christlichen Tradition vergleichbare theologische Reflexionskultur fehlt, er eine Buchreligion ist, mit jeglicher historischen Kritik unzugänglichen heiligen Texten und einer Rechtskultur, die auf Tradition und Autorität einer Kaste von Rechtsgelehrten beruht und dem eigenständigen Denken und der selbstverantwortlichen Urteils- und Entscheidungskraft des einzelnen Gläubigen keinen Spielraum lässt. Das macht die Masse der Muslime durch ihre religiösen Führer manipulierbar und birgt auch die Gefahr in sich, dass die für muslimische Gesellschaften typischen religiösen Zwickigkeiten und oft gewalttätigen Auseinandersetzungen in westliche Gesellschaften hineingetragen werden und diese destabilisieren.

Damit dieses und ähnliche Probleme entschärft werden, müsste sich der Islam von einer politischen zu einer – im westlichen Sinne – rein religiösen Religion wandeln, die sich politisch in einen übergreifenden, nicht islamisch definierten rechtlich-politischen und sozialen Kontext eingliedert und deren theologisches Selbstverständnis sich damit auch westlicher Reflexionskultur zu öffnen beginnt, eine Forderung, die im Übrigen auch von aufgeklärt muslimischer Seite erhoben wird.²⁸

Gewiss: Integration und eine damit verbundene zumindest partielle Assimilation der Lebensweise bewirkt kulturelle Veränderung. Diese müsste aber auch die Abkehr vom politischen Verständnis der eigenen Religion einschließen und damit eine unzweifelhafte Anerkennung des Primats der freiheitlich säkularen Rechtsordnung über die Scharia. Damit wäre die Gefahr gebannt, dass im Namen der Religionsfreiheit politische und rechtliche Forderungen erhoben werden, die vom freiheitlich-säkularen Begriff von Religion und Religionsfreiheit nicht gedeckt und mit dem dazugehörigen Rechtsverständnis unvereinbar sind. Mangelnde innerislamische Reflexionskultur steht allerdings einer solchen Entwicklung in Richtung innerer Reform des Islam entgegen. Eine solche Reflexionskultur gibt es zwar in unterschiedlichem Maße unter muslimischen Reformtheologen, wie sie vor allem an westlichen Universitäten lehren; diese sind jedoch nicht repräsentativ. Unter ihren Glaubensgenossen besitzen nicht sie, sondern die Träger der breitenwirksamen Glaubensvermittlung etwa in Moscheen und Koranschulen den entscheidenden Einfluss. Islamische Bildungseinrichtun-

gen in westlichen Staaten können so leicht zu Brutstätten eines traditionalistisch-vernunftfeindlichen Islam werden. Assimilation und Säkularisierung der Muslime, die nicht gleichbedeutend mit dem zunehmenden Verdunsten ihrer religiösen Praxis zu sein brauchen, könnten dann, so ist zu hoffen, zu einer neuen Art dieses Glaubens führen, die sich die aus der christlich-dualistischen Tradition stammende Scheidung von Politik und Religion zu eigen macht und deshalb eine der Grundvoraussetzungen der Idee des säkularen, liberalen Rechtsstaates in sich aufnimmt.²⁹

6. Die säkulare «Leitkultur» des freiheitlichen Rechtsstaates

Europa wird der Herausforderung des vermehrt in seinen Gesellschaften präsenten Islam nur gewachsen sein, wenn es die christlichen Wurzeln seiner politischen und rechtlichen Kultur nicht verleugnet. Das ist nun keineswegs ein Ruf nach einer christlichen Leitkultur gleichsam durch die Hintertür. Gemeint ist vielmehr die vom Christentum und seiner Scheidung von Politik und Religion ermöglichte säkulare «Leitkultur» des freiheitlichen Rechtsstaates, der sich gegenüber religiösen Wahrheitsfragen sowie der religiösen Zugehörigkeit seiner Bürger indifferent verhält. Eine solche Leitkultur gilt es von Muslimen wie von allen Bürgern einzufordern. Dabei stehen allen, Muslim oder nicht, die gleichen Rechte und die gleiche Behandlung zu. Das allerdings setzt voraus, dass der Westen an seinem christlich fundierten, wesentlich nicht-politischen Verständnis von Religion festhält und es unverrückbar allen Tendenzen entgegensetzt, die – im Namen falsch verstandener Religionsfreiheit und Toleranz – eine mit unserem Rechtsverständnis inkompatible Islamisierung der Gesellschaft zuzulassen bereit sind.

Dabei ist zu bedenken, dass Muslime in der Diaspora – also in der Minderheitsposition – verpflichtet sind, die Gesetze des Einwanderungslandes zu beachten. «Staatsrelevante Bereiche der Scharia haben für Muslime in der Diaspora keinen Pflichtcharakter» schreibt Nadeem Elyas, bis 2006 Vorsitzender des Zentrates der Muslime in Deutschland.³⁰ Die zweideutige Aussage impliziert, dass sich das ändern kann, sobald die Situation nicht mehr diejenige der Diaspora ist und Muslime sich als vollwertige Bürger eines Landes verstehen. Was hier geschehen kann, sieht man dort, wo Muslime sich auch lokal, etwa in von ihnen geprägten städtischen Bezirken, in der Mehrheit wissen: Sie beginnen, die eigene, religiös geprägte Rechtskultur der Scharia durchzusetzen. Dies etwa im Sinne der klassisch-islamischen Toleranzkonzeption als Nebeneinander religiöser Gruppen mit entsprechender rechtlicher Teilautonomie. Das würde, auf die Diasporasituation in Europa übertragen, zur muslimischen «Forderung nach einer partiellen Zurücknahme des säkularen Rechts zugunsten religiösen Rechts»³¹ in mus-

limisch dominierten Gebieten bzw. Stadtquartieren hinauslaufen – ein für den säkularen Rechtsstaat inakzeptables Ansinnen und für ihn tödliche Gefahr.

Doch droht auch eine andere, gleichsam umgekehrte Gefahr: Eine sich auf die religionsfeindlichen Aspekte der Aufklärung berufende Ächtung religiöser Heilsverheißungen als freiheitsfeindlich, also ein religions- und kirchenfeindlicher «Säkularismus als Staatsideologie»³², der alle Manifestationen von Religiosität im öffentlichen Raum zu unterbinden sucht. Einem solchen Säkularismus sind in gewisser Weise totalitäre Züge eigen. Er überhöht den Staat zum Garanten nicht der Religionsfreiheit, sondern der Freiheit bzw. Befreiung *von* der Religion und versucht unter Zuhilfenahme des staatlichen Gewaltmonopols die gesellschaftliche Öffentlichkeit und damit auch das bürgerliche Leben nach seinem «laizistischen» Credo zu formen. Ein solcher, der Tradition der französischen «laïcité» nahestehender geradezu militanter Säkularismus ist keineswegs eine neutrale Position und führt zur «Totalisierung des Politischen», die letztlich eine säkular-freiheitliche politische Kultur untergräbt. Letztere lebt ja gerade vom Gegenüber heilsverheißender religiöser Institutionen. Sie bewahren den Staat – im Interesse der Freiheit – davor, selbst soziale oder politische Heilsversprechen anzubieten.

In einer solchen Situation könnten sich die Abwehrkräfte gegen einen sich politisch verstehenden Islam und seine Heilsverheißungen abschwächen. Umgekehrt könnte aber vielleicht gerade ein «geläuterter» das heißt: entpolitisierte «europäische» Islam gegenüber der Gefahr eines religionsfeindlichen Säkularismus eine konstruktiv-freiheitliche Rolle spielen. Eine solche zu übernehmen, würde zwar seinem Gründungscharisma und allen Erfahrungen der Geschichte widersprechen, aber gerade darauf ist ja zu hoffen: dass der Islam, in die westliche Welt integriert, sich wandelt und zu einer Religion wird, die ihren Anspruch, gleichzeitig umfassende rechtliche, soziale und politische Ordnung zu sein, aufgibt. Auch die katholische Kirche musste mit der Aufgabe ihrer Lehre von der potestas indirecta und entsprechender Ansprüche historischen Ballast abwerfen, allerdings, und das ist der entscheidende Unterschied, nicht im Widerspruch zu ihrem Gründungscharisma, sondern im Einklang mit ihm und in Rückbesinnung auf das Herrenwort: «Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser, und Gott, was Gott gehört». Ob es dem in Europa präsenten Islam gelingen wird, einen ähnlichen Prozess durchzumachen und den genuin christlichen Dualismus von Politik und Religion – von weltlicher und geistlicher Gewalt – zu akzeptieren, ist die große Frage.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Martin RHONHEIMER, *Warum Hayek kein Konservativer war. Ein Beitrag zur aktuellen Liberalismusdebatte*, in: ORDO Bd. 67 (2016), 481–497.
- ² Vgl. dazu und zum gesamten Thema dieses Artikels: Martin RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiburg i. Br. 2012. Einige Formulierungen des vorliegenden Beitrags sind folgendem Artikel des Verfassers entnommen: *Die Aufklärung fällt nicht vom Himmel*, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 19 (24.1.2017), 36.
- ³ N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* [1864], Paris 1964, 463.
- ⁴ Vgl. die klassische Studie von Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1955.
- ⁵ Vgl. Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Grand Rapids, Michigan 1997.
- ⁶ Martin RHONHEIMER, *Natural Law as a «Work of Reason»: Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy*, in: American Journal of Jurisprudence 55 (2010), 41–77.
- ⁷ Hans BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975/1981, 375f.
- ⁸ Ebd. 377ff.
- ⁹ Guenter B. RISSE, *Mending Bodies, Saving Souls. A History of Hospitals*, Oxford 1999.
- ¹⁰ Benedikt KOEHLER, *Early Islam and the Birth of Capitalism*, Lanham 2014.
- ¹¹ Timur KURAN, *The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton und Oxford 2011.
- ¹² Abu-Hamid Muhammed AL-GHAZALI, *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-dalal)*, aus dem Arabischen übers., mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices hg. von 'Abd-Elsamad 'Abd-Elhamid Elschazli, Hamburg 1988, 23. Ausführlicher in al-Ghazalis *Inkohärenz der Philosophen* (Tahafut al-falasifah, II, 17): *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Provo, UT, 2000, 166ff.
- ¹³ Vgl. Toby HUFF, *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West, Second edition*, Cambridge 2003, 149ff.
- ¹⁴ Dazu Robert R. REILLY, *The Closing of the Muslim Mind. How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*, Wilmington, Delaware 2010.
- ¹⁵ Herbert SCHNÄDELBACH, *Aufklärung und Religionskritik*, in: DERS., *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt/M. 2009, 17.
- ¹⁶ Nicolaus COPERNICUS, *Vorrede zu den Büchern der Umläufe*, in: DERS., *Das neue Weltbild. Drei Texte: Commentariolus, Brief gegen Werner, De revolutionibus I*, lateinisch und deutsch, übers. und hg. von Hans Günter ZEKL, Hamburg, 1990, 67–79; 73.
- ¹⁷ Isaac NEWTON, *Optics*, in: *Opera quae exstant omnia. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Samuel Horsley, London 1779–1785, in fünf Bänden*, Bd. 4, Stuttgart-Bad Canstatt 1964, 237.
- ¹⁸ Tilman NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 152; 159ff.
- ¹⁹ Ulrike ACKERMANN, *Eros der Freiheit. Plädoyer für eine radikale Aufklärung*, Stuttgart 2008, 75.
- ²⁰ Der Terminus «Päpstliche Revolution» stammt von Eugen Rosenstock-Huessy; wichtig dazu das Buch von dessen Schüler Harold J. BERMAN, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechts-tradition*, Frankfurt/M. 1991. Vgl. auch Heinrich August WINKLER, *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 2009, 57.
- ²¹ J. H. BURNS (Hg.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge 1988, 330; Rémi BRAGUE, *La Loi de Dieu, Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris 2005, 141ff.
- ²² Larry SIEDENTOP, *Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt* (aus dem Englischen von Hainer Kober), Stuttgart 2015.
- ²³ Dazu: Hermann LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 53–73. (3. veränderte Aufl.,

München 1990); DERS., *Vorwort* zu: Hermann LÜBBE (Hg.), *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1995, 7–14.

²⁴ Ali EZZATI (Abu AL-FAZL 'IZZATI), *Islam and Natural Law*, London (Islamic College for Advanced Studies) 2003, 70; 93ff.

²⁵ Anver M. EMIN, *Islamic Natural Law Theories*, Oxford 2010, 27ff.; 90ff.

²⁶ Dazu erhellend: Lukas WICK, *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?*, Würzburg 2009; vgl. auch RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat* (s. Anm. 2) 385–403.

²⁷ Vgl. Martin RHONHEIMER, *Töten im Namen Allahs. Gewalt und theologische Tradition im Islam und Christentum*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg – Basel – Wien 2015, 18–41.

²⁸ So Necla KELEK, *Eine Religion der Beliebigkeit*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 218 (20. September 2014), 51.

²⁹ Vgl. dazu Beiträge aus liberal-islamischer Sicht in: Nouh EL HARMOUZI – Linda WHETSTONE (Hg.), *Islamic Foundations of a Free Society*, London 2016.

³⁰ Nadeem ELYAS, *Der islamische Staat – Theologische Grundlage und politische Realität*, in: Severin J. LEDERHILGER (Hg.), *Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam*, Frankfurt/M. 2002, 104–130; 117 (zit. nach Hartmut KRESS, *Modernes Religionsrecht im Licht der Säkularisierung und des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Ist das Böckenförde-Diktum heute noch tragfähig?*, in: *Theologische Literaturzeitung* 131, 3 (März 2006) 243–258; 244).

³¹ Heiner BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003, 104.

³² Ebd., 43ff.

ABSTRACT

Compatible with the Secular State? Christianity, Islam and Europe. Islam is a kind of religion that understands itself as a political, juridical and social order. Therefore, Islam is incompatible with the secular State under the rule of law as well as with a free democratic political order. This kind of political and juridical order is an outcome of the enlightenment the rise of which can only be understood on the background of civilization shaped by Christianity and its genuine dualism of religion and politics, spiritual and temporal power. Islam is in many aspects the antithesis of such a civilization. Yet, to face the challenge of Islam, increasingly present in European societies, neither a Christian nor a national «Leitkultur» (guiding culture) is required. The liberal secular state only demands abidance by the laws and the rules of social existence. To fully accept this, however, Islam must turn into a religion in the European-Christian sense, giving up its pretention to establish a juridical and social order based on its religious traditions.

Keywords: integration – immigration – Leitkultur – religion and politics – natural law – faith and science

KLAUS VON STOSCH · PADERBORN

GEWALTTEXTE IN BIBEL UND KORAN

Die Heiligen Texte der monotheistischen Religionen haben derzeit keine gute Presse. Ihr Gewaltpotenzial stößt viele unserer Zeitgenossen ab und auch ihr Gottesbild scheint hochambivalent zu sein. In besonders überspitzter Form begegnet uns eine derartige Skepsis im sogenannten neuen Atheismus. So schreibt etwa Richard Dawkins in seinem Bestseller *Der Gotteswahn*: «Der Gott des Alten Testaments ist die unangenehmste Gestalt der gesamten Dichtung: eifersüchtig und auch noch stolz drauf; ein kleinlicher, ungerechter, nachtragender Kontroll-Freak; ein rachsüchtiger, blutrünstiger ethnischer Säuberer; ein frauenfeindlicher, homophober, rassistischer, kinds- und völkermörderischer, ekliger, größenwahnsinniger, sadomasochistischer, launisch-boshafter Tyrann.»¹ Solche Zitate lassen sich in der Religionskritik der Gegenwart viele finden. Auf den Koran bezogen sind sie sogar noch weiter verbreitet und haben längst weit über die Kreise radikaler Religionskritik hinaus Einfluss gewonnen.

Mir scheint es in dieser Situation eine wenig Erfolg versprechende Strategie zu sein, das Gewaltpotenzial der Bibel dadurch zu relativieren, dass man koranische Texte zu desavouieren versucht. Vielmehr kann man an vielen Beispielen zeigen, dass anstößige Gewaltstellen des Korans oft aus der Fortführung biblischer Traditionen stammen, so dass es verfehlt wäre, beide Bücher gegeneinander ausspielen zu wollen. Und auch Gewaltstellen des Korans, die keine Vorbilder in der Bibel haben, werfen hermeneutisch ähnliche Fragen auf wie die Gewalttexte der Bibel. Folgerichtig werden koranische und biblische Gewalttexte deshalb in der Moderne in der islamischen und in der christlichen Theologie auch durch ähnliche Strategien bearbeitet. Ich will das im Folgenden exemplarisch vorführen, indem ich mich je einem zentralen Gewalttext der Bibel und des Korans zuwende und die dabei üblicherweise verwendeten Pazifizierungsstrategien vorstelle und

KLAUS VON STOSCH, geb. 1971, ist Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik und Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn.

systematisiere. Beide Texte gehören jeweils zu zentralen Passagen der jeweiligen Heiligen Schrift, so dass man ihnen schlecht durch Marginalisierung ausweichen kann. Wie geht die zeitgenössische Exegese beider Religionen also mit ihnen um?

1. Erstes Fallbeispiel: Aufforderung zum Genozid?

An einer zentralen Stelle des Pentateuch heißt es im Buch Deuteronomium: «Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du –, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie unbedingt der Vernichtung weihen.» (Dtn 7, 1–2a) Wenn man sich fragt, was mit einer solchen Vernichtungsweihe genau gemeint ist, erhält man aus anderen Bibelstellen eindeutige Auskunft. So fordert auch der Prophet Samuel Saul zu einer Vernichtungsweihe auf: «Darum zieh jetzt in den Kampf, und schlag Amalek! Weihe alles, was ihm gehört, dem Untergang! Schone es nicht, sondern töte Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel!» (1 Sam 15, 3) Saul wird hinterher von Gott verworfen, weil er nur das ganze Volk tötet, dabei aber den König und sein Vieh schont (1 Sam 15, 8–11). Es geht bei der Vernichtungsweihe also um eine direkte Aufforderung Gottes zum vollständigen Genozid, einschließlich aller Tiere, also ein Ausmaß an Zerstörungswut, das alle menschliche Vorstellungskraft übersteigt. Folgt man unserem Text aus dem Buch Deuteronomium, sollen gleich sieben Völker ausgelöscht werden, so dass Gott also sogar zum siebenfachen Genozid aufzurufen scheint. Ein erschreckendes Ausmaß an Gewalt ist eigentlich nicht mehr vorstellbar, und man versteht angesichts solcher Texte, wie Dawkins zu seinen drastischen Urteilen kommt. Wie geht die moderne Exegese mit derartig verstörenden Texten um? Drei Strategien bieten sich an und werden immer wieder verwendet.

Zunächst einmal muss man natürlich historisch zurückfragen, ob der hier befohlene Völkermord tatsächlich stattgefunden hat. Schon der Text selbst sendet nämlich Signale der Fiktionalität aus, die deutlich machen, dass er niemals als historische Tatsachenbeschreibung gemeint war. Denn die Namen der genannten Völker weisen in das Reich der Fiktion und lassen sich als «pseudoethnische Abgrenzungsbezeichnungen»² erweisen. Ihre Siebenzahl ist offenkundig ein unhistorischer Verweis auf ihre Ganzheit. Noch deutlicher wird die Fiktionalität, wenn man den Text in seinen Zusammenhang einbaut. Liest man die oben zitierte Textstelle weiter, so heißt es: «Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und

dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn, und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn!» (Dtn 7, 2b–3) Die zuletzt genannte Forderung ist einigermaßen irritierend. Wenn tatsächlich Mann und Maus der feindlichen Völker getötet wurden, wenn also die Vernichtungsweise vollzogen wurde, ist es schwierig, noch in das ausgerottete Volk einzuheiraten. Im weiteren Verlauf des Kapitels wird viel Wert darauf gelegt, die Kultstätten der Gegner zu zerstören, damit sie ihren Göttern nicht mehr opfern können. Auch ein solches Vorgehen erübrigt sich, wenn es tatsächlich zur Vernichtungsweihe gekommen ist. D.h. der Text weiß selbst, dass die in ihm geforderte Tat nicht vollzogen wird. Konfrontiert man diese erst einmal textinternen Ergebnisse mit den archäologischen Befunden, erhärtet sich der Verdacht der Fiktionalität der Texte. Denn für die gewaltsame Landnahme, von der Dtn 7 und viele andere Bibelstellen in so grausamen Bildern zu berichten scheinen, gibt es keinerlei archäologische Zeugnisse.

Nehmen wir etwa die berühmte Einnahme Jerichos, die bis heute gerne besungen und ebenfalls als Vernichtungsweihe stilisiert wird. In vielen von uns von Kindheit an vertrauten Worten heißt es in Jos 6, 20f: «Darauf erhob das Volk das Kriegsgeschrei, und die Widderhörner wurden geblasen. Als das Volk den Hörnerschall hörte, brach es in lautes Kriegsgeschrei aus. Die Stadtmauer stürzte in sich zusammen, und das Volk stieg in die Stadt hinein, jeder an der nächstbesten Stelle. So eroberten sie die Stadt. Mit scharfem Schwert weihten sie alles, was in der Stadt war, dem Untergang, Männer und Frauen, Kinder und Greise, Rinder, Schafe und Esel.» Der Kölner Alttestamentler Andreas Michel hält hierzu fest, dass Jericho, das dem Buch Josua zufolge bei der Landnahme als allererste Stadt des Westjordanlandes eingenommen und zerstört wurde, «in der fraglichen Spätbronze- bzw. Früheisenzeit als befestigte Anlage gar nicht existiert» hat.³ Die Signale der Fiktionalität der Texte selbst werden also durch archäologische Funde bestätigt, so dass der Gott des Alten Testaments die Gräueltaten, die ihm aus moderner Sicht zur Last gelegt werden müssen, gar nicht begangen hat.

Umso verwirrender ist es allerdings, dass die biblischen Texte auf literarischer Ebene so verstörend gewalttätig sind. Jan Assmann beispielsweise verweist zu Recht darauf, dass auch erzählte und erfundene Gewalt zur Legitimierung realer Gewalt verwendet werden kann, so dass der historische Erweis ihrer Fiktionalität ein nur geringer Trost ist.⁴ Und auch Richard Dawkins zielt in seiner eingangs zitierten Kritik ja auf den Gott des Alten Testaments als literarische Figur.

An dieser Stelle greift nun eine zweite exegetische Strategie, die immer wieder im Umgang mit Gewalttexten zu beobachten ist. Es lässt sich herausarbeiten, dass die Gewalttexte der Bibel gar nicht gegen äußere Feinde gerichtet sind, sondern der Identitätsfindung nach innen dienen und zur Formierung der eigenen Religion beitragen wollen. Die Gewaltförmigkeit

der Texte hat dann damit zu tun, dass sie in einer Zeit entstehen, in der diese Identität bedroht ist und es aufrüttelnder Motive bedarf, um die eigene Gruppe zusammenzuhalten. Sie sind Reaktion auf erlittene Gewalt und Ventil für Menschen, die angesichts dieser Gewalt nicht mehr anders Mut zu finden vermögen.

Im Blick auf unseren Beispieltext aus dem Buch Deuteronomium ist es an dieser Stelle wichtig zu wissen, dass er nach übereinstimmendem exegetischen Urteil nicht etwa ein imperialer Text der Königszeit Israels darstellt, sondern eine Reaktion auf erlittene Gewalt während der imperialistischen Militärpolitik der Assyrer oder der traumatischen Erfahrung des Exils darstellt. Wahrscheinlich ist es sogar ein nachexilischer Text, der Konflikte zwischen Rückkehrern aus Babylon und den daheimgebliebenen Judäern in der Zeit nach 538 bearbeitet. Interne Konflikte beim Streit um die eigene Identität werden dabei nach außen projiziert und durch Gewaltkonstruktionen bearbeitet.⁵

In jedem Fall handelt es sich also nicht um einen Text der Stärke, sondern um Gewaltphantasien eines marginalisierten Volkes, das sich als Spielball der Weltmächte der damaligen Zeit erfährt und Kraft zum Widerstand gegen sie gewinnen will. Die Gewalttexte wollen Israel helfen, zu sich selbst zu finden und wieder zu einem Akteur in der Geschichte zu werden. Reinhold Bernhardt vergleicht die Funktion der Gewaltphantasien in diesem Zusammenhang mit der Gewalt in Actionfilmen, die ebenfalls Ventil für menschliche Gewalterfahrungen sein und helfen können, diese zu verarbeiten.⁶ Die Gewalt der Texte ist also nicht nach außen, sondern nach innen gerichtet. Sie ist nicht destruktiv, sondern produktiv. Sie will denen eine Stimme geben, die sie anders in der Geschichte noch nicht erheben können.

Eine dritte und letzte exegetische Strategie, die ich wenigstens noch kurz erwähnen will, besteht darin, unangenehme Textstellen dadurch zu relativieren, dass man auf das Gesamtzeugnis der Schrift verweist. Christlich gesehen könnte man dann etwa von einer christuszentrierten Schrifthermeneutik sprechen und darauf verweisen, dass Gott in Jesus Christus ein für alle Mal seine Macht als Macht der Liebe offenbart hat und alle Schriftstellen eben von diesem Zentrum her zu lesen sind. Aber auch schon inneralttestamentlich könnte man den gewaltförmigen Texten die prophetischen Friedensvisionen entgegensetzen, die wir beispielsweise in den späteren Texten des Buches Jesaja immer wieder finden (z.B. Jes 65,25). Im Vergleich zu dieser letzten Ausweichstrategie liegt der Vorteil der zweiten Strategie darin, dass sie die Produktivität des Gewaltpotenzials der inkriminierten Stellen selbst erweist, so dass die gewaltförmigen Textpassagen nicht hinter anderen Stellen versteckt werden müssen, sondern in ihrem Eigenwert stark gemacht werden können. Gewalt erweist sich in diesem Zugang als eine nicht einfach nur negative Macht, die in bestimmten Situationen – zumindest in

erzählter Form – positive Impulse freizusetzen vermag. Sind ähnliche Beobachtungen auch im Blick auf den Koran möglich?

2. Zweites Fallbeispiel: Aufforderung zur Tötung der Ungläubigen?

Eine der wichtigsten Koranstellen, die derzeit von den Terroristen des Islamischen Staates zur Legitimation ihrer Gewalt gegen Nichtmuslime verwendet wird, ist der sogenannte Schwertvers aus einer der letzten offenbarten Suren des Korans. In ihm heißt es: «Und wenn die heiligen Monate vorbei sind, tötet jene, die etwas anderes neben Gott Göttlichkeit zuschreiben, wo immer ihr auf sie stoßt, und nehmt sie gefangen und belagert sie und lauert ihnen an jedem vorstellbaren Ort auf. Doch wenn sie bereuen und sich an das Gebet machen und die reinigenden Abgaben verrichten, lasst sie ihres Weges ziehen: denn siehe, Gott ist vielvergebend, ein Gnadenspender.» (Q 9:5) Dieser Vers wirkt isoliert betrachtet wie eine Aufforderung dazu, alle Nichtmuslime zu töten, wenn sie sich nicht zum Islam bekehren. Und in der Tat wird er genau so auch vom IS verstanden. Andere deutlich friedlichere Koranverse werden vom IS dadurch abgetan, dass sie durch den hier zitierten später ergangenen Vers aufgehoben seien. Doch abgesehen davon, ob man Koranstellen in dieser Weise gegeneinander auspielen darf: Ist der Schwertvers tatsächlich eine Aufforderung zur Gewalt gegen Nichtmuslime?

Auch hier hilft es weiter, die oben bewährten Strategien zu verwenden. Fragen wir also zunächst, ob die hier ins Auge gefasste Gewalt in der vom Koran erzählten Zeit, also während der Lebzeiten des Propheten Muhammad, tatsächlich stattgefunden hat. Genau wie bei Dtn 7 hilft es auch hier zunächst einmal die literarische Gestalt und den Kontext des Heiligen Textes genauer zu analysieren. Schon die einleitenden Worte unseres Verses verweisen darauf, dass der Text auf eine bestimmte historische Situation – eben nach Ablauf der heiligen Monate – bezogen und also kontextuell zu lesen ist.⁷ Was ergibt sich also, wenn wir unseren Vers nicht atomistisch isoliert, sondern im Kontext seiner Sure lesen?

Die Sure 9 beginnt mit der Aufkündigung eines geschlossenen Vertrages zwischen Muslimen und Beigesellern durch Gott. Damit ist schon vom ersten Vers der Sure an klar, dass nicht alle Beigeseller bzw. Polytheisten gemeint sind, sondern nur eine bestimmte Gruppe, nämlich diejenigen, mit denen bereits ein Vertrag geschlossen wurde. Aus Vers 7 ergibt sich eindeutig, dass die Muslime bisher nur mit den Mekkanern einen Vertrag geschlossen haben, sodass auch nur sie in der Eingangspassage der Sure 9 mit dem Terminus «Beigeseller» adressiert sein können. Es geht also nicht etwa um Christen, die in Mekka allenfalls eine marginale Rolle gespielt haben,

sondern es geht nur um Polytheisten, die hier als Beigeseller bezeichnet werden. Und es geht auch nicht um alle Polytheisten, sondern nur um eine ganz bestimmte Gruppe.

Trotzdem fragt man sich natürlich, warum Gott es erlaubt, so brutal gegen diese Gruppe vorzugehen. Aus Vers 10 ergibt sich, dass die Mekkaner weder Vertrag noch Schutzverhältnis einhalten und immer wieder die geschlossenen Vereinbarungen brechen. Doch die Mekkaner haben sich nicht nur Vertragsbruch zuschulden kommen zu lassen, sondern auch die Muslime von ihrem Glauben abzubringen versucht und heilige Symbole des Glaubens zu Geld gemacht (Q 9:9). Der Kampfaufruf durch Gott ist also eine Antwort darauf, dass die Mekkaner den einmal geschlossenen Vertrag und ihre Eide gebrochen haben und die Muslime und ihre Religion angreifen (Q 9:12). Ja, die Mekkaner gehen sogar so weit, Muhammad und seine Anhänger wieder vertreiben zu wollen (Q 9:13). Es handelt sich also um einen Aufruf zur Selbstverteidigung und zugleich um eine Drohung gegenüber den Vertragspartnern. Denn der Koran erwähnt auch die Mekkaner, die vertragstreu sind, sodass die Muslime auch ihnen gegenüber an den geschlossenen Waffenstillstand gebunden bleiben (Q 9:4).

Zu Beginn des Schwertverses wird ja deutlich, dass man vor seiner Erfüllung erst abwarten soll, bis die heiligen vier Monate abgelaufen sind. Damit knüpft der Koran an eine Tradition der paganen Araber an, die vier Monate im Jahr als heilige Monate deklariert, in denen keine Kämpfe stattfinden dürfen, um den ständigen gegenseitigen Gefechten und Racheefeldzügen zu begegnen. Er respektiert diese Tradition und gibt den Mekkanern damit auch noch eine Frist, um ihre Feindseligkeiten einzustellen (Q 9:2).

Der historische Hintergrund der Auseinandersetzung ergibt sich aus den Versen 17–19. Offenbar haben die paganen Mekkaner immer noch die Aufsicht über die muslimischen Pilgerstätten und nutzen diese, um Feindseligkeiten gegen die Muslime zu begehen und sie von dort zu vertreiben. Die Verse fordern die Muslime nun dazu auf, selbst die Kontrolle über die Pilgerstätten zu übernehmen und sich gegen die durchzusetzen, die sie hier hintergehen und betrügen. Dass es bei der Auseinandersetzung mit den Mekkanern trotz des martialischen Wortlautes des Schwertverses nicht um ihre Vernichtung gehen konnte, ergibt sich aus den Versen 14 und 15. Diese halten nämlich fest, dass das Ziel der Bekämpfung der Mekkaner darin besteht, ihre Herzen vom Zorn zu heilen. Sie sollen wieder lernen, sich Gott hinzugeben, und sie sind bleibend bei ihm willkommen. Der Wunsch nach ihrer Bekehrung hat also weniger damit zu tun, dass sie noch keine Muslime sind, sondern dass sie sich in ihrem ethischen Verhalten diskreditiert haben und schon deshalb eine Bekehrung nötig haben.

Natürlich bleibt es aus moderner Sicht fragwürdig, dass die paganen Araber hier auch mit Mitteln der Gewalt dazu gebracht werden sollen, ihr Ver-

halten zu ändern. Aber die hier gebotene Selbstverteidigung der Muslime zum Schutz der Pilger ist durchaus auch aus moderner Sicht ein nachvollziehbarer Grund zur Gewaltausübung. Das wird dann noch klarer, wenn man sich den historischen Hintergrund des Verses vor Augen führt.

Nach klassischer islamischer Exegese ist dieser Vers kurz nach dem sog. Waffenstillstand von Hudaibiyya ergangen. Vorausgegangen ist dieser Szene Muhammads letzter siegreicher Kampf gegen die Mekkaner im sogenannten Grabenkampf 627. Offenbar spielte er nach diesem Erfolg mit dem Gedanken, Mekka gewaltsam einzunehmen. Aufgrund einer göttlichen Intervention verzichtete er jedoch auf einen erneuten Waffengang und wollte friedlich nach Mekka kommen, um dort die Pilgerrituale zu vollziehen, zu denen er sich durch Gott aufgefordert fühlte. Doch die Mekkaner hielten ihn auf und wollten ihn nicht nach Mekka hineinlassen. Im ganz in der Nähe von Mekka gelegenen kleinen Ort Hudaibiyya wurde Muhammad mit seinen Anhängern von den Mekkanern am Weiterzug gehindert. Statt wieder eine bewaffnete Auseinandersetzung mit ihnen zu suchen, erhandelte er einen Waffenstillstand. Dieser beinhaltete zwar den Verzicht auf die Pilgerfahrt nach Mekka für das Jahr 628. Dafür aber wurde den muslimischen Pilgern für das Jahr 629 und die darauffolgenden Jahre durch das geschlossene Abkommen freies Geleit zugesichert. Muhammad respektierte das Abkommen und vollzog 628 die Pilgerfahrt nur in symbolischer Weise in Hudaibiyya selbst, um dann aber im Jahr darauf waffenlos als Pilger wiederzukommen.

Der Schwertvers ist ein Zeugnis dafür, dass die Muslime bei der waffenlosen Pilgerfahrt des Jahres 629 die Mekkaner als vertragsbrüchig erlebt haben, ja sie wurden offenkundig von den Mekkanern hintergangen. Zum einen kam es offenbar zu feindseligen Handlungen der Mekkaner. Zum anderen scheinen die Mekkaner den Kommerz rund um die Kaaba um eine muslimische Sparte erweitert zu haben, statt den eigentlichen Sinn der Pilgerfahrt zu verstehen und ihm Raum zu geben.

Die soeben vorgestellten Passagen zu Beginn der Sure 9 stellen also eine ultimative Aufforderung an die Mekkaner dar, die Feindseligkeiten einzustellen. Zugleich wird den Muslimen zugestanden, nach Ablauf der heiligen Monate die Kontrolle über die Pilgerstätten zu übernehmen. Damit wird die Intervention gegen die gewaltsame Einnahme Mekkas zurückgenommen. Die göttliche Intervention ist also als Aufruf zu verstehen, den Schutz der Pilger nun selbst zu übernehmen, weil die Mekkaner sich im Jahr 629 als vertragsbrüchig erwiesen haben und zugleich auch nicht die Dignität des Pilgerortes respektieren. Der Schwertvers bereitet also die Einnahme Mekkas durch die Muslime im Jahr 630 vor.

Kam es bei dieser Einnahme nun zu den durch den Vers scheinbar geforderten Gewaltexzessen? Historisch gesehen ist das mehr als unwahr-

scheinlich. Einige Aussprüche des Propheten Muhammad (sog. Hadithe) berichten zwar davon, dass vier bis fünf Mekkaner auf persönlichen Befehl Muhammads hingerichtet werden, weil sie ihn in seiner Ehre beleidigt haben. Aber diese Hadithe sind allzu offensichtlich der politischen Theologie des neunten Jahrhunderts verhaftet, so dass ihnen historisch zu misstrauen ist. Viel wahrscheinlicher ist, dass die Einnahme Mekkas völlig friedlich war und die meisten Mekkaner freiwillig zum Islam konvertiert sind. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Gegner, die nicht konvertieren wollten, getötet wurden. Auch bei der weiteren Ausbreitung des Islams in den darauffolgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten wurde der Schwertvers nie so verstanden, dass Nichtmuslime umgebracht werden müssen, wenn sie nicht konvertieren. Im Gegenteil waren die muslimischen Eroberer sogar daran interessiert, dass in den eroberten Gebieten möglichst viele Menschen nicht konvertierten. Denn die Rechtsbestimmungen des Korans erlaubten es ihnen höhere Steuern von Juden und Christen zu nehmen, so dass es den Arabern nur Recht war, wenn die unterworfenen Völker ihrem alten Glauben treu blieben.

Der Schwertvers hatte also eine reine Abschreckungsfunktion und war dabei außerordentlich erfolgreich. Die Gewalt gegen Andersgläubige, die der IS heute aus ihm ableitet, entspricht weder seiner historischen Ursprungssituation noch seinem Verständnis während der islamischen Expansion der ersten Jahrhunderte. Außerdem widerspricht er zahlreichen anderen Koranstellen, die auf ein friedliches Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen abzielen. Der fundamentalistischen Ansicht, dass der Schwertvers diese friedfertigen Stellen aufhebt, weil er später offenbart wurde, ist entgegenzuhalten, dass selbst in der allerletzten offenbarten Sure eine hohe Wertschätzung des Korans gerade für das Christentum zum Tragen kommt. Denn gerade in den letzten Passagen dieser Sure werden Christen ausdrücklich wegen ihrer Demut gelobt (Q 5:83) und das Abendmahlritual wird als von Gott gewährte Glaubensbestärkung und Verbindung mit Jesus bestätigt (Q 5:109–115).⁸

3. Vergleichendes Fazit

Betrachtet man den hermeneutischen Umgang mit den ausgewählten Beispielsversen aus Bibel und Koran in der modernen Exegese beider Religionen, so kann man drei parallele Weisen der Pazifizierung des jeweiligen Gewaltpotenzials erkennen. Zunächst einmal wird in einer präzisen historischen Rückfrage aufgewiesen, dass die Gewalt gar nicht in der im Text erzählten bzw. angedrohten Weise stattgefunden hat. Biblisch erweist sich die Gewalt in unserem Beispieltext als rein fiktional; im Koran wird sie nur

angedroht. In beiden Fällen hilft bereits die genaue Lektüre des Kontexts des jeweiligen Gewaltverses zu einer ersten Pazifizierung seines Inhaltes.

Zudem lässt sich in beiden Fällen herausarbeiten, dass die Gewalttexte der Heiligen Schriften gar nicht gegen äußere Feinde gerichtet sind, sondern der Identitätsfindung nach innen dienen. Auch im Koran sind die Gegner nicht die Christen und Juden, sondern die Angehörigen des eigenen Stammes, die sich zu dem Zeitpunkt der Drohung unseres Textes zum Teil bereits zum Islam bekehrt hatten, nun aber dennoch weiterhin nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht waren. Die Heiligen Texte wollen an dieser Stelle aufrütteln und die marginalisierten Gruppen der jeweils angesprochenen Volksgruppen unterstützen. Sie wollen zu einer Identitätsfindung beitragen, die traditionelle Eliten durch Gewaltdrohungen und –narrative destabilisiert und stattdessen eine neue Gemeinde- bzw. Volksidentität schafft, die auf der Partizipation aller beruht.

Die Gewaltförmigkeit der Texte ist demnach Reaktion auf erlittene Gewalt und Ventil für Menschen, die angesichts dieser Gewalt nicht mehr anders Mut zu finden vermögen. Sie erweisen sich bei näherer Betrachtung als Gewaltphantasien eines jeweils marginalisierten Volkes, das sich als Spielball der Weltmächte seiner Zeit erfährt und Kraft zum Widerstand gegen sie gewinnen will. Die Tatsache, dass die Araber aus ihrem Heiligen Text schon sehr schnell so viel Kraft gewannen, dass sie selbst zu einer solchen Weltmacht wurden, zeigt die bleibende Ambivalenz auch erst einmal rein fiktionaler Gewalt.

Auch das Christentum ist von dieser faktischen Aneignung seiner normativen Texte durch gewaltförmige Auslegungen nicht frei. Nicht nur alt-, sondern viel mehr noch neutestamentliche Texte wurden in der Geschichte des Christentums zur Gewaltlegitimation verwendet. Wenn Jesus etwa in Mt 10,34 darauf verweist, dass er nicht gekommen ist, «um Frieden zu bringen, sondern das Schwert», dann war das nicht nur für die Kreuzfahrer Grund genug, selbst mit dem Schwert in der Hand in den Kampf zu ziehen. Wenn wir Christen darauf bedacht sind, biblische Texte gegen derartige Inanspruchnahmen zu schützen, sollten wir uns freuen, wenn auch Muslime versuchen, die Texte des Korans gegen gewaltförmige Auslegungen zu verteidigen.

ANMERKUNGEN

¹ Richard DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin ⁹2007, 45.

² Andreas MICHEL, *Gewalt bei der Landnahme Israels. Eine historisch-kritische Auslegung von Deuteronomium 7, 1-6*, in: Hamideh MOHAGHEGHI – Klaus VON STOSCH (Hg.), *Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum*, Paderborn u.a. 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 10), 33–50,

hier 36. Den Ausführungen dieses Textes folgt der Hauptteil der Argumentation dieses Abschnitts.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Jan ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: Peter WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg – Basel – Wien 2005 (QD 216), 18–38.

⁵ Vgl. MICHEL, *Gewalt* (s. Anm. 2), 45–49.

⁶ Vgl. Reinhold BERNHARDT, *Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte*, in: MOHAGHEGHI – VON STOSCH, *Gewalt in den Heiligen Schriften* (s. Anm. 2), 13–31, hier 22.

⁷ Im Folgenden greife ich auf einige Passagen meines Buches zurück: Vgl. Klaus VON STOSCH, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016, 141–144.

⁸ Vgl. Klaus VON STOSCH, *Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran*, in: DERS. – Mouhanad KHORCHIDE (Hg.), *Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen*, Paderborn 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 21), 15–44.

ABSTRACT

Violence in the Holy Scriptures of Islam and Christianity. The Bible and the Qur'an can be misused to legitimize violence. Thus, the exegesis in both religions needs strategies to deal with this problem. The author argues that the theologies of both religions should not try to defend the own religion at the expense of the other. In discussing two concrete examples (Dtn 7:1–3 and Q 9:5) he tries to show that three strategies can be most successful as means of pacification in both religions: First of all textual, historical and archeological evidence can be used to proof the fictional character of violence in the Holy texts which leads to a first helpful shift of the problem. But still a mere fictional violence is problematic. Hence we need as a second step an analysis of the function of the fiction or the threat of violence. In the examined examples this threat is used to shape the identity of the believer's movement towards more egalitarian and participative features. Finally texts have to be read holistically with respect to other parts of the Holy Scripture. All these strategies will not change the ambivalent nature of violence in the Bible and the Qur'an. But they can lead to first steps of their pacification.

Keywords: violence – Holy Scripture – pacification – critique of religions – exegesis – Qur'an

UWE JUSTUS WENZEL · ZÜRICH

TÖTET RELIGION?

Zur Assoziation von Gottesglaube und Gewalt

Er halte es für falsch, von «islamischer Gewalt» zu sprechen, gab unlängst Papst Franziskus während einer Pressekonferenz zu Protokoll. Die brutale Ermordung eines katholischen Priesters in einer Kirche in der Normandie lag erst wenige Tage zurück – die beiden Täter hatten sich zur Terrormiliz Islamischer Staat bekannt. Das Oberhaupt der römisch-katholischen Weltkirche wollte offensichtlich vor pauschalen Verdammungsurteilen warnen: In jeder Religion gebe es «kleine fundamentalistische Gruppen», die mit der betreffenden Religionsgemeinschaft im Ganzen zu identifizieren ungerecht sei. Wer gleichwohl von «islamischer Gewalt» rede, müsse konsequenterweise auch eine «katholische Gewalt» am Werke sehen, wenn getaufte Katholiken Gewaltverbrechen begingen.

Der Vergleich war zwar erkennbar schlecht gewählt – er hinkt jedenfalls so lange, wie ein katholischer Gewalttäter sich nicht auf einen göttlichen Auftrag oder dergleichen beruft. (Dass es auch Terroristen gibt, die im Namen des Christengottes töten, beweist die Lord's Resistance Army, die im Norden Ugandas von Joseph Kony gegründet wurde.) Dennoch mag das Unbehagen, das der Pontifex zum Ausdruck gebracht hat, die Gelegenheit bieten, einen Schritt zurückzutreten und ein gängiges Reaktionsmuster in Augenschein zu nehmen.

Religion und Gewalt werden in unseren Gesellschaften immer wieder reflexhaft in einen Zusammenhang gebracht. William T. Cavanaugh führt dies in seinem Buch «The Myth of Religious Violence» auf die sogenannten Religionskriege der frühen Neuzeit in Europa zurück. Es ist daraus eine geschichtspolitische «Erzählung» hervorgegangen, die die Gewalterfahrungen mit der Entstehung von Menschenrechten und Toleranz in modernen Staaten (normativ erfolgreich) verknüpfen konnte. Dem amerikanischen Religionswissenschaftler gemäß verdeckt diese Erzählung allerdings, dass

UWE JUSTUS WENZEL, geb. 1959, Dr. phil, ist seit 1995 zuständiger Redakteur für Geisteswissenschaften und Zeitdiagnose im Feuilleton der Neuen Zürcher Zeitung.

die entfesselte kriegerische Gewalt damals eher eigenen – und politischen – Gesetzen folgte als einer religiösen Lagerbildung. Das bekräftigt auch die historiografische Forschung: Zumal der Dreißigjährige Krieg war eher ein Staatsbildungs- als ein Konfessionskrieg.

In ihrer heute virulenten Form hat die quasi automatische Assoziation von Gewalt und Religion sich in der jüngeren Vergangenheit herausgebildet – nach dem terroristischen Angriff auf die Vereinigten Staaten am 11. September vor fünfzehn Jahren. Sobald (in unseren Weltgegenden) sich Gewaltakte extremer Art ereignen – es müssen keine Selbstmordattentate sein –, wird seither umgehend die Frage nach einem islamistischen oder jihadistischen «Hintergrund» aufgeworfen, sogar dann, wenn entsprechende Anhaltspunkte *prima vista* fehlen. Was für Ermittlungsbehörden zur kriminalistischen Routine gehört, kann in der vopolitischen und politischen Öffentlichkeit zu allseitigem Argwohn führen, der einer vernünftigen Urteilsbildung ebenso wenig zuträglich ist wie dem Zusammenleben in einer offenen Gesellschaft. Die entsprechenden Verdächtigungen haben bisweilen die Tendenz, sich nicht nur gegen eine bestimmte Religion, sondern gegen Religion überhaupt zu richten. – Um den Automatismus der selbstverständlich gewordenen «Verlinkung» von Religion und Gewalt zu unterbrechen, sei an eine triviale Erkenntnis erinnert, in die sich auch übersetzen ließe, was Papst Franziskus (vermutlich) hat sagen wollen: Es sind nicht Religionen, die töten, sondern es sind Menschen – Menschen, die mit Religion ihre Gewalttaten zu legitimieren versuchen, die etwa auf vermeintliche göttliche Gebote hinweisen, um sich selbst als Exekutoren in einem phantasmatischen Endkampf zu ermächtigen. Ist eine Enthemmung erst einmal in Gang gesetzt, so kann der Gewaltakt, auf den sie zuläuft, auch zum Selbstzweck werden, zum momentanen Selbstgenuss einer als absolut erlebten Macht. So zumindest beschreibt die neuere Gewaltforschung den «letzten Schritt».

Rückt die Psyche der Täter in den Fokus, so folgen die Versuche der Beschreibung und Erklärung von exzessiven Gewaltakten im Allgemeinen einer Art Dramaturgie (wie Jan Philipp Reemtsma in seiner Studie über «Vertrauen und Gewalt» angedeutet hat). Und in diese Dramaturgie scheint Religion, wenn man so will, als *Deus ex Machina* bestens hineinzupassen. Zunächst werden, um das Schreckliche zu begreifen, nachvollziehbare Motive für Gewalttaten gesucht. Lassen sich rationale Ziele und Zwecke, die etwa ein Amokläufer hätte erreichen wollen, nicht identifizieren, treten sodann Psychologie und Medizin auf den Plan: Gibt es Anzeichen für seelische Erkrankungen oder «Charakterstörungen»? Wenn auch dafür nicht genug spricht, kann es schließlich zu einer Mystifizierung, einer Verrätsehlung des – nun grund- und ziellos anmutenden – Gewaltaktes kommen. Ein archaischer Abgrund tut sich auf, in dem das Wort des Tragödiendichters

Sophokles nachhallt: «Ungeheuer ist vieles. Doch nichts ist ungeheurer als der Mensch.» Die rationalistische Sicht der Dinge weicht im Verlauf dieser Dramaturgie tendenziell einer irrationalistischen. Wird nun Religion ins Spiel gebracht, so verschränken sich beide Perspektiven, die rationalistische wie die irrationalistische. Auf (eine) Religion pauschal als Urheberin von Gewalt zu zeigen, befriedigt einerseits vordergründig das Bedürfnis nach Erklärung: Es gibt da etwas erkennbar Ursächliches, wird zu verstehen gegeben. Zugleich und andererseits aber fungiert dieses Etwas namens «Religion» als eine Blackbox, in der alles Mögliche und Unmögliches vermutet werden darf und in jedem Fall Irrationales und Gefährliches vermutet werden muss. – Ein Generalverdacht gegen Religion «erspart», wenn der Mechanismus arbeitet, die nähere Analyse.

Aber eben: Nicht Religionen töten, sondern Menschen – und sie tun es aus allen erdenklichen Gründen und mit allen möglichen Motiven. Religionen können ein Reservoir für solche Gründe und Motive sein, doch das können auch politische Ideologien; und solche politischen – namentlich totalitären – Weltanschauungen sind es gewesen, keine religiösen, die das vergangene Jahrhundert zum vielleicht blutigsten der Menschheitsgeschichte haben werden lassen.

Was weiß man nun aber über die Menschen, die im Namen eines Gottes töten, die «Allah ist groß!» rufen und andere Menschen massakrieren und sogar ihr eigenes Leben nicht schonen? Was, außer dass es sich überwiegend um Männer, und meist um junge, handelt, die Muslime sind? Der Soziologe Diego Gambetta und der Politologe Steffen Hertog haben biografische Profile von über viertausend politisch radikalisierten Personen untersucht, die in der muslimischen Welt und im Westen in Verbindung mit islamistischem Terrorismus aktenkundig geworden sind. Das Augenmerk der Wissenschaftler galt dabei insbesondere der Bildung und der Berufswahl. Eine «überzufällige», also statistisch signifikante Korrelation haben sie gefunden: Viele der terroristischen Akteure sind Ingenieure bzw. Studenten technischer Disziplinen. Von den über zweihundert Personen, die sich seit dem 11. September 2001 direkt an Terrorangriffen beteiligten, waren es überraschende 45 Prozent. Die naheliegende Vermutung jedoch, es seien da die Technik-Experten für den Bombenbau gefragt gewesen, scheidet Gambetta und Hertog als Erklärung aus. Unter den Sprengstoffspezialisten der Terrorzellen sind die Ingenieure offenbar gerade weniger oft zu finden.

Die ausgebildeten Techniker aus dem arabischen Raum riskieren in wirtschaftlich schwierigen Zeiten, nicht gebraucht zu werden. Die beiden Forscher vertreten deshalb eine soziologische Deprivationsthese, um deren Radikalisierung zu erklären. Wie immer es darum bestellt sein mag, in unserem Zusammenhang interessanter sind die sozialpsychologischen Aspekte, die an dieser Gruppe auffallen: Charakterliche Dispositionen und

Einstellungen wie ausgeprägtes Ekelempfinden, Aversionen gegen Ambivalenzen und das Bedürfnis nach weltanschaulicher Abschottung scheinen eine wichtige Rolle zu spielen. Religion eignet sich offenbar in gewissen simplen Ausprägungen dazu, das Bedürfnis der religiös sonst eher desinteressierten Männer nach kognitiver Geschlossenheit, Reinheit, Eindeutigkeit, Ordnung und klaren Problemlösungen zu befriedigen. Nähere Kenntnisse des Korans sind dafür nicht erforderlich.

Nun sind nicht alle Jihadisten Ingenieure, zumal jene aus europäischen Herkunftsländern nicht. Aber auch in den Radikalisierungskarrieren sozial marginalisierter Muslime aus den Banlieues einerseits und andererseits von Jugendlichen aus Mittelschichten, die in eine Sinnkrise geraten, kommt gelebte Religiosität anscheinend selten vor (wie auch andere Studien nahelegen). Es ließe sich allenfalls von einem Kult des Todes und des Tötens sprechen, von einem gewalttätigen Nihilismus, der sich letztlich gegen sich selbst wendet und andere mit ins Nichts reißt. Wie der Politologe Herfried Münkler mit Blick auf die Attentäter von Paris, Brüssel und Nizza beschrieben hat, tritt ein neuer Typ des terroristischen Akteurs in Erscheinung, der recht eigentlich das Gegenteil des alten ist: nämlich nicht mehr ideologisch und psychisch gefestigt. Die Terrormiliz IS stellt demnach instabilen jungen Männern in Europa, die ihr Leben «mit einem Akt der Bedeutsamkeit» zu beenden geneigt sind, ihr «Label» zur Verfügung, mehr nicht. Dieses «Franchise»-Modell lässt nicht nur die Grenzen zwischen Amok und Terror verfließen, es bedarf auch aufseiten derer, die auf eigene Faust, aber im Namen des IS morden, keiner «Strenggläubigkeit» oder ausgeprägten religiösen Überzeugung.

Um nicht missverstanden zu werden: Religionen können Gewalttätern Gründe und Motive für Gewalttaten liefern. Aber Religionen dienen auch der Bewältigung und Eindämmung von Gewalt. Dafür, dass eine Religion sich der Aneignung durch Extremisten verweigert, müssen ihre Anhänger freilich etwas tun. Denn auch dies gilt: Nicht Religionen stiften Frieden, sondern Menschen – Menschen, die auf Gott vertrauen.

BRITTA MÜHL · WIEN

FASZINATION DSCHIHAD

Von Sinnleere und Todesliebe. Zu einem Buch von Jürgen Manemann

Die Anschläge von Paris, Kopenhagen, Nizza und Berlin erfüllen die westliche Welt mit Fassungslosigkeit. Es scheint so, als könne es jeden von uns jederzeit treffen. Die islamistischen Gewalttäter zielen bewusst auf die Psyche und wollen das Vertrauen in die Mitmenschen und die Welt erschüttern. Doch warum ziehen junge Europäer in den Krieg und wie erklärt sich die ungebrochene Anziehungskraft salafistischer und dschihadistischer Gruppen? Der deutsche Theologe und Politik-Philosoph Jürgen Manemann nähert sich dem Problem Dschihadismus in seinem 2015 erschienenen Buch «Der Dschihad und der Nihilismus des Westens»¹ durch eine kritische Bestandsaufnahme der europäischen Gesellschaften. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass Dschihad und islamistischer Terror weniger mit dem Islam als Religion zu tun haben. Sie hängen vielmehr mit den kulturellen Krisen und sozialen Pathologien Europas, darunter besonders dem westlichen Nihilismus, zusammen. «Eine Gesellschaft, die ein Interesse daran hat, herauszufinden, was Menschen am Dschihadismus fasziniert, muss auch den Blick in den eigenen Spiegel wagen» (12), so Manemanns Ausgangsthese.

1. Vier Deutungsmuster dschihadistischer Gewalt

Obwohl die Biografien der jungen Auslandskämpfer recht unterschiedlich verlaufen, lassen sich bei den prägenden Lebenserfahrungen doch einige bemerkenswerte Parallelen ziehen. Analog zu anderen Islamismus-Experten und Terrorismusforschern, wie z.B. Peter R. Neumann, Olivier Roy und Susanne Schröter, verweist Manemann einleitend darauf, dass es sich häufig um Scheidungskinder aus einkommensschwachen Familien handelt, deren Leben von Bindungs- und Orientierungslosigkeit dominiert wird.

BRITTA MÜHL, geb. 1990, ist wissenschaftliche Projektmitarbeiterin am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien.

Aus dieser «Broken-Home-Situation» (10) resultieren oftmals Frustrations- und Ohnmachtsgefühle, die sich die Propagandisten des sogenannten «Islamischen Staates» gezielt zu Nutzen machen. Im Internet inszenieren die Cyber-Dschihadisten den IS als Therapeutikum gegen die Sinnlosigkeit, indem sie das «alltägliche Leben» in der für sie idealen, einzig schariagemäßen Umma mit ausgeprägtem Gemeinschaftssinn, klar definierter Identität und straffer Organisation dokumentieren. Darüber hinaus locken der Traum vom Heldendasein, das Gefühl absoluter Macht und postmortale Heilsverheißungen. So symbolisiert der IS für viele perspektivlose Jugendliche eine Fluchtmöglichkeit aus dem sozialen Abseits und der Bedeutungslosigkeit.

Allerdings kann dieses soziologische Profil nicht ohne weiteres auf alle europäischen Dschihadisten übertragen werden. Zweifellos sind einige unter ihnen in bürgerlichen Verhältnissen aufgewachsen, verfügen über eine solide Schulausbildung und galten in ihrem Umfeld als gut integriert. Das Interesse vieler Jugendlicher am Dschihad wächst vermutlich auch durch Diskriminierungserfahrungen und den «Pop-Dschihad» als Protestbewegung gegen die Schwäche ihrer assimilierten Eltern, die sich mit ihrer Minderheitenrolle abgefunden haben. Die Begeisterung für den «Heiligen Krieg» wird jedenfalls nicht von den Peripherien in die Gesellschaft hineingetragen, sondern sie entsteht in ihrer Mitte. Deshalb will Manemann den Erklärungshorizont für dschihadistische Phänomene grundsätzlich erweitern und über die vier klassischen Deutungsmuster, die trotz ihrer «blinden Flecken» jeweils eine gewisse Erklärungskraft beanspruchen, hinausgehen.

Da wäre zunächst die Strategie der *Diabolisierung*, die den Schrecken des IS bannen will, indem sie ihn mit dem Namen des Bösen belegt. Überdies stärkt die Diabolisierung das Verantwortungsgefühl für die vom islamistischen Terror bedrohten Menschen und trägt so zur Aktivierung von Gegenkräften bei. Wer aber die Dschihadisten, weil sie Böses tun, zum personifizierten Bösen erklärt, bietet keine Analyse, sondern bewegt sich im Bereich des Tautologischen. Eine allzu scharfe Grenzziehung zwischen zivilisierten Bürgern auf der einen und barbarischen IS-Schergen auf der anderen Seite verfestigt und legitimiert bestehende gesellschaftliche Strukturen. So entbehrt die Diabolisierung jedes selbstkritischen Potenzials, weil sie die Probleme nach außen verlagert und politisch Verantwortliche exkulpiert. Der Dschihadismus als Produkt der Moderne und ihrer Pathologien gerät somit aus dem Blick.

Ähnliche Konsequenzen ergeben sich aus dem zweiten Deutungsmuster der *Religionisierung*. Hier werden die islamistischen Gewalttaten in eine direkte Beziehung zum Islam gesetzt. Dieser Erklärungsversuch übersieht allerdings, dass das Gros der Dschihadisten nicht religiös sozialisiert wurde und über bestenfalls rudimentäre Islam- und Korankenntnisse verfügt. Manemann beruft sich in diesem Kontext u.a. auf Studien, die belegen, dass acht

von zehn Kämpfern aus praktisch atheistischen Familien stammen und rund 20 Prozent der französischen Dschihadisten Konvertiten sind.² Wenn die jungen Männer über ihre eigenen Beweggründe, sich dem IS anzuschließen, sprechen, kommt den politischen Argumenten ein stärkeres Gewicht zu als den religiösen. Die islamische Religion ist demnach nicht die primäre Motivationsquelle, sondern tritt in ihrer Funktion, die Gewalt nachträglich zu legitimieren, erst an die zweite Stelle. Innerhalb Europas verzeichnen Belgien und Frankreich prozentual die meisten IS-Rekrutierungen. Der renommierte Pariser Islamwissenschaftler Olivier Roy resümiert daher: «Das ist nicht der Nahe Osten, der sich da gegen den Westen erhebt.»³ Die wahren Ursachen für die extreme Gewaltbereitschaft der europäischen Jugendlichen liegen für Manemann und Roy nicht unbedingt im Salafismus, der zunehmend zum neuen Lifestyle avanciert, sondern im Schwinden kultureller Bindungen. Besonders problematisch sind die Versuche der Religionisierung auch, weil sie sich an der Selbststilisierung der Attentäter zu Gotteskriegerern und der Rede vom «Heiligen Krieg» unreflektiert beteiligen. Dass dem Dschihadismus und seiner Attraktivität in westlichen Gesellschaften meistens ganz andere Motive zugrunde liegen, wird auf diese Weise verschleiert. Monokausale Herleitungen und dualistische Sichtweisen, die den säkularen aufgeklärten Westen mit seinen christlichen Wurzeln dem vermeintlich barbarischen Islam gegenüberstellen, verhindern die Ursachenforschung und übersehen moderne Elemente im Dschihadismus. Die muslimische Religionspädagogin Lamya Kaddor, die zurückgekehrte Auslandskämpfer persönlich kennt, betont, dass der Islam wie jede andere Religion erst dann zur Gefahr werde, wenn seine Ausübung unmittelbar auf sozialen, politischen oder psychischen Krisen basiert.⁴

Daran knüpft die *Soziologisierung* als weitere Deutungskategorie an, wenn sie Jugendliche aus prekären Verhältnissen für besonders radikalierungsanfällig hält. Materielle Not, Perspektivlosigkeit und mangelnde Bildung gelten als wichtige Einflussfaktoren auf die Neigung zu Extremismus und Gewalt. Dass ein Drittel der Jugendlichen die Schule indessen vorzeitig verließ, um sich dem Dschihad zu verschreiben, und ein Viertel sogar sehr gut gebildet ist, relativiert diese Theorie nicht unerheblich. Es ist daher kaum möglich, nur einen dschihadistischen «Typ» zu konstruieren. Der Londoner Radikalisierungsforscher Peter R. Neumann konnte durch die Sichtung eines Datensatzes von 700 Auslandskämpfern nachweisen, dass der sozioökonomische Hintergrund der Dschihadisten von Land zu Land differiert. Was sie jedoch eint, ist die fehlende Identifikation mit den westlichen Gesellschaften, in denen sie meistens schon geboren und dann auch aufgewachsen sind.⁵ Soziologisierungen, die auf die materielle Schwäche der Terroristen fokussieren, laufen Gefahr, die Gewalt an den gesellschaftlichen Rand zu verdrängen.

Die *Ethisierung* der dschihadistischen Gewalt fragt nach den Handlungsmotivationen der Terroristen. Im Lichte ihrer eigenen Ethik scheinen sie ihre Taten für gut und richtig zu halten. Es erscheint auf den ersten Blick sinnvoll, sich mit dem Moralverständnis der Gewalttäter auseinanderzusetzen. Allerdings besteht die Gefahr, den ethischen Rechtfertigungen der Täter allzu schnell Glauben zu schenken und sie so in ihrem Denken zu bestärken. Das Dilemma der Ethisierung besteht letztlich darin, nicht mehr zwischen Ideologie und Ethik unterscheiden zu können, sodass sich hier in Form der dschihadistischen und der westlichen Ethik zwei «Ethiken» gegenüberstünden, deren Wahrhaftigkeit nicht diskursiv, sondern gemäß dem Recht des Stärkeren allenfalls militärisch erwiesen werden kann.

Diabolisierung, Religionisierung, Soziologisierung und Ethisierung sind vier Deutungsweisen dschihadistischer Gewalt, die alle einen Teilaspekt der komplexen Wahrheit beleuchten. Betrachtet man sie jedoch isoliert voneinander, können die wirklich relevanten Terrorursachen leicht übersehen werden. Überdies führen monokausale Interpretationen Manemann zufolge zu Vermeidungsdiskursen, die eine mitunter unangenehme selbstkritische Konfrontation verhindern.

2. *Dschihadismus als aktiver Nihilismus und «faschistisches Syndrom»*

Nach dieser anfänglichen Rekonstruktion und Kritik der zentralen Erklärungsversuche islamistischer Gewalt, leitet Manemann zum *cardo rerum* seiner Überlegungen über. Im Gegensatz zu den bekannten Formen religiösen Terrorismus, erfährt der Hass auf die Anders- oder Ungläubigen im Dschihadismus eine zusätzliche Steigerung, indem «er zum eigentlichen Lebenszweck erklärt wird, dem alles, auch der eigene (Über-)Lebenswille untergeordnet wird» (37). Dschihadisten sind demnach nicht mehr im Stande, Mitgefühl für andere Menschen zu empfinden. Diese Radikalisierung kann nicht nur auf religiösen Extremismus zurückgeführt werden. Vielmehr tritt hier ein aktiver Nihilismus zu Tage:

«Aktiver Nihilismus» bedeutet die Aktivierung der Unfähigkeit, das emphatische Nein zum Nichtsein des Anderen zu sprechen, sogar um den Preis des eigenen Nichtseins. Oder anders formuliert: Der Dschihadismus ist die willentliche Neutralisierung der Hemmung, dem Anderen das Recht auf Leben abzusprechen. Der Wille, den Tod des Anderen herbeizuführen, wird zum höchsten Lebenszweck, für den der Täter bereit ist, sein Leben zu opfern. Dschihadismus basiert auf der volitiven Neutralisierung der Empathiefähigkeit. (38)

Wenn kulturelle Lebensformen auf dem Konsens beruhen, dass das eigene Leben und das der anderen lebens- und schützenswert sind, dann offenbart

der von Manemann diagnostizierte aktive Nihilismus bedrohliche Risse im kulturellen Fundament nachmoderner Gesellschaften. Die Verbrechen des Kolonialismus und die Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts, darunter besonders die Gräueltaten des Nationalsozialismus, die im «Zivilisationsbruch Auschwitz» kulminierten, haben den Glauben an allgemein verbindliche Werte und eine universal gültige Moral erschüttert. Deshalb fällt die dschihadistische Ideologie dort auf besonders fruchtbaren Boden, wo Menschen sich in persönlichen Krisen wiederfinden, existenzielle Leere und Lieblosigkeit erfahren, keine Chance mehr auf politische und soziale Teilhabe haben und sich permanent benachteiligt sehen. Ihre Antwort auf das Nichts und die Ohnmacht besteht in einer Kompensation des Sinnvakuums durch brutale, nicht minder sinnentleerte, ziellose Gewalt gegen die homogene Feindmasse der «Ungläubigen». Dass die ethische Leere des IS-Terrors die nihilistischen Erfahrungen Jugendlicher in Europa widerspiegelt, kann für Manemann kein Zufall sein. Obwohl der Dschihadismus sich als die Lösung aller Probleme präsentiert, wirkt er krisenverschärfend, indem er die Unfähigkeit, das Leben zu bejahen, bestärkt.

In der Grundidee der Ungleichheit zeigt der Dschihadismus eine starke Nähe zum Faschismus. Der entscheidende Unterschied liegt jedoch darin, dass der Faschismus die Menschen unter ethnischen Gesichtspunkten entrechtet, während der Dschihadismus ihnen unter Berufung auf «religiöse» Argumente die Menschenwürde abspricht. Gerade der Faschismus unterhält ein Intimverhältnis zur Gewalt, die hier libidinös konnotiert ist und zum Habitus wird: «Gewalt ist Liebesersatz oder besser Liebesobjekt, da Gewalt (wie es bei der echten Liebe sein soll), nicht nur wegen eigener Bedürfnisbefriedigung und wegen anderer Vorteile vorgezogen, sondern um ihrer selbst willen geliebt wird.»⁶ Weitere Übereinstimmungen zwischen Faschismus und Dschihadismus können im Führerprinzip, der Dauermobilisierung und einem paranoiden geschlossenen Weltbild, das die Vereinheitlichung und Gleichschaltung der Bewegung ermöglicht, ausgemacht werden. Erlösung von Schuld und Todesfurcht kann allein durch die totale Selbstaufgabe im großen Ganzen erlangt werden. Daher konstatiert Manemann in Anlehnung an Heideggers berühmtes Diktum: «Dschihadismus bedeutet Sein zum Tode.» (52)

Der Politik-Philosoph charakterisiert den Dschihadismus als Todesbereitschaft, die in einer besonders ausgeprägten Form von Todesangst gründet. Die Gewalttäter leiden so sehr unter der Todesfurcht, der eigenen Leere und dem Hass auf sich selbst, dass sie nicht mehr zur Ausbildung von Selbst- und Nächstenliebe fähig sind. Sie empfinden alles Fremde als bedrohlich und benutzen es als «Todableiter» (60). So trifft der Tod fast immer die anderen. Der Kampf gegen die Todesangst und die eigenen Schwächen wird gänzlich nach außen verlagert. Die extreme Gewaltbereitschaft der Dschihadisten ist,

wie Manemann in Bezug auf den Psychoanalytiker Arno Gruen behauptet, zuletzt Ausdruck eines pervertierten Selbstverhältnisses. Im Gewaltexzess wirkt der Hass wie ein Delirium. Für den von Hass erfüllten Menschen verliert sogar der Tod seinen Stachel. Da diese Gewalt keinerlei Realitäts-sinn mehr besitzt, spielen Ideen, Anlass und Methode dabei allenfalls eine untergeordnete Rolle. Der selbstgewählte Tod wird wichtiger als das eigene langweilige, sinnlose Leben. Im Moment der Selbstzerstörung, die immer andere Menschen mit in den Tod reißt, kann sich der Dschihad-Nihilist immerhin kurz zum Herrn über Leben und Tod aufschwingen. Dieses Gefühl absoluter Macht und Kontrolle wirkt auf die jungen Kämpfer, die meistens die Kontrolle über ihr früheres Leben verloren haben, berauschend wie eine Droge. Im Augenblick des Sterbens erschaffen der Kampfeinsatz oder das Selbstmordattentat ein Gefühl vollen Lebens. Die Antwort des früheren Dschihadisten Irfan Peci auf die Frage, ob er aus religiösen Gründen in den Kampf gezogen sei, untermauert Manemanns Analyse:

Ich bin immer noch gläubiger Moslem. Aber vieles, was ich früher gut fand, geht mir heute zu weit. Und wenn ich ganz ehrlich bin, dann war mein Glaube nicht der Hauptgrund dafür, Morddrohungen gegen Ungläubige auszustoßen, Terrorpropaganda zu verbreiten, für den Dschihad zu spenden und einen amerikanischen GI halb zu Tode zu treten. Es war etwas anderes. Ich wollte stark sein. Ich wollte Chef sein. Ich wollte der Langeweile entkommen.⁷

Dass das Töten für die radikalierungsanfälligen «Ennui» aus gutbürgerlichen Familien und die im sozialen Abseits stehenden «Desperados» einen Gegenentwurf zu ihrem langweiligen oder von persönlichen Niederlagen gezeichneten Leben darstellt, glaubt auch der irakische Schriftsteller und Journalist Najem Wali.⁸ Die «Religion» oder Grundüberzeugung, die hinter dem Terror steht, ist eine zutiefst nihilistische. Diese Wahrnehmung teilen Manemann und Wali mit dem muslimischen Intellektuellen Navid Kermani⁹, der das Stichwort in die Debatte um den Islamismus eingebracht hat.

3. Gegenstrategien

Als Remedium gegen den Dschihadismus schlägt Manemann eine doppelte Strategie vor. So müsse zunächst mit Entschiedenheit militärisch gegen den IS vorgegangen werden. Die langfristige Maßnahme bestünde dann darin, die «Faszination Dschihad» unter europäischen Jugendlichen zu entzaubern. Dies könne durch die Etablierung einer leidempfindlichen «Politik der Anerkennung» nach Axel Honneth gelingen. Der Sozialphilosoph hat nachgewiesen, dass der Mensch ohne Anerkennung kein Selbstvertrauen, keine Selbstachtung und folglich keine Selbstschätzung ausbilden kann.

Eine Politik der Anerkennung untersucht daher soziokulturelle Strukturen und Praktiken, die Anerkennung ermöglichen. Dazu zählen in erster Linie Liebesbeziehungen, die zur Stärkung des Selbstverhältnisses und der Empathiefähigkeit beitragen.

Auf dem Weg zu einer leidempfindlichen Politik müssen sich die europäischen Gesellschaften auch der selbstkritischen Beurteilung von Ausgrenzungsmechanismen stellen und sich mit den Fragen nach Sinn und Sinnlosigkeit auseinandersetzen. Ein engagiert geführter politischer und gesellschaftlicher Diskurs über Religion und Kultur ist in diesem Zusammenhang eminent wichtig, da sie einen wesentlichen Teil der menschlichen Identität bestimmen. Wenn die Rückfrage nach Religion, wie z.B. im laizistischen Frankreich, aus dem öffentlichen Diskurs verdrängt wird, handelt man sie sich automatisch «durch die Hintertür» wieder ein. So besteht die Gefahr, dass die Anfälligkeit für islamistische Radikalisierung unbemerkt steigt, bis es für Präventionsarbeit fast zu spät ist.

Überdies müssen Fragen des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit im Sinne von echter politischer Teilhabe aller gesellschaftlichen Akteure wieder verstärkt auf der Agenda stehen. Für Manemann ist Anerkennung nur dann möglich, wenn die Politik wieder zu ihrer eigentlichen Bestimmung, der Suche nach Gerechtigkeit, zurückfindet, denn «[d]as Politische zu kennen, heißt wissen, was gerecht ist».¹⁰ Die kulturelle Strategie besteht also darin, eine Gesellschaft zu schaffen, in der sich insbesondere junge Menschen als aktive Gestalter der Zukunft empfinden, die mit ihren Bedürfnissen und Interessen ernst genommen werden. Konkreter gewendet heißt das, dass das gesellschaftliche Leben nicht unabhängig von unserem Handeln automatisch weiterläuft, so als ob man auf einer Rolltreppe steht, sondern dass wir in der Lage sind, unsere Umwelt zu beeinflussen. Veränderung ist Manemann zufolge eine der stärksten anti-dschihadistischen Kräfte.

Während die Erfahrung, dass die Gesellschaft veränderbar ist, aus der fatalen Sackgasse der Alternativlosigkeit herausführt, fördert die Erfahrung der Selbstwirksamkeit die Selbstachtung. Nun scheint es aber so, als schwinde das Bewusstsein für Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in den westlichen Gesellschaften. Deshalb votiert Manemann für eine Schärfung des ethischen Sensoriums durch das Anstoßen einer in Europa längst überfalligen Wertedebatte. Allerdings dürfen zentrale Werte nicht nur gepredigt, sie müssen auch authentisch gelebt werden. Sie können nämlich nicht gewusst und weitergegeben werden, ohne erfahren und gefühlt zu sein. Für abstrakte Begriffe kann der Mensch nicht existenziell eintreten.

Schließlich richtet Manemann noch einmal den Blick auf die Dschihad-Nihilisten. Er warnt eindringlich davor, den Fehler zu begehen, ihnen die Menschlichkeit und das Vermögen zum Bewusstseinswandel abzusprechen. Gesellschaftliche Diskurse um Dschihadismus und Terrorismus sind von der

«postfaktischen» Gefühlsebene wieder auf ein sachliches Niveau zu heben. Außerdem ist das Hochstilisieren von Feindbildern kontraproduktiv für den Ausstiegsprozess und die Reintegration der Auslandskämpfer. Es komme darauf an, die Hoffnung nicht aufzugeben, dass der Feind nur ein Feind auf Zeit sei. Von diesem Standpunkt aus wäre das Verständnis eines friedlichen Monotheismus zu fördern, der die Welt nicht in Dualismen aufspaltet, sondern als Einheit begreift und mit einer universalen Menschheitsgeschichte rechnet (118f).

Resümee

Manemanns Behauptung, dass die islamische Religion eine nachrangige Rolle im Dschihadismus spiele bzw. der IS lediglich einem faschistischen Gewaltstaat gleiche, blieb nicht unwidersprochen. Der Politik- und Islamwissenschaftler Michael Rohschürmann moniert, dass das Buch den historischen, geopolitischen und kulturellen Kontext nicht hinreichend berücksichtige.¹¹ Zudem entkräftet die Hoffnung der Attentäter auf den Märtyrer-Ehrentitel und die damit verbundenen Belohnungen im Paradies die von Manemann überzeugend dargestellte Nihilismus-These.¹² Einen Kontrapunkt zur nihilistischen Deutung setzt auch der Wiener Orientalist Rüdiger Lohlker.¹³ Er nähert sich dem Islamischen Staat aus theologischer Perspektive, weil dieser sich dezidiert als religiöse Größe versteht. Für Lohlker propagiert die Terrormiliz eine «Theologie der Gewalt». In den Debatten um den Islamismus ging es bisher jedoch kaum um das religiöse Denken bzw. die Theologie dschihadistischer Gruppen. Lohlker attestiert der Dschihadismusforschung sogar ein Desinteresse an religiösen Hintergründen. Gerade weil der IS aber große Anstrengungen unternimmt, sein Handeln religiös zu legitimieren, sei es dringend von Nöten, diese Forschungslücke zu schließen.

Manemanns Buch bietet dennoch eine sehr sinnvolle Ergänzung der einschlägigen Literatur zum Thema, da er darauf verzichtet, bereits bekannte Zusammenhänge unnötig zu verdoppeln. Er konzentriert sich bewusst auf das psychologische Profil der Täter und die soziokulturelle Ursachenforschung. Dadurch transzendiert der Politik-Philosoph die gängigen Deuteweisen dschihadistischer Gewalt, die dem komplexen Phänomen meist nicht gerecht werden, da sie es monokausal aus religiöser, sozialer oder ethischer Perspektive erklären. Für die Debatte um den Dschihadismus in Europa sind Manemanns instruktive Überlegungen unverzichtbar.

ANMERKUNGEN

¹ Jürgen MANEMANN, *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?*, Bonn 2016 (Bielefeld 2015; Seitenzahlen stimmen überein). Die Seitenzahlen im Folgenden in Klammern.

² Vgl. Tomas AVENARIUS u.a., *Euro-Dschihad*, in: Süddeutsche Zeitung vom 12.01.2015 und Hans-Hagen BREMER, *Frankreich und der Dschihad*, in: Der Tagesspiegel vom 20.11.2014.

³ Zit. n. Susan VAHABZADEH, *Jugend ohne Gott*, in: Süddeutsche Zeitung vom 29./30.11.2014.

⁴ Vgl. Lamya KADDOR, *Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*, München – Berlin ²2015, 101.

⁵ Vgl. Peter R. NEUMANN, *Die neuen Dschihadisten. IS, Europa und die nächste Welle des Terrorismus*, Berlin ²2015, 113.

⁶ Friedrich HACKER, *Das Faschismus-Syndrom. Analyse eines aktuellen Phänomens*, Frankfurt/M. 1992, 126.

⁷ Irfan PEĆI u.a., *Der Dschihadist. Terror made in Germany – Bericht aus einer dunklen Welt*, München 2015, 354.

⁸ Vgl. Najem WALI, *Im Kopf des Terrors. Vom Töten mit und ohne Gott*. Aus dem Arabischen übersetzt von Markus Lemke, Salzburg – Wien 2016.

⁹ Vgl. Navid KERMANI, *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*, Göttingen ⁴2013.

¹⁰ Jürgen MANEMANN, *Wie wir gut zusammen leben. 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik*, Ostfildern 2013, 78.

¹¹ Vgl. seine Rezension zu Manemanns Buch unter: http://pw-portal.de/rezension/39492-der-dschihad-und-der-nihilismus-des-westens_47981 (abgerufen am 05.03.2017).

¹² Vgl. hierzu Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg i.Br. 2015.

¹³ Rüdiger LOHLKER, *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*, Wien 2016.

ABSTRACT

The Fascination of Jihad: Juergen Manemann on Jihadism and Nihilism. The german political philosopher and theologian Juergen Manemann approaches the problem of Jihadism through a critical view on European societies. His conclusion is that Jihadism and Islamic Terror are not essentially connected with Islam as a religion, but rather triggered by cultural crises and social pathologies, especially the western Nihilism.

Keywords: religious violence – fundamentalism – Europe – youth culture – Islamic State

«FEUERSCHLAG DES HIMMELS»

Über die Anstößigkeit des Kreuzes

Thomas Hürlimann im Gespräch mit Jan-Heiner Tück

TÜCK: *Herr Hürlimann, erfreulicherweise haben Sie die Einladung spontan angenommen, die Wiener «Poetikdozentur Literatur und Religion» zu bespielen. Was reizt Sie an dieser Aufgabe? Und welche Akzente wollen Sie setzen?*

HÜRLIMANN: Zum einen die Uni-Luft. Als ich nach vierzehn Semestern Philosophie an meiner Magisterarbeit schrieb, bin ich zum Theater ausgebüchst. Seither rumort etwas Unabgeschlossenes in mir, das auch in Träumen auftaucht. Es zieht mich gewissermaßen in den Hörsaal zurück. Zum andern freue ich mich auf einen regen Austausch mit der studierenden Jugend. Sie lesen die Texte, die ich vorlegen werde, vermutlich mit anderen Voraussetzungen, also auch mit anderen Augen als ich. Soviel zu den Reizen. – Mein Akzent ergibt sich aus der Beobachtung, dass die Kreuze sinken. Noch in meiner Jugend war ihre Präsenz selbstverständlich – das ist vorbei. Die EU verbannt sie aus den offiziellen Räumen, und sogar Theologen weichen vor der Provokation der Passion Christi mehr und mehr zurück. In so einem Fall schlägt die Stunde der Literatur. Was Religion und Theologie aufgeben, wird über Nacht zum literarischen Topos. Etwas Ähnliches geschah ja auch mit den Engeln. Nachdem sie selbst bei kleinen Kindern aus den Nachtgebeten verschwinden mussten, fielen sie in den *Satanischen Versen* von Salman Rushdie vom Himmel.

Das ist eine provozierende These, dass Theologie und Kirche das Kreuz aufgeben. Woran machen Sie das fest? Was fehlt Ihnen?

HÜRLIMANN: Im Jahr 2000 wurde vor der Klosterkirche Einsiedeln meine Fassung von Calderóns *Welttheater* gespielt. In einem Zwischenspiel hing der Tod am Kreuz. Diese Szene löste eine Kontroverse aus.¹ Der Regisseur Volker Hesse und ich wurden der Blasphemie bezichtigt, und erstaunlicherweise waren gerade aufgeklärte, moderne Katholiken unsere überzeugtesten Gegner. In den Diskussionen merkte ich: Sie lehnten das Kreuz überhaupt ab – teilweise als «masochistische Phantasie». Nicht der Karfreitag, Ostern

stand für diese Leute im Zentrum ihres Glaubens. Noch erstaunlicher war, dass Pater Gebhard, der Bibliothekar des Klosters, ein alter, weiser Mönch das Bild des gekreuzigten Todes verteidigte. «Am Kreuz stirbt der Tod», sagte er. Mit andern Worten: Ohne Christi Tod am Kreuz kann es keine Auferstehung geben, keine Erlösung, kein Ewiges Leben. Dieser Zusammenhang, vermute ich, geht in einer «Wohlfühl»-Religion verloren.

Der alte Klosterbibliothekar hatte offensichtlich seinen Augustinus gelesen, der einmal gesagt hat: «In morte Christi mors mortua est – mit dem Tod Christi stirbt der Tod selbst...»² Aber lassen Sie mich noch einmal auf Ihre Aussage zurückkommen, dass das, was in der Theologie verdrängt und vergessen wird, in der Literatur neu zum Thema wird. Mit dieser Aussage ist, wenn ich das richtig sehe, zunächst eine Korrektivfunktion gegeben: Literatur spiegelt der Theologie eine gewisse Kreuzesvergessenheit und erinnert sie so an das Thema, das ihr das wichtigste sein müsste. Zugleich weisen Sie auf eine kompensatorische Funktion der Literatur hin: die Leerstellen, die in der Theologie unbearbeitet bleiben, werden von der Literatur besetzt und produktiv gefüllt. Könnten Sie das verdeutlichen?

HÜRLIMANN: Literatur, sagte Thomas Mann, raunt im Imperfekt.³ Sie beschwört Vergangenes. Sie ist ein Gedächtnis, das aufbewahrt, was wir verlieren. Also hat sie Antennen entwickelt, die auf solche Verluste reagieren – vielleicht noch, bevor sie tatsächlich eintreten. Klar, das Kreuz ist noch da, aber das Verhältnis der Gesellschaft zu diesem Zeichen hat sich gewandelt. Vermutlich liegt es daran, dass es ein Todeszeichen ist. Wie das Mittelalter den Teufel gefürchtet habe, sagt der Schriftsteller Reinhold Schneider, fürchte die Neuzeit den Tod. Das ist wahr. Ich habe eine längere Zeit im Krankenhaus hinter mir. Ein Wort habe ich dort nie gehört, das Wort <Tod>. Diesem Tabu wird auch das Karfreitags-Geschehen unterworfen, und damit sind wir bei einer weiteren Funktion der Literatur: Sie bricht Tabus auf. Sie provoziert – und ganz gewiss hat sie für Provokationen die besseren Mittel als etwa die Theologie oder die Seelsorge. Literatur muss und soll keine Rücksichten nehmen. Auch lebt sie von persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen und hat so einen andern Zugang zu Sterben, Tod und der Offenbarung einer höheren Wirklichkeit.

In Spitälern, selbst im Bestattungswesen ist der Tod tabu, man bedient sich euphemistischer Wendungen, bemüht Ersatzvokabulare, um die Anstößigkeit und Abgründigkeit des Sterbens zu verschleiern. Es leuchtet ein, dass die Literatur da ausbricht und eine solche Zähmung der Sprache nicht mitmacht. Sie selbst haben in den letzten Monaten erfahren müssen, was es heißt, der modernen Apparate-Medizin rückhaltlos ausgeliefert zu sein. Ihre Genesung haben Sie

in der ZEIT unter Rückgriff auf die biblische Geschichte von der Auferweckung des Lazarus eindrucksvoll beschrieben.⁴ Jetzt rücken Sie das Thema Kreuzigung ins Zentrum der Poetikdozentur – warum?

HÜRLIMANN: Vorweg. Ich habe mit der modernen Medizin gute Erfahrungen gemacht. Man wird über alle Vorgänge genau informiert, die Ärzte sind voller Verständnis, das Pflegepersonal könnte nicht angenehmer sein. Dennoch fühlt man sich als Patient oft in mythische Dimensionen versetzt, die unendlich viel größer sind als der gewohnte Alltag. In der Radio-Onkologie zum Beispiel kommt man sich wie in der Unterwelt vor und beim Erwachen auf einer Intensivstation wie der ins Licht torkelnde Lazarus. Mir halfen die Bilder aus der antiken Mythologie und aus der Bibel, um das Große und Ungewohnte dieser Erlebnisse zu erfassen. Und die Erlebnisse wirkten sich wiederum auf meine Lektüre aus. So wurde mir im Spital bewusst, dass mit Lazarus die Passion beginnt. Im Moment, da Jesus einen Toten zum Leben erweckt, erweist er sich als Messias – vorher war er höchstens einer von zahlreichen Wunder-Rabbis. Lazarus hingegen war die Aufhebung der Naturgesetze. Die alte Ordnung ahnte, was ihr bevorstand, und beschloss sofort, sich zu wehren. Als der Ruf durch die Lande ging, der Messias sei da, bedeutete das für Jesus das Todesurteil. Die Erweckung geschah am Tag vor dem Palmsonntag, Bethanien liegt vor Jerusalem, das heißt: Der Kalvarienberg mit dem Kreuz erhebt sich zwischen zwei leeren Grabhöhlen, jener von Lazarus und jener von Jesus.

Sie haben sich mit Tod und Sterben seit Ihrer ersten Erzählung Die Tessinerin beschäftigt. Sie wollten über die Erfahrungen am Sterbebett Ihres Bruders schreiben, der mit zwanzig an Krebs verstorben ist, und konnten es nicht. Stattdessen haben Sie den Krankheits- und Sterbeprozess der Tessinerin beschrieben – ein langsames moriendo, in das Sie unter die Haut gehende Einschübe über die letzten Stunden Ihres Bruders eingeflochten haben.⁵ In Ihrem Roman Der Große Kater kommt das Thema erneut vor. Der Schweizer Bundespräsident, Ihr Vater, erwartet das Spanische Königspaar zu einem Staatsbesuch, währenddessen stirbt in der Klinik sein jüngster Sohn. Der Präsident hadert mit Gott, dem «großen Niemand» – und erhält keine Antwort. Seine Frau soll, so sieht es das durch eine Intrige kurzfristig geänderte Besuchsprogramm vor, mit der Spanischen Königin das Spital besichtigen, in dem ihr eigener Sohn im Sterben liegt. Es kommt zum Eklat. Sie wirft dem Präsidenten, ihrem Mann, vor, den eigenen Sohn auf dem Altar der Medien zu opfern! – In der Erzählung Das Gartenhaus schildern Sie, wie ein alterndes Ehepaar die Trauer über den frühen Verlust des Sohnes verarbeitet und in einem eigenen Ritual täglich das Grab besucht. Sprachverlust, Trauer, Theodizee – aber das Kreuz kommt in all diesen Geschichten, wenn ich recht sehe, nicht (oder fast nicht) vor. Welche

Deutungspotentiale sehen Sie in diesem Zeichen, die die Literatur aufgreifen und fruchtbar machen könnte?

HÜRLIMANN: Von berühmten Models und Filmstars heißt es, sie seien zu Tode fotografiert worden. Dem Kruzifix ist es ähnlich ergangen. Vermutlich gibt es nichts auf der ganzen Welt, das so häufig zum Kunst- und Kultobjekt gemacht wurde wie die Szene auf Golgota. Dafür gibt es ja heute noch einen eigenen Beruf: die Herrgottschnitzer. Das Kreuz wurde förmlich zu Tode geschnitzt, gemalt, geschrieben, gefilmt. Natürlich kennt die Kunstgeschichte großartige Darstellungen, aber das Klischee hat sich über die Jahrhunderte in den Vordergrund gedrängt. Oberammergau ist überall, auch in Hollywood. Auch in der Literatur. So erschien noch anno 1952 eine Geschichte von Edzard Schaper mit dem Titel *Der gekreuzigte Diakon*. Darin wird ein frommer Einsiedler von religionsfeindlichen Soldaten der roten Armee an ein Kreuz geheftet. Pointe: Das grausame Geschehen ereignet sich in der Weite der karelischen Wälder, wo niemand einen Kalender hat, und zwar ausgerechnet, wie man hinterher feststellt, am Karfreitag. Schaper will damit sagen: Der Mythos lebt. Das Passions-Geschehen ist gegenwärtig. Nur tut er nichts dafür, um den Mythos zu beglaubigen – er behauptet ihn einfach. Das liest man heute nur noch mit einem gewissen Degout. Denn die Selbstverständlichkeit des Mythos ist verloren gegangen. Und genau das sollte die moderne Literatur darstellen: dass uns etwas fehlt. Handke sagte in einem Interview (es muss vor vielen Jahren erschienen sein, aber ich habe den Satz nicht vergessen), dass der Verkehrskreisel die Sinnkrise der Gegenwart sichtbar mache. Wie Recht er hat. Der Kreisel ersetzt eine *Kreuzung*. Solche Punkte möchte ich aufspüren. Und vielleicht gelingt es dann, das Kreuz aus seiner *Abwesenheit* zu erklären. In der Kunst, vor allem in der Literatur, ist diese Abwesenheit, sofern sie als solche aufzuscheinen vermag, interessanter als ein Festhängen an der zu Tode geschnitzten Kitsch-Ikone.

Ja, die enorme Verbreitung des Kreuzes hat sicher zu einer Gewöhnung, ja sogar Abstumpfung des Blickes geführt. Kontrapunkte dagegen sind wichtig. «Das Gefühl für den leidenden Christus wappnet mich mit Zorn gegen die Vernünftler»⁶, heißt ein anderes Wort von Handke, das sicher auch gegen eine bestimmte Art von Theologie gemünzt ist. Aber was ist das genau, was uns fehlt, wenn das Kreuz fehlt? Die Semantik des Kreuzes ist ja vielschichtig. Es zeigt das Leiden eines Unschuldigen und ist das Inbild der geschundenen Kreatur: Ecce homo. Es spiegelt aber auch die Gewaltanfälligkeit und abgründige Bosheit des Menschen, die wir uns gerne verschleiern. Der Mensch ist das Tier, das seinesgleichen mit ausgeklügelten Methoden zu Tode foltern kann. Mit den Augen des Glaubens betrachtet ist das Kreuz schließlich das Zeichen der Erlösung. Der Eine tritt an die Stelle der Vielen und trägt deren Sünden hinweg: Agnus Dei – ein Gedanke, der

heute kaum noch verständlich ist. Würden Sie sagen: Wenn das Kreuz verschwindet, droht auch die Wahrnehmung von Leid, Schuld und Erlösung zu verblassen?

HÜRLIMANN: Sie sprechen einen ganzen Komplex an, und ich hoffe, dass wir Theologisches und Literarisches miteinander ins Gespräch bringen können. Nach dem Motto «Schuster, bleib bei deinen Leisten» werde ich mich auf die Literatur beschränken, und kann nur hoffen, dass etwas von dem, was Dichter und Philosophen zu diesem äußerst schwierigen Thema beigetragen haben, Ihren Fragen wenigstens zum Teil entgegenkommt. Ich gehe von zwei Weisen der literarischen Darstellung des Passionsgeschehens aus. Die erste gibt jede Distanz auf: Sie ist eine Verkörperung des leidenden Christus. Diese Variante werde ich an Nietzsche aufzeigen. Seine vorletzte Schrift heißt *Ecce-homo*, und sein Abschied an den Freund Peter Gast ist eine Nachricht aus dem weiten Land des Wahns: «(Turin, 4. Januar 1889) / Meinem maëstro Pietro / Singe mir ein neues Lied: die Welt ist verklärt und alle Himmel freuen sich. Der Gekreuzigte.»⁷ Etwas Ähnliches widerfuhr Léon Bloy. Bevor ich in Wien über ihn spreche, werde ich einen Schluck aus dem Flachmann nehmen und jene, die das Entsetzen von der Religion fernhalten möchten, höflich ersuchen, den Hörsaal zu verlassen. Léon Bloy, ein französischer Schriftsteller und moderner Mystiker, stellt sich in einem Selbstportrait mit einer (Dornen-)Krone aus Kot dar. Und es ist ja wahr, im Augenblick des Sterbens fließen am Leib des Gekreuzigten alle Körpersäfte zusammen, Tränen, Schweiß, Blut, Urin, auch Kot. Jesus starb nicht in Schönheit, und wenn das ausgesprochen wird, lassen uns die Sätze und Bilder erschauern. Da haben wir tatsächlich einen Probestein, an dem der Verstand die Fragen von Leid, Schuld und Erlösung wetzen kann.

Die andere Variante ist das Gegenteil der Distanzlosigkeit – sie rückt das Geschehen in eine gewisse Ferne. So schreibt Bulgakow im 16. Kapitel seines grandiosen Romans *Der Meister und Margarita* über Levi Matthäus, der dem Verurteilten auf dem Kreuzweg gefolgt ist und sich als Zuschauer «auf einen Stein gesetzt» hat: «In der Tat, um der Hinrichtung beizuwohnen, nicht gerade der beste Platz, womöglich sogar der denkbar schlechteste.»⁸ Zum selben Mittel greift Michael Köhlmeier in seinem kurzen Buch *Der Menschensohn. Die Geschichte vom Leiden Jesu*. Bei ihm ist Thomas, die erzählende Hauptfigur, auf dem Kalvarienberg gar nicht dabei und muss sich auf die Berichte von Augenzeugen verlassen. Wir bleiben als Leser gleichsam am Fuß der Schädelstätte zurück. So wird das Kreuz erhöht und in eine Entfernung gerückt, die, mit Heidegger gesprochen, die Ferne entfernt. Indem wir das Geheimnis erkennen, beginnen wir zu erahnen, was es verbirgt. Diese beiden Positionen, das Kreuz im Geheimnisstand und die wahnhaftige *Ecce-homo*-Stunde, zeigen auf, wie extrem philosophische und literarische Texte mit dem Gekreuzigten umgehen, aber die Untersuchung

dieser Extreme könnte vielleicht helfen, uns fremd gewordenen theologischen Begriffen wie dem *Agnus Dei* wieder anzunähern.

Kreuzigungen, wir vergessen das oft, gibt es auch heute. Im Gebiet des IS werden «Ungläubige» gekreuzigt oder enthauptet, wenn sie sich weigern, zur Religion des Propheten überzutreten. Man könnte den Opfern des IS natürlich empfehlen, dass es in der Situation des Ernstfalls doch besser wäre, nachzugeben und so ihr Leben zu retten. Sie bräuchten nur so zu tun, als ob sie übertreten würden. Aber gerade diese Option empfindet der christliche Märtyrer als Verrat – eine Simulation in Glaubensfragen kommt für ihn nicht in Frage. In seinem Leiden und Sterben steht er für Christus, den Gekreuzigten, ein – bis ins Äußerste. In einer Kultur des Provisorischen erntet er hierfür nicht nur Bewunderung, sondern auch Unverständnis. Sehen Sie Zusammenhänge zwischen diesem Unbehagen am Martyrium und der vielfach beobachtbaren Abneigung gegenüber dem Kreuz?

HÜRLIMANN: In der Adventszeit las unsere Mutter beim Schein der Kerzen Geschichten von Heiligen vor. Wir Kinder waren ungeheuer beeindruckt, wie tapfer diese Frauen und Männer waren, wie mutig, und wie heldenhaft sie sich aufgeopfert haben. Heute rümpft man über so eine Mutter die Nase. Allerdings zeigte das spätere Leben ihrer Kinder, dass sie durch diese Erzählungen in Werte eingeführt wurden, die ihnen im Leben geholfen haben. Der *Miles gloriosus* ist heute eine verachtete Gestalt – siehe dazu auch die warnenden Worte von Botho Strauß im «Anschwellenden Bocksgesang».⁹ Aber wenn der Miles weggegrinst wird, heißt das noch lange nicht, dass damit auch die Kriege verschwinden, im Gegenteil. *In hoc signo vinces* – in diesem Zeichen wirst du siegen. Wir müssen ergänzen: Und wenn du das Zeichen verlierst, wirst du untergehen. Es ist ein unglaublicher Skandal, dass sich die Weltöffentlichkeit, inklusive Papst, bei Opfern aller Art kollektiv empört, diese Empörung bei den christlichen Märtyrern aber unterlässt. Erbarmen mit allen, nur nicht mit den Brüdern und Schwestern der eigenen Religion – das ist, gestatten Sie das Wort, pervers. Und nicht etwa ein Zeugnis von Friedfertigkeit, von einem höheren Pazifismus, der allem Kriegerischen abschwört, nein, es ist Feigheit. Eine geistige und religiöse Fahnenflucht – man flieht das Kreuz, und zwar so sehr, dass es ein Kardinal fertigbringt, am Fuß des Kalvarienbergs das christliche Zeichen in die Hosentasche zu stecken. Er wollte sich wohl vor der Welt als aufgeklärter Geist aufspielen und hat vermutlich nicht einmal gemerkt, dass er ein Verräter ist. Das Schlimmste daran: Diejenigen, die trotz Todesandrohung und Folter zum Kreuz stehen, geraten durch eine Kirche, die solche Repräsentanten hat, in die totale Einsamkeit. Sie sind so schrecklich allein wie Jesus im Garten Gethsemane. Ihr Blut wird über uns kommen.

*Gewiss, die Szene am Tempelberg war unglücklich. Kaum besser war die nahezu einhellige Apologetik der kirchlichen Medien, die das Ablegen der Kreuze als religionspolitisch vorbildlichen Akt des Respekts vor dem muslimischen Gastgeber hinstellten, ohne danach zu fragen, wie dieser Symbolverzicht auf die bedrängten Christen im Nahen Osten gewirkt haben könnte.¹⁰ Nachträglich hat Kardinal Marx allerdings eingeräumt, die komplexe Situation am Tempelberg unterschätzt zu haben. Auch Papst Franziskus hat jüngst entschieden zu mehr Solidarität mit den verfolgten Christen im Nahen Osten aufgerufen: «Eure Leiden sind auch unsere Leiden.»¹¹ Dennoch tritt er nicht für eine präferentielle Option für die bedrängten Brüder und Schwestern im Glauben ein, weil er durch eine solche Bevorzugung den Universalismus der Barmherzigkeit angetastet sähe. Problematisch erscheint mir indes das Wort *In hoc signo vinces*, das Sie zitieren. Es stammt aus einem militärischen Kontext. Nach Eusebius soll Konstantin vor der Schlacht an der Milvischen Brücke ein leuchtendes Kreuz mit der Inschrift $\tau\omicron\upsilon\tau\omega \nu\iota\kappa\alpha$ erschienen sein, ja Christus selbst soll ihm im Traum gesagt haben, dass er dieses Zeichen gegen seine Feinde einsetzen solle.¹² Das Kreuz als Feldzeichen – an diesen imperialen Traditionsstrang werden Sie heute kaum anknüpfen wollen?*

HÜRLIMANN: Dass mit dem Kreuz in der Geschichte des Christentums häufig Schindluder getrieben wurde, steht außer Frage. Das ist nicht mein Punkt. Ich stelle nur fest, dass die Kreuze sinken, überall, auch auf den Gipfeln. Die christlich geprägte Kultur Europas holt ihre Zeichen ein, teilweise von Brüssel verordnet, und aus falscher Rücksicht. So sehe ich auch das Barmherzigkeits-Programm des Papstes. Mit einiger Verspätung möchte er den in allen westlichen Demokratien grassierenden Toleranzbegriff, gegen den Köpfe wie Kant und Goethe äußerst skeptisch waren, katholisch überpinseln. Leider ist dies wieder ein politischer Akt, innerweltliches Bemühen – und ich fürchte, dass irgendwann der letzte Gläubige feststellen muss, dass das Mysterium, das Transzendente, aus der Kirche verschwunden ist. Er kann dann das Ewige Licht ausknipsen. Dass der Islam, der sich als militante Religion versteht, in diese Öde einmarschiert, ist doch klar. Noch jedes Reich, das geistig erschlaffte, wurde aus der Geschichte verabschiedet. Imperialer Traditionsstrang hin oder her – etwas mehr Bekenntnis, Würde, Haltung würde uns gut anstehen. Und was mich betrifft, ich habe es bereits an anderer Stelle gesagt: Wenn sie in meiner Innerschweizer Heimat die Kreuze von den Gipfeln holen wollen, gehe ich zusammen mit einigen Sennen in den hochalpinen Untergrund. Der Aggressor sei gewarnt. Wir kennen uns dort oben aus.

Mit dem Kreuz ist überdies der christliche Antijudaismus eng verzahnt. In Ihrem Roman Fräulein Stark erzählen Sie, wie der Stiftsbibliothekar von St.

Gallen seine jüdische Herkunft unter der Soutane versteckt. Gerüchten der Hilfsbibliothekare zufolge soll er jeden Nachmittag um drei auf seiner Betbank unter einem großen Kreuzifix niederknien, das Karfreitagsgeschehen durchleiden und die Juden, die den Herrn kreuzigen ließen, verfluchen: «O ihr Juden, ihr Juden, warum habt ihr das getan!»¹³ In dieser Szene wird die unselige Verquickung von Kreuz und kirchlicher Judenfeindschaft eindrücklich zusammengezogen. Der getaufte Jude Katz, der seine eigene Herkunft verleugnet und auch nicht will, dass sein Neffe mehr über jüdische Einwanderer erfährt, soll, so sagen es zumindest die Hilfsbibliothekare, im täglichen Gebet seine Glaubensbrüder verfluchen, die den Messias nicht anerkannt haben. Gerade am Karfreitag, dem Gedenktag der Passion, sind die antijüdischen Ausschreitungen im Mittelalter oft eskaliert. Juden wurden als «Gottesmörder» diffamiert und verfolgt. Später hat man sie Zwangspredigten ausgesetzt, damit sie «ihren» Messias endlich anerkennen. In der Liturgie wurde für ihre Bekehrung gebetet. Können, wollen Sie zum Ineinander von jüdischer Leidensgeschichte und Golgotha etwas sagen?

HÜRLIMANN: Der Stiftsbibliothekar und Prälat ist ein Konvertit – und Konvertiten übertreiben. Wahrscheinlich müssen sie das tun, denn unter der neuen Religion steckt ja noch die alte, die man verlassen hat. Im Prinzip steckt das ganze Christentum in dieser Situation. Zu Anfang des letzten Jahrhunderts gab es immer wieder Versuche, vor allem von protestantischer Seite, den Nachweis zu erbringen, dass Jesus keine jüdischen Wurzeln habe. Und erst letzthin ist an der Humboldt-Universität in Berlin die Frage aufgeworfen worden, ob das Christentum nicht auf das Alte Testament verzichten könne – Sie, lieber Herr Professor Tück, haben dazu einen klugen Essay beigetragen: für den Zusammenklang von Altem und Neuem Testament.¹⁴ Tatsächlich wäre es eine Art Spaltungs-Irrsinn, den Gott des Alten Testaments ausmerzen zu wollen. Dieser Gott ist uns fremd, aber ohne ihn ist sein Sohn nicht denkbar, auch nicht der Schrei am Kreuz. Insofern kämpft der Stiftsbibliothekar einen Kampf, in den das Christentum durch alle Jahrhunderte verwickelt war – gegen die eigene Herkunft. Das ist der Ur-Sprung, der Riss. Da blutet es – und an dieser Seelenwunde hat die christliche Religion (das ist ihre dunkelste Seite) immer wieder die Fackeln angezündet, die bei den Pogromen in die jüdischen Häuser geworfen wurden.

Von Botho Strauß gibt es dazu eine tiefgründige, geradezu dialektische Aufzeichnung: «Da nun die Juden in Christus das Urbild ihrer Leiden erkannten, mussten sie sich diesem Bild verweigern, um inniger seiner Substanz teilhaftig zu werden.»¹⁵

HÜRLIMANN: Ein sehr protestantisches Wort: durch die Verweigerung des Bildes der Substanz teilhaftig werden. Auf unserem nächsten Spaziergang werde ich ihm sagen, dass für einen Katholiken wie mich die Substanz

immer auch im Bild ist. Ernst Jünger zitiert in den «Sgraffiti» Léon Bloys Bemerkung, es komme gar nicht darauf an, dass Christus gerade ans Kreuz geschlagen worden sei. Er hätte auch mit dem Schwert hingerichtet werden können, dann würde das Zeichen das gleiche geworden sein. Hätte man ihn gesteinigt, wäre Christus mit zum Kreuz ausgebreiteten Armen gestorben. Jünger: Durch den Querstrich «wird die Senkrechte als Symbol der Macht gebrochen; das Leid tritt hinzu [...]; die neue Erhöhung liegt in der Minderung».¹⁶ Jedes Leid, könnte man vielleicht mit Jünger sagen, ist eine Durchkreuzung: eine Erhöhung und eine Erniedrigung. Es wird am Kreuz vollbracht. Deshalb, vermute ich, ist das Kreuz über alle Grenzen und Religionen hinweg das Zeichen für den Tod. Diesem Zeichen können wir uns nicht verweigern.

In Ihrem Roman Der Große Kater lassen Sie den Schweizer Bundespräsidenten zum spanischen König sprechen: «Majestät, ich bin der Vater eines Sohnes, der elend krepieren muss.» Krepieren – das ist ein Wort, das normalerweise für das Verenden von Tieren gebraucht wird, nicht aber für das Sterben von Menschen. Es zeigt den «grässlichen Widersinn der Natur» an, dass hier ein junger Mensch aus dem Leben gerissen wird, während die Alten weiterleben, als sei alles in bester Ordnung. Wenig später heißt es: «Im Sterben meines Sohnes offenbart mir Gott seine Abwesenheit.» Dieser Satz ist mir haften geblieben, er ist stark, weil er die Bedeutung des Wortes Offenbarung umkehrt, ja geradezu durchkreuzt. Offenbarung ist ja normalerweise ein Ereignis, in dem das Heilige nahekommmt, in dem Gott seine rettende Präsenz zeigt. Hier ist es umgekehrt, im Sterben des Sohnes wird dem Vater die Abwesenheit Gottes «geoffenbart». Damit ist, so könnte man es zumindest deuten, eine untergründige Nähe zum Golgotha-Geschehen angedeutet: denn auch hier entzieht der himmlische Vater seinem «geliebten Sohn» seine Gegenwart – und gerade dieser Entzug, diese schmerzliche Abwesenheit entlädt sich im Schrei des Gottverlassenen. Dieser Abgrund wird nur selten thematisiert. Das Leiden an der offenbaren Abwesenheit Gottes, den Sie im Roman ja wiederholt den «großen Niemand» nennen, ist ein Vorgang der Offenbarung selbst – oder kann es zumindest sein. Hans Urs von Balthasar hat das einmal in seltener Eindringlichkeit ausgesprochen: «Man hat es nie gewagt, der Tatsache ins Auge zu sehen, dass jener Logos, in dem alles im Himmel und auf Erden zusammengefasst seine Wahrheit besitzt, selber ins Dunkel, in die Angst, ins Nichtmehrfühlen und -wissen, ins Ausweglose, ins Entgleiten, in die Abwesenheit des alle Wahrheit tragenden Verhältnisses zum Vater gerät, und damit in eine Verborgenheit, die das ganze Gegenteil der Wahrheits-Entbergung des Seins ist. Man müsste dann auch das Schweigen Jesu in der Passion als ein Verstummen, ein Nichtmehraussagen und -antworten des Wortes Gottes verstehen. Der Vater hat sich entzogen. Das Ende der Frage ist der große Schrei. Er ist das Wort, das kein Wort mehr ist. In Wahrheit

müsste man das, was in diesem Schrei nunmehr nackt hervorbricht, in jedem bekleideten Wort mithören.»¹⁷ Das Kreuz als Ort der Himmelsverdunklung, das Sterben des anderen als Offenbarung der Abwesenheit Gottes?

HÜRLIMANN: Bei Meister Eckart ist Gott dem Nichts gleichgesetzt. Dieses Nichts deduziert Eckart aus der Fülle des Vorhandenen. Etwas Ähnliches will der Guru zeigen, wenn er über glühende Kohlen wandelt. In der «Gegenwendigkeit» ist das Nicht-Seiende, Gott, zum Sein des Meisters geworden, und zwar so sehr, dass das Seiende, etwa glühende Kohlen, für den Guru nicht mehr existieren. So hat es auch Theresia von Avila erlebt. Indem sie eintauchte in die göttliche «Glutpfanne», kann ihr das Irdische nichts mehr anhaben, sogar die Schwerkraft ist für sie aufgehoben. Viele Zeugen beschwören, Theresia habe, von Schmerzen verzerrt, in der Haltung einer Liegenden über dem Altarboden geschwebt. Etwas von dieser Gegenwendigkeit meint wohl der große Kater. Die Glutpfanne ist das Sterben seines Sohnes. Für ihn, den Kater, ist das Sterben ein Krepieren, ein grausamer Akt, kein Verenden in Frieden und Schönheit. Das hält er nicht aus. Das zerreißt ihn, und so hört er seinem eigenen Schrei, einem Schrei *ex profundis*, an, dass es in der Ferne einen Angeschrienen geben muss. Klar, für uns ist er nicht. Oder eben ein Niemand. Abwesenheit, Schweigen. Und doch, wie Botho Strauß sagen würde, eine «-barung». Aus dem Nichts erreicht den Menschen *in profundis* eine Stille, ein Schweigen, dem er Gott entnimmt. Ich glaube, wir alle haben das schon erlebt, zum Beispiel in der Liebe. Als ich in einer schwierigen Trennungsgeschichte steckte, tröstete mich mein Freund Bruno Hitz mit der Bemerkung, das Schönste an der Liebe sei die Sehnsucht nach ihr. Stimmt. In der Erfüllung stirbt die Liebe – früher oder später. Aber im Sehnen, in der Anspannung auf sie hin, war sie da. Als 18jähriger Klosterschüler fragte ich meinen Physiklehrer Pater Kassian Etter, was Transzendenz sei. Er steckte sich eine Zigarette in den Mundwinkel – Humphrey Bogart in der Kutte. Dann runzelte er die Stirn und meinte: «Das Gespür für die Anwesenheit des Abwesenden.» Jahre später erinnerte er sich an die Frage des Schülers und erzählte mir, wie er auf einer Wanderung im Gebirge vor einem verkohlten Wegkreuz, in das der Blitz eingeschlagen hatte, den abwesenden Christus als anwesend erfahren habe. Man sieht nicht den Blitz, aber in der Zerstörung, in der Wunde, in den schwarzen Rissen, ist der Feuerschlag aus dem Himmel da.

Pater Kassians eindruckliche Erfahrung im Angesicht des verkohlten Wegkreuz ruft mir unwillkürlich eine Passage aus Handkes Wiederholung¹⁸ in Erinnerung. Dort wird eine zerstörte Kapelle auf einem felsigen Berggipfel beschrieben. Der Altarstein ist zerschlagen, die Fresken sind überschmiert mit den Namen der Gipfelstürmer, die sich selbst verewigen wollen. Nur noch das blasse Blau

erinnert an die andere Welt des Himmels. Das Kreuz hängt an der Wand, aber der Corpus des Gekreuzigten ist abgefallen. Er liegt am Boden, der Kopf ist abgehauen. Der enthauptete Torso liegt begraben unter Schutt und Brettern. Da betritt, so erzählt der Erzähler, ein junger Mann die Ruine, hält inne, verschränkt die Arme zum Gebet und beginnt «schwer zu atmen». In seiner Erschütterung über die Verwüstung des Heiligtums wird deutlich, dass die zerstörte Kapelle kein Grabmal Gottes ist, sondern unversehens zum Ort der Anwesenheit des Abwesenden werden kann... – Doch möchte ich zum Schluss noch einen theologischen Aspekt ansprechen, der auch literarisch ein Anstoß sein könnte: Das Kreuz führt ja zu einer Revolution des Gottesbegriffs, es durchkreuzt eine Theologie, die vor allem auf Hoheitsattribute – Allmacht, Apathie, Ewigkeit – abhebt. Sie selbst haben das einmal angedeutet, als Sie über Maria, die Gottesmutter, schrieben: «Was wird die gestaunt haben, als der Sohn zuletzt sich selbst, den Gott, in einen Sterbenden verwandelt hat.»¹⁹ Das heißt doch: Durch die Passion wird die Erfahrung des Leidens und Sterbens in Gott eingetragen. Der Schrei «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» schreibt den Gottesverlust in Gott selbst ein – das könnte ein Ansatzpunkt für Zweifler und Atheisten sein – oder?

HÜRLIMANN: Dazu möchte ich eine weitere Stelle aus *Meister und Margarita* zitieren: «Oh ja, ein anderer Gott hätte niemals gestattet, dass ein Mensch wie Jeschua auf einem Pfahl von der Sonne versengt wird. – Ich war verblendet! –, brüllte er, nun vollends heiser geworden. – Du bist ein böser Gott! Oder hat dir etwa das Räucherwerk aus deinem Tempel den Blick getrübt? Oder vermag dein Ohr nichts anderes zu hören als die Drommeten der Priesterschaft? Wahrlich, du bist kein allmächtiger Gott. Du bist tiefschwarz. Und ich fluche dir. [...] Es wurde noch finsterer. Auf ihrem Weg nach Jerschalajim überschwemmte die Wolke den halben Himmel.»²⁰ Über das Gewitter, das nun ausbrach, werden wir miteinander reden müssen.

Die scharfe Anklage Gottes bei Bulgakow wirft einen Grenzgedanken auf: Könnte es sein, dass Christus am Kreuz auch oder sogar vor allem für die «Schuld Gottes» gestorben ist? Also nicht primär für uns und unsere Sünden – pro nobis –, sondern für sich selbst – pro semetipso. Diese kühne Inversion der Soteriologie begegnet bei dem spanischen Philosophen Miguel de Unamuno, der sich vor dem Bild «Christus am Kreuz» von Diego Velázquez fragt: «Ist das der büßende Gott, der sein Gewissen reinigen möchte von der Schuld, dem Vorwurf, den Menschen geschaffen zu haben und mit ihm das Böse und das Leid?»²¹ Können Sie diesem Grenzgedanken, der neuerdings auch in der Theologie der Gegenwart auftaucht, etwas abgewinnen?

HÜRLIMANN: Schuld? Nein. Um es mit einem Vergleich zu sagen: Ein Autor ist nicht schuld an seinem Buch, ein Maler nicht schuld an seinem Bild. Aber durch die Lektüre der mittelalterlichen Lazarus-Spiele und der russischen Literatur aus der Endphase des 19. Jahrhunderts bin ich auf etwas gestoßen, das den Gedanken, den Sie ansprechen, berührt. Alle Lazarus-Spiele folgen derselben Dramaturgie. Lazarus kommt zurück, meistens zu seinen Schwestern und seinen Verwandten, die gerade seinen Tod betrauern, und soll nun berichten, was er in den vier Tagen im Jenseits erlebt hat. Die Gesellschaft versucht den Wiedergekehrten mit allen Tricks zum Sprechen zu bringen – er wird geküsst, gekitzelt, verhöhnt, aber: Er schweigt. Lazarus ist eine stumme Rolle. Ähnlich Jesus. Er schweigt über die Zeit zwischen seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung aus dem Grab. Über das Nichts kann man nichts aussagen, doch ist es eine gewaltige Aussage, ja geradezu eine Ungeheuerlichkeit, dass der Sohn Gottes ins Gegenteil der Schöpfung eintritt. Das ist, wieder mit Heidegger gesprochen, die absolute Existenz; von *ek-sistere*: Hinausstehen. Ein Hinausstehen «in die Nacht des Nichts».²² Man könnte es als eine Verlängerung oder Vertiefung des Geschehens am Kreuz verstehen. Vor der Auffahrt in den Himmel, kommt die Abfahrt in die Hölle. Dieser Gott «entschuldigt» sich also nicht für seine Schöpfung – er identifiziert sich mit ihr bis in die äußerste Konsequenz.

Nicht ausgeschlossen, dass gerade in dieser Identifikation des Schöpfers mit den dunklen Abgründen seiner Schöpfung die Antwort liegt, die am Ende alle Fragen verstummen lässt... Herr Hürlimann, ich danke Ihnen für dieses Gespräch.

Unter dem Titel «Feuerschlag des Himmels. Die Anstößigkeit des Kreuzes in der modernen Literatur» wird Thomas Hürlimann im Mai 2017 im Rahmen der Wiener *Poetikdozentur Literatur und Religion* vier Vorlesungen und vier Lektüreseminare halten. Mehr Informationen unter <http://dg-ktf.univie.ac.at/poetikdozentur>.

ANMERKUNGEN

- ¹ Thomas HÜRLIMANN, *Das Einsiedler Welttheater 2007. Nach Calderón de la Barca*, Zürich 2007, 48–51.
- ² AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium tractatus* 12, 11. Die vollständige Passage lautet: *Sed in morte Christi mors mortua est; quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem: absorpta est mors in Christi corpore. Sic et nos dicemus in resurrectione, quando iam triumphantes cantabimus: Ubi est, mors, contentio tua? ubi est, mors, aculeus tuus?*
- ³ Anspielung auf Thomas MANNS Bemerkung, dass der Erzähler «der raunende Beschwörer des Imperfekts» ist (*Der Zauberberg*, Frankfurt/M. 1986, 6).
- ⁴ Thomas HÜRLIMANN, *Kurze Story meiner Auferweckung*, in: Die ZEIT vom 26. März 2015.
- ⁵ Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, «Das Missale zwischen den Zähnen». *Thomas Hürlimanns Erzählung Die Tessinerin wieder gelesen*, in: IKaZ 42 (2013) 40–51.
- ⁶ Peter HANDKE, *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990*, Frankfurt/M. 2007, 159.
- ⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Briefwechsel III/5* (Kritische Gesamtausgabe), hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin – New York 1984, 575.
- ⁸ Michael BULGAKOW, *Meister und Margarita*. Roman. Neu übersetzt von Alexander Nitzberg. Mit einem Nachwort von Felicitas Hoppe, München ⁴2015, 232.
- ⁹ Vgl. Botho STRAUSS, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München – Wien 1999, 57–78.
- ¹⁰ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Anschwellendes Unbehagen. Deutsche Bischöfe legen auf dem Jerusalemer Tempelberg ihr Kreuz ab: Ist das die richtige religionspolitische Geste?*, in: NZZ vom 26. November 2016.
- ¹¹ Papst FRANZISKUS, *Gemeinsam ein mutiges Zeugnis für Christus geben. Ansprache am 27. Januar*, in: *Osservatore Romano* (D) vom 10. Februar 2017 (Nr. 6), S. 8.
- ¹² Vgl. EUSEBIUS VON CAESAREA, *De vita Constantini* (Fontes Christiani, Bd. 83, ed. Horst Schneider, 183–185), I, 28–30.
- ¹³ Thomas HÜRLIMANN, *Fräulein Stark*, Zürich ⁹2001, 141.
- ¹⁴ Jan-Heiner TÜCK, *Christentum ohne Wurzel? Warum das Alte Testament im Kanon bleiben muss*, in: NZZ vom 20. Juni 2015 (Nr. 140), S. 28; erweitert in: *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. ²2016, 309–350.
- ¹⁵ Botho STRAUSS, *Vom Aufenthalt*, München – Wien 2009, 193.
- ¹⁶ Ernst JÜNGER, *Durchkreuzungen*, in: DERS., *Sgrafitti* (SW Bd. 9: Essays III), Stuttgart 1979, 391.
- ¹⁷ Hans Urs VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln ²1990, 302f.
- ¹⁸ Peter HANDKE, *Die Wiederholung*, Frankfurt/M. 1986, 320f.
- ¹⁹ Thomas HÜRLIMANN, *Vierzig Rosen*, Zürich 2006, 10.
- ²⁰ BULGAKOW, *Meister und Margarita* (s. Anm. 8), 237.240.
- ²¹ Zitiert nach Reinhold SCHNEIDER, *Unamunos Briefwechsel*, Nachwort, Nürnberg 1955, 322f. Vgl. auch Hans BLUMENBERG, *Matthäuspasion*, Frankfurt/M. 1990, 152: «Wer kauft Gott frei von der verfallenen Schuld an den Menschen? War etwa dafür auch oder gar vor allem der Menschensohn gestorben?»
- ²² Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in: DERS., *Wegmarken*, Frankfurt/M. ²1978, 103–121, hier 113.

THOMAS HÜRLIMANN · BERLIN

WER KÖNNTE DAS EINE NICHT LIEBEN?

*14 Stationen**

Unter Universum verstehen wir heutzutage das Ganze, das Gesamte, das Weltall. Ursprünglich war es eine Wortschöpfung von Augustinus, aus dem Lateinischen *versus*: gegen, in Richtung auf, und *unum*: das Eine. Universum: Auf das Eine zu, ins Eine gewendet. Augustinus wollte damit sagen, dass Denken und Philosophieren eine Suche nach dem Einen ist, wobei das Eine Gott, aber auch die Seele sein kann.

Mein Thema lautet: Gibt es eine Verwandtschaft zwischen Theologie und Literatur? Die Antwort sei vorweggenommen: Ja. Beide Disziplinen sind universell. Sie suchen Gott und die Seele. Deshalb eignet sich die Wortschöpfung des Augustinus als Richtungsweiser für unseren Gedankengang. Er führt über 14 Stationen, und wie es hierzulande üblich ist, gibt das gelbe Wegschild nicht nur das Ziel an, *unum*, sondern auch die Zeit, die es braucht, um es im Wanderschritt zu erreichen: 30 Minuten.

1

Die erste Reise *versus unum* unternahm Parmenides. Ihm wiesen Jungfrauen den Weg, und «vielverständige Stuten» zogen seinen Wagen mit gewaltiger Kraft. Parmenides berichtet, wie die Achse in den Naben pfeift, wie seine Fahrt vor ein großes Tor führt, wie eine Göttin dessen Riegel aufschiebt und ihn, den jungen Mann, mit einem Lichterguss willkommen heißt. Parmenides ist Philosoph, seine Auffahrt zur Göttin jedoch teilt er literarisch mit, im Gedicht, und so zeigt sich von Anfang an, dass das, worüber man nicht sprechen kann, nicht unbedingt, wie Wittgenstein meint, ins Schweigen münden muss.

THOMAS HÜRLIMANN, geb. 1950, vielfach ausgezeichnete Schweizer Schriftsteller. Zuletzt erschienen die Romane «Fräulein Stark» (2001) und «Vierzig Rosen» (2006) sowie der Essay «Nietzsches Regenschirm» (2015).

Wo die begründende Sprache des Philosophen aufhört, beginnt der Dichter zu dichten. Er begründet nicht, er erzählt, er zeigt auf. Deshalb offenbart Parmenides die Offenbarung, die ihm durch die Göttin widerfährt, als Lyriker. Wir müssen ihm den göttlichen Ursprung seiner Offenbarung glauben, er liefert keine Beweise, er sagt nur: Durch das göttliche Licht habe ich erfahren, dass das Sein ist. Und dass es, da von ihm gedacht, mit dem Denken identisch sei.

Sein und Denken, ergibt sich aus der Offenbarung, sind eins, und so wurde das *unum* auch für Platon, den großen Deuter des lyrischen Reiseberichts von Parmenides, zum «Seinsgrund». Beide Philosophen verkünden ihr Axiom poetisch. Parmenides wird vom Licht, das aus dem offenen Tor brandet, zugleich geblendet und erleuchtet, und im berühmten Sonnen-gleichnis in der «Politeia» sagt Platon, dass über allem Seienden die Sonne des Seins glüht, das *unum*, die *forma formarum*, die Einzelformen nicht aufsaugt, sondern überhaupt erst ermöglicht. Das Sein ist. Und es ist absolut. Äon. Ewig. Unteilbar. Aber die Seinssonne strahlt auf eine Sinnenwelt herab, die nach Begründungen verlangt, und damit sind wir bei der 2.

2

Ihr sagt: Die 1 ist die kleinste Ziffer. Ich sage mit Parmenides, Platon und den Platonikern: Am Anfang war die 1, und die 1 zerfiel in zwei Hälften, wodurch die 2 entstand und mit ihr der Zwiespalt, der Zweifel, der Zerfall in immer kleinere Einheiten. Für mich ist die 3 ein Drittel des Ganzen, die 4 ein Viertel, die 5 ein Fünftel, weshalb mich Umsätze und Abrechnungen nicht interessieren, was sind schon Millionen, gar Milliarden – ich bleibe auf das Eine gerichtet. Einszahl = Seinszahl.

Ich behaupte außerdem: Zahlen können Eigenschaften haben, wie die 7, die mir Glück bringt, oder die 13 (in Italien die 17), die Unglück verheißt. Dagegen sagt ihr: Glücklicherweise hat Aristoteles die platonische Zahlenwelt wie ein Kartenhaus zum Einsturz gebracht – mit dem Argument, jede Zahl müsse homogen und mathematisch gleich groß sein, sonst sei Rechnen unmöglich. Klar, damit hatte Aristoteles den Quantitäten die Qualität abgesprochen, und ihr seid euch sicher: zu Recht. Auf dieser Basis werden Brücken berechnet, Fahrpläne aufgestellt, Preise ausgehandelt, Zeiten fixiert, Bilanzen frisiert, Umfrageergebnisse publiziert. Messbar soll sie sein, unsere Welt, und unser Verhältnis zu ihr rational.

3

Carter «Doc» McCoy war ein Rationalist, für den ein Banküberfall «eine Arbeit war wie jede andere». Doc McCoy ist die männliche Hauptfigur

im Kriminalroman «Getaway» von Jim Thompson, erschienen 1958, berühmt geworden durch Sam Peckinpahs Verfilmung mit Steve McQueen. Gemeinsam mit Carol, seiner Frau, einer ehemaligen Bibliothekarin, hat Doc die Bank von Beacon City überfallen, dabei geht einiges schief, und es beginnt eine rasante Flucht, Getaway, quer durch die USA, der mexikanischen Grenze entgegen.

Wie die Auffahrt des Parmenides ist auch dieser hartgesottene Krimi der Bericht einer Reise, und nicht zufällig, vermute ich, benutzt das Gangsterpaar neben anderen Fahrzeugen auch einen Planwagen, der von einem Gaul gezogen wird. Ja, auch Doc McCoy und Carol, seine Frau, folgen einem Wegweiser, den Augustinus aufgepflanzt hat: *versus unum*. Auf das Eine zu.

4

Die 4 galt den Pythagoräern als heilig, denn es war die Zahl der Elemente (Feuer, Wasser, Erde, Luft), der Himmelsrichtungen, der Jahreszeiten, und obwohl ihr mit Aristoteles einig seid, Zahlen seien nur Quantitäten, werdet ihr zugeben müssen, dass die 4 bis zum heutigen Tag ihre magische Kraft entfaltet. Die Turmuhren schlagen die Viertelstunden, wir wohnen in einem Viertel, trinken abends ein Viertel Roten, allerdings nicht als Quartalsäufer, tanzen im Dreivierteltakt, und freuen uns, wenn das Geschäft von Quartal zu Quartal besser läuft. Zugegeben, wenn ihr eine Brücke baut, ist es mir lieber, ihr haltet euch an homogene Zahlen. Aber ist die Magie wirklich erloschen?

Nehmen wir als Beispiel den Boss der Firma, die die Brücke errichtet. Selbstverständlich berechnet er die Statik mit einer Zahlenordnung, worin die 1 hundert Mal kleiner ist als die 100, doch wie sähe er sich im Organigramm seines Betriebs? Als die Nummer 1. Mit andern Worten: Rechenoperationen werden selbstverständlich aristotelisch durchgeführt, das Zahlengefüge des Lebens jedoch blieb durch alle Jahrhunderte platonisch. Die 1 ist die Bestnote, und der Sieger steht auf dem Podest mit der Nummer 1.

Eines Abends, als beim Essen der Fernseher lief, musste ich feststellen, dass ich ein herzloses Monstrum bin. Während Bilder eines Erdbebens über den Schirm flackerten, kaute ich ungerührt weiter. Heute weiß ich, warum. Wird mir das Leid eines einzelnen Menschen gezeigt, kann ich nicht hinschauen, geschweige denn weiteressen. Auch die Qualen eines einzelnen Kätzchens würde ich nicht aushalten, keine Sekunde, die große Zahl jedoch tangiert mich kaum. Leid im Plural spricht nicht zur Seele. Das heißt: In unserem Gefühlsleben sind wir Platoniker und stets *versus unum*, auf das Eine, gerichtet. Die Einszahl ist die Seinszahl. Den Plural kann man nicht lieben. «Wer Menschheit sagt», so ein scharfes Diktum von Carl Schmitt, «der will betrügen.»

5

Die Literatur erzählt anhand eines Einzelschicksals, was uns alle betrifft. Dies belegen Abertausende von Titeln, die aus Eigennamen bestehen: *Angefangen* von der *Odyssee* des *Odysseus* über den *Grünen Heinrich*, *Madame Bovary*, *Anna Karenina* bis zu *Lolita*. Der Plural findet in der Literatur nicht statt.

Sie ist fiktiv, aber sie betrügt nicht. Niemals faselt sie von der Menschheit, und weil sie uns von einem Einzelwesen erzählt, wird es zu unserm Spiegel – selbst dann, wenn es sich, wie bei *Doc McCoy*, um einen skrupellosen Gangster handelt. Mit ihm fürchten wir die Bullen, ballern wir uns den Fluchtweg frei und merken kaum, dass wir die Ordnung, auf die wir als Bürger einigen Wert legen, kaltschnäuzig verachten.

6

Noch leichter fällt die Identifikation, wenn die Geschichte zur Liebesgeschichte wird. Mit *Carol* lieben wir *Doc*, mit *Doc* lieben wir *Carol* – und damit sind wir wieder bei *Platon*. *Platon* zeigt in wundervollen Dialogen auf, dass es auch uns Sterblichen möglich ist, aus dem Irdischen versus unum zu transzendieren: in der Liebe. Da erleben wir, lässt er *Sokrates* lässig erläutern, dass unsere Seele unteilbar ist, ewig. Denn jenseits der Zeit, in vorgeburtlichen Räumen, hat die Seele schon alles geschaut, auch die *Anima*, das Urbild der Frau, oder den *Animus*, das männliche Urbild.

Die Urbilder nimmt die Seele mit in den Leib, und so hofft der beseelte Mensch von Geburt an, im Irdischen ein Abbild seiner Urbilder wiederzufinden. Die Seele sehnt sich nach dem Schönen, das sie im Ewigen geschaut hat. Diese Sehnsucht ist ein immerwährendes Begehren, und nicht zufällig wird *Amor* als Pfeilschütze dargestellt. Wahre Liebe ist Liebe auf den ersten Blick. *Carol* erkennt in einem Mann, den es zufällig in ihre Bibliothek verschlagen hat, ihren *Animus* – *Jim Thompson* erzählt diesen Vorgang in einer Retrospektive so erstaunt, als könnte er ihn selbst nicht verstehen. Das spricht für ihn.

Wie soll man begreifen, dass eine bereits etwas jumpferige Bibliothekarin, die erbauliche Bücher ausleiht, alles stehen und liegen lässt, scharfe Klamotten anzieht, sich hinter das Steuer eines *Cabrios* klemmt und einem Gangster folgt? So etwas kann man nicht begründen, man kann es nur berichten. Es geschieht. Wenn *Doc McCoy* die Tür zur Bibliothek öffnet, widerfährt *Carol* das Gleiche wie *Parmenides* vor dem Tor der Göttin. Indem *Carol* in *Doc* den *Animus* wiedererkennt, den Einen, transzendiert sie aus dem Irdischen ins Überzeitliche, ins Ewige.

7

Einen Aufsturz ins Ewige, ein Transzendieren, besingt auch das Hohelied Salomonis. Gott erschuf die Geschöpfe, und indem sich Braut und Bräutigam vereinen, kehren sie zurück in die *consortium dei*, in die Gemeinschaft mit dem Schöpfer.

Thomas von Aquin, der wohl bedeutendste Theologe aller Zeiten, wollte am Ende seines Lebens einen Kommentar zum Hohelied verfassen; dazu ist er leider nicht mehr gekommen, aber aus seinem Werk können wir schließen, was ihn am Lobgesang Salomons fasziniert haben muss. Die große Frage des Aquinaten lautete: Wie kann die unteilbare Seele eins werden mit dem unum dei?

Um diese Frage zu lösen, hat er sich sowohl an Platon wie an Aristoteles gehalten. Als Gottgläubiger war er Platoniker. Er hatte ein zirkuläres Weltbild und war überzeugt, dass die Flüsse gemäß dem Schriftwort zu ihren Quellen zurückkehren. Alles kommt aus Gott und kehrt in Gott zurück. Diese Kehre jedoch führt durch eine aristotelische Welt, und das gilt, so Thomas in der «Summa Theologiae», sogar für Christus, den Sohn Gottes. Bereits im Titel seines Werks ist dies angedeutet. Es wird summiert, es wird gezählt.

Besonders deutlich wird dies, wenn der Aquinat das Leben Jesu in vier Stufen unterteilt. Sie führen vom *ingressus*, dem Eintritt des Gottessohns in die Welt, über den Lebensablauf, *progressus*, und den Abschied, *exitus*, in die *exaltatio*, in die Erhöhung. Das Leben Jesu, ergibt sich aus diesen Stufen, ist eine Rückreise durch die aristotelische, also durch die messbare, die begründbare Wirklichkeit zum platonischen unum, zum Vater.

Eine Rückreise, dürfen wir anmerken, ist auch die Liebe von Braut und Bräutigam im Hohelied – und ebenso, auf der Flucht quer durch Amerika, die Liebe von Doc und Carol. Allerdings wird das, was bei Salomon ein Lobgesang ist, bei Thompson zur Schilderung eines Höllentrips. Damit erweist er sich als Schüler des Aquinaten. Denn auch der *Doctor angelicus* ist der Meinung, dass wir nicht ungeprüft von der aristotelischen Welt in den platonischen Himmel gelangen. Unser Leben, auch unser Lieben, kann ein Gang durch die Finsternis sein, eine *via crucis*, ein Kreuzweg.

8

Thomas von Aquin war schmerzempfindlich und entwickelte, etwa bei Zahnweh, einen hohen Grad an *abstractio mentis*. Er entdeckte für sich, dass er die Schmerzen vergisst, wenn er sich ganz dem logischen Denken überlässt. Vor einigen Monaten wurde ich zur Untersuchung in eine CT-Röhre geschoben, und da ich wusste, was mich erwartete, hielt ich mich an die

Methode des Aquinaten. Zu diesem Zweck wollte ich mir eine bestimmte Wegstrecke einprägen, die ich dann, in der Röhre steckend, so konzentriert memorieren würde, dass mein Verstand ganz und gar mit dem Memorieren beschäftigt wäre und nicht in die Panik abstürzen würde.

Ich fand diesen Weg in einem Stationenweg über Walchwil. Ich lernte ihn auswendig, und tatsächlich, die Methode half mir, den Trip zu überstehen. Ich trug einen Helm, war mit Bleigürteln festgeschnallt und hatte an der Nasenspitze die Decke. Man wird eingedost wie eine Zigarre. Dauer: So lang wie dieser Text. Und ich schwöre euch, einzig und allein durch die *abstractio mentis*, die volle Konzentration auf den auswendig gelernten Weg, habe ich den Trip überstanden. Während der Körper die horizontale Zigarre war, durchwanderte mein Geist als Pilger den Stationenweg im Frühlingswald am Walchwiler Berg.

9

Die *via crucis* führt von Station I, Jesus wird zum Tod verurteilt, bis zu Station XIV, der Grablegung. Dreimal kommt Jesus zu Fall, dreimal begegnet er Frauen: seiner Mutter, Veronika mit dem Schweiß Tuch und den weinenden Töchtern Jerusalems. Die drei Stationen X, XI und XII stellen die Kreuzigung dar, und die Station XIII ist die *Pietà*, eine Szene, die die Evangelien nicht enthalten.

Jede Station ist archetypisch, jedes Bild eine Ikone, und die Steigerung zum tragischen Höhepunkt, der von zwei letzten Szenen gefolgt wird, der *Pietà* und der Grablegung, ist klassische Dramaturgie: antikes Drama; Shakespeare; Racine. Insofern hatte ich instinktiv die richtige Wahl getroffen. So ein Kunstwerk kann man sich ohne weiteres merken. Jeder *passus* der *passio* ergibt sich aus dem andern. Man durchschreitet ein gestuftes Gefüge und merkt im Durchschreiten, wie gültig, wie schön, wie logisch diese Stufen gebaut sind.

10

Wieso hat die *via crucis* 14 Stationen? Vermutlich hängt es mit der Geheimzahl der Pythagoräer zusammen, der 10. Sie ergibt sich aus dem Zusammenzählen der vier heiligen Zahlen: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Die 10 und die 4 sind in der antiken Philosophie, im Judentum und im Christentum omnipräsent. 10 Gebote, 4 Evangelien, 14 Römerbriefe. Das Land der Apokalypse hat vier Ecken, das Kreuz vier Enden, und der Aquinat teilt seine Werke, die Summen, in vier Teile. Der Kreuzweg, haben wir eben gesehen, hält sich ebenfalls an das Schema $10 + 4$. Mit der zehnten Stufe ist Golgota erreicht, da endet der Weg, das Kreuz wird errichtet.

Ernst Bloch, der marxistische Hegelianer, war über die 14 Stationen des Kreuzwegs keineswegs erstaunt – ihr ahnt warum: Hegels Weltgeist rollt über 14 Stufen aufwärts zum absoluten Wissen. Bloch: «Hegels Stufen und Stadien halten sich von magischen Bezügen fern, obwohl nicht ganz so von mystischen. Seine Stufen sind die vierzehn memorierten Stationen auf der Reise des Bewusstseins durch Geschichte und Welt zur Selbsterkenntnis.» Am Schluss steht bei Hegel die große Absolution: die Versöhnung des Geistes mit seinem Weg zu sich selbst. Auf Golgota, so Bloch, endet die «durchdialektisierte Subjekt-Objekt-Beziehung im idealistischen Ziel, in der Aufhebung des Objekts». Gottes Sohn kehrt heim zum Vater, ins unum.

11

Theologie und Literatur, sagte ich am Anfang, seien nicht begründende, vielmehr aufzeigende Disziplinen. Was zeigen sie auf? Mircea Eliade weist in seinem Werk «Das Mysterium der Wiedergeburt» anhand vieler Religionen und Kulte nach, dass der Gang versus unum eine Initiation ist und häufig nach demselben Muster abläuft. Wir müssen einen Tod erleben, um in der Erleuchtung wiedergeboren zu werden.

Eine Initiation ist die Reise des Parmenides zum Seinstor, das die Göttin ihm öffnet. Eine Initiation ist der Weg Christi in den Tod und die Auferstehung. Eine Initiation ist auch die Flucht von Carol und Doc McCoy in «Getaway»: Kurz vor der Grenze zu Mexiko werden sie von den Bullen eingekreist. Da erscheint am Straßenrand Mae Santis, eine ledrige Gangsterchefin, holt die beiden aus dem Wagen und führt sie zu einem vorbereiteten Versteck: zwei Erdlöcher, jedes etwa so lang und schmal wie ein Sarg, tief unter der Wasseroberfläche eines sumpfigen Teichs.

Eine Röhre für Doc, eine Röhre für Carol. Wie Zigarren werden sie eingedost. Geringer Luftvorrat. Ersticken. Ohnmacht. Aber die Hunde verlieren am Ufer die Spur, die Bullen suchen den Teich vergeblich nach Leichen ab, und als sie abgezogen sind, kann Mae Santis das Paar aus seinen Gräbern befreien. An der Luft kommen sie wieder zu sich und gelangen übers Meer in ein Reich, irgendwo in Südamerika gelegen, das eine Art Gangster-Himmel ist. Bei El Rey, dem Boss der Bosse, erhalten sie Asyl. Lauter Villen. Palmen und Pools und ein ganzer Haufen von Rentnern, die mit ehrlicher Arbeit, wie sie gern erzählen, mit Morden und Überfällen und Betrügereien im aristotelischen Zahlengefüge zu einem platonischen Otium gelangt sind. Es riecht ein bisschen nach Monaco. Und nach meiner Heimat, dem steuergünstigen Kanton Zug.

12

In der Röhre machte ich eine seltsame Erfahrung. Es war eine Art Initiation. Ich musste einen kleinen Tod sterben, um in ein neues Licht zu kommen. Dieses Licht war tatsächlich eine Erkenntnis: Man hatte einen Tumor erkannt, der nun behandelt werden konnte. Damit erwies sich die Eindosung als sinnvoll, aber nach meinem Trip, den ich ja als geistiger Pilger absolvierte, ging mir noch ein anderer Sinn auf. Die Bilder waren wie ein Fluss durch mein Hirn gezogen, ohne dass ich mich anstrengen musste, mit anderen Worten: Das vollendete Kunstwerk der *via crucis* hatte mich geführt, mehr noch: Es hatte mich getragen.

Wie war das möglich gewesen? Ganz einfach. Indem der *homo viator* seinen Weg ging, ging die Erkenntnis in ihn ein, dass der Weg ein Gefüge sichtbar macht, das auf das *unum* ausgerichtet ist. Aber keine Angst, um diesem Gefüge zu begegnen, müssen Sie sich nicht in die Röhre schieben lassen. Die Königin der Kunst und der Wissenschaften, die Musik, wurde uns von den Göttern, den Winden und den Vögeln geschenkt, damit wir im lustigen Lärm das Gefüge vernehmen können.

Etwas Ähnliches erlebt der Mathematiker, wenn plötzlich eine schwierige Gleichung aufgeht. Und in meiner Novelle «Fräulein Stark» gibt sich der Stiftsbibliothekar von St. Gallen eine Heidenmühe, seinem Neffen beizubringen, dass die Einteilung einer Bibliothek weitaus bedeutender sei als der Inhalt der einzelnen Werke. Der Neffe versteht nur Bahnhof. Mittlerweile ist der Neffe selber ein Onkel und weiß: Wir Onkel haben recht. Lesend oder Musik hörend, Mathematik treibend oder theologischen Rätseln nachsinnend und mal glücklich, mal unglücklich die Eine liebend, sind wir auf einer Suche, die den heiligen Zahlen gilt. Sie verbergen sich im Chaos, aber manchmal schimmern sie durch, manchmal erglüht im Dunkel das Gefüge, die Hierarchie, *id est*: die heilige Ordnung, die aus der Tiefe der Mythen zurückreicht in den Anfang.

14

Endstation. Sie haben es bemerkt, ich halte es wie die Deutsche Bahn. Im ICE fehlt der Wagen 13. Die Deutsche Bahn, könnte Ernst Bloch sagen, «ist nicht ganz frei von mystischen Bezügen». Wir, obwohl in die messbare Welt des Aristoteles verbannt, sind es auch nicht. Deshalb fasziniert uns die Theologie. Deshalb sind Bücher, wie mein Verleger Egon Ammann zu sagen pflegt, Lebensmittel – Überlebensmittel, Anleitungen zur Transzendenz.

Ich betone: Wir sind auf der Suche! Denn das Wort des Augustinus gilt immer noch: *versus*. Es bleibt bei der Richtung, bei der Annäherung, das *unum* selbst ist Mysterium, ist Offenbarung. Das ist wohl auch der Grund,

weshalb Thomas von Aquin den Kommentar zum Hohelied nicht mehr geschrieben hat. Der König von Neapel hatte ihm eine neue Schule und genügend Sekretäre zur Verfügung gestellt, damit er endlich den vierten und letzten Teil der «Summa» fertig diktieren könne.

Nehmen wir an, es waren 14 Sekretäre. Sie standen stundenlang, tagelang, wochenlang bereit, jeder an seinem Pult, mit gezückten Federn. Ihr Warten war vergeblich. Am Morgen des 6. Dezember hatte der *Doctor angelicus* während der Messe eine Erleuchtung – wie Parmenides vor dem Tor. Es war der Count-Down. Wenn wir rückwärts zählen bis zur 1, dann knallt's. Der Rest war Schweigen. Einen einzigen Satz soll Thomas von Aquin vor seinem Tod im März noch gemurmelt haben, von 4 der 14 Sekretäre festgehalten: «*Omnia quae scripsi videntur mihi paleae*» – alles, was ich schrieb, kommt mir vor wie Stroh. Klar, wenn sich über dem Seienden die Glutpfanne der Seinszahl offenbart, dann wird alles andere zu Stroh.

ANMERKUNGEN

* Dies ist die Rede, die Thomas Hürlimann am 25. November 2016 anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Theologische Fakultät der Universität Basel gehalten hat. Der Text erschien zuerst am 10.12.2016 in der *Neuen Zürcher Zeitung*.

MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

DER LEISE PROPHET

*Benedikt XVI. und die katholische Soziallehre**

Joseph Ratzinger – ein Prophet der Soziallehre? Das war nach seiner theologischen Karriere an den Universitäten Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg nicht ohne weiteres zu erwarten. Fundamentaltheologie und Dogmatik, die Disziplinen, in denen er forschte und lehrte, lenkten ihn nicht automatisch zur katholischen Soziallehre. Und wenn er dann doch einmal einen Ausflug in diese Disziplin unternahm, bewegte er sich auf dünnem Eis. Mit seinem Aufsatz «Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre» wagte er 1964 einen solchen Ausflug und erhielt prompt Beifall von der falschen Seite. Etwas falsch warf er der «sogenannten» katholischen Soziallehre vor, sich der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und unter «dem Pseudonym des Naturrechts» in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik formuliert zu haben.¹ Der Aufsatz zeigte eine deutliche Distanz zum Naturrecht, das für ihn damals offenkundig nur eine an die hierarchisch-ständische Welt des Mittelalters gebundene «Idee» war. Verteidiger der Befreiungstheologie zitieren diesen Aufsatz bis heute dankbar, um ihre Distanz zur katholischen Soziallehre zu rechtfertigen und die Kritik des späteren Präfekten der Glaubenskongregation an der Theologie der Befreiung zurückzuweisen. In einem Rückblick auf die Anfänge seines theologischen Weges in seinem 90. Lebensjahr gestand er: «Wir alle hatten, das war damals Mode, eine gewisse Verachtung für das 19. Jahrhundert [...] ich wollte aus dem klassischen Thomismus heraus, wobei mir Augustin ein Helfer und Führer war».²

Ein Präfekt der Glaubenskongregation wird kraft seines Amtes auch nicht unbedingt auf die katholische Soziallehre gelenkt. Seine Aufgabe ist die Verteidigung des Credo, die Prüfung dogmatischer und moraltheologischer Thesen und der Schutz der Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche. Für Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, für Gerechtigkeit und

MANFRED SPIEKER, geb. 1943, em. Prof. für Christliche Sozialwissenschaften am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

Frieden hat die katholische Kirche ein eigenes «Ministerium», den Päpstlichen Rat *Justitia et Pax*. Genauer, sie hatte von 1967 bis 2016 einen solchen Rat.³ Zwei Auseinandersetzungen, um nicht zu sagen, zwei Schlachtfelder aber haben Joseph Ratzinger als Präfekten der Glaubenskongregation gezwungen, sich mit Fragen der Politik und des Gemeinwohls und somit auch mit der katholischen Soziallehre zu beschäftigen: die Kontroverse mit der Theologie der Befreiung um das christliche Verständnis der Befreiung und die Kontroverse mit dem deutschen Katholizismus um die Schwangerschaftskonfliktberatung. Diese Kontroversen berührten zugleich zentrale Fragen der Dogmatik und der Moraltheologie.

Die Theologie der Befreiung war in ihren prominentesten Vertretern, wie Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jan Sobrino, Hugo Assmann u.a., eine Theologie, die das Verhältnis von christlichem Heil und politischer Geschichte neu zu definieren versuchte.⁴ Sie interpretierte das Evangelium als Auftrag zur politischen Revolution, zum Klassenkampf und zur Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft.⁵ Sie beanspruchte, alle theologischen Disziplinen zu erneuern. Sie verstehe sich, so Joseph Ratzingers Kritik 1984, als eine neue Hermeneutik des christlichen Glaubens, die alle Formen kirchlichen Lebens verändere: die kirchliche Verfassung, die Liturgie, die Katechese und die moralische Option.⁶ Die Orthopraxie ersetze die Orthodoxie. Die Theologie der Befreiung verschmelze die Hoffnung auf das Reich Gottes mit der politischen Aktion und der sozialistischen Utopie.⁷

Die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie, der er wegen ihres Einsatzes für arme und marginalisierte Teile einer Gesellschaft wiederholt einen «Kern an Wahrheit» zubilligte,⁸ zwang Joseph Ratzinger zu einem neuen Blick auf die katholische Soziallehre. Deren «Realismus» zeige sich darin, «dass sie kein irdisches Paradies, keine unumkehrbar und endgültig positive Gesellschaft innerhalb dieser Geschichte verheißt». Ihre Aufgabe sei es, «Modelle bestmöglicher Gestaltung der menschlichen Dinge in einer gegebenen geschichtlichen Situation» zu entwickeln und gegen den Mythos der Revolution den «Weg der Reformen, der selbst gewaltsamen Widerstand in Extremsituationen nicht gänzlich ausschließt», zu suchen. Sie sei die wissenschaftliche Entfaltung von grundlegenden sittlichen Imperativen für den Aufbau der menschlichen Gesellschaft, «die aus den unverlierbaren Grundlagen des Glaubens und seinen wachsenden Erfahrungen mit der Praxis der Geschichte resultieren».⁹ Dem Freiheitsbegriff der Theologie der Befreiung, dessen geheimer Maßstab die Anarchie sei, setze die katholische Soziallehre eine Vision entgegen, «nach der geordnete Bindungen der eigentliche Schutz der Freiheit» sind, Bindungen, «die dem Menschen gemäß sind».¹⁰ Die Frage nach dem, was dem Menschen gemäß ist, führt zum Naturrecht. Ratzinger mied noch den Begriff, bewegte sich aber schon auf seinem Boden. Das gilt auch für die beiden Instruktionen der Glaubens-

kongregation zur Befreiungstheologie, die unter seiner Leitung erarbeitet wurden. Darin werden der Befreiungstheologie «unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie» und ein «Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik» vorgeworfen.¹¹ Dem wird die katholische Soziallehre entgegengehalten, deren moralische Forderungen auf das Evangelium und die menschliche Natur zurückgreifen. Dies sei ein «Erbe, das allen Menschen gehört».¹²

In der Kontroverse um die Schwangerschaftskonfliktberatung ging es um das moraltheologische Problem der unerlaubten Mitwirkung an einer bösen Tat, in moraltheologischer Terminologie um die «cooperatio formalis». Ist die Ausstellung eines Beratungsscheins ein Mittel, um das Leben des ungeborenen Kindes zu retten, also eine gute Tat, wie die Verteidiger des Scheins behaupteten, oder ist sie eine Mitwirkung an der Tötung des Kindes, also sittlich verwerflich, wie die Kritiker des Scheins dem entgegenhielten? Zu den Verteidigern des Scheins gehörten die Mehrheit der deutschen Bischöfe, allen voran der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, die Mehrheit des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der katholischen Verbände und der katholischen Medien. Zu den Kritikern gehörten die Minderheit der deutschen Bischöfe, insbesondere Johannes Dyba, eine Minderheit der deutschen Katholiken und vor allem Joseph Ratzinger und Papst Johannes Paul II. Die Verteidiger des Scheins sahen in dem in § 219 StGB geregelten Beratungskonzept ein Mittel, um der Schwangeren in einer Konfliktlage eine Hilfe anzubieten, Ja zu ihrem Kind zu sagen. Sie beriefen sich auf § 219, Abs. 1: «Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens». Die Kritiker verwiesen auf § 218a, Abs. 1 StGB, der die Tötung eines ungeborenen Kindes in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft nicht nur strafflos stellt, sondern durch den Tatbestandsausschluss zur Nichtabtreibung erklärt, wenn die Schwangere den Beratungsschein vorlegt. Der Schein ist mithin für den abtreibenden Arzt eine Lizenz zum Töten. Er verwandelt den Straftatbestand der Tötung eines unschuldigen Kindes in eine medizinische Dienstleistung.

Ein Brief von Papst Johannes Paul II. an Bischof Karl Lehmann vom 20. Oktober 1999, der von Kardinal Angelo Sodano unterzeichnet wurde, dem Vernehmen und der Argumentation nach aber vom Präfekten der Glaubenskongregation geschrieben wurde, beendete den Konflikt um den Beratungsschein nach vier quälend langen Jahren. Weil das deutsche Strafrecht «in unentwirrbarer Weise Ja und Nein verknotet, den Lebensschutz durch die Beratung über den Nachweis der Beratung zugleich zum Mittel der Verfügung über menschliches Leben macht, kann die Kirche [...] nicht mitwirken». Durch die Ausstellung des Scheins würden die Beratungsstellen der Kirche in den Vollzug des Gesetzes verwickelt. Damit mache sich die Kirche «zum Mitträger des Gesetzes». Diese Kooperation verdunkle die

Klarheit und Entschiedenheit ihres Zeugnisses für das Leben. Dies sei «mit ihrem moralischen Auftrag und ihrer Botschaft unvereinbar». Die Kirche dürfe sich bei der Verkündigung ihrer Botschaft und bei ihrem Einsatz für das Leben auch nicht auf den Zwang des Strafgesetzbuches und die Attraktion des Scheins stützen.¹³

Joseph Ratzinger erkannte im Konflikt um den Beratungsschein im Gegensatz zur Mehrheit der deutschen Bischöfe das in der Beratungsregelung enthaltene strukturethische Problem, das Johannes Paul II. schon in seiner Enzyklika «Evangelium Vitae» erörtert hatte. Danach liegt eine Mitwirkung an einer bösen Tat nicht nur dann vor, wenn die Tat aufgrund ihres Wesens oder der Intention des Mitwirkenden böse ist, sondern auch dann, wenn der rechtliche Kontext die Tat in eine solche *cooperatio formalis* verwandelt.¹⁴ Im Brief von Papst Johannes Paul II. wird deshalb eigens darauf hingewiesen, dass die in der Moraltheologie weithin übliche «individualethische» Interpretation der Lehre von der *cooperatio formalis* in der Kontroverse um den Beratungsschein nicht weiterhelfe. Die Tatsache, dass Joseph Ratzinger und Papst Johannes Paul II. das strukturethische Problem der deutschen Beratungsregelung eher erkannten als große Teile des deutschen Katholizismus, war schon erstaunlich, zeichnete sich der deutsche Katholizismus doch seit Bismarcks Kulturkampf gegen die katholische Kirche im 19. Jahrhundert durch seine Sensibilität für Freiheit sichernde Institutionen und Rechtsordnungen aus.

Die Kontroverse um die Schwangerschaftskonfliktberatung war, so scheint es, für Joseph Ratzinger ein Propädeutikum für den Beitrag, den er als Papst Benedikt XVI. zur Entwicklung der katholischen Soziallehre leistete. Dieser Beitrag liegt in der Verbindung der Sozialethik mit der Ethik des Lebens zu einer «Ökologie des Menschen», die Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika «Evangelium Vitae» 1995 schon eingeleitet hatte.¹⁵ Nach der Legalisierung der Abtreibung in vielen Staaten des Westens in den 70er Jahren war der Schutz des ungeborenen Lebens nicht nur ein moraltheologisches, sondern ein eminent sozialetisches Thema.¹⁶ Die Kirche müsse deshalb, so Benedikt 2009 in «Caritas in Veritate», «mit Nachdruck diesen Zusammenhang zwischen der Ethik des Lebens und der Sozialethik» betonen, «denn sie weiß: Unmöglich kann eine Gesellschaft gesicherte Grundlagen haben, die – während sie Werte wie Würde der Person, Gerechtigkeit und Frieden geltend macht – sich von Grund auf widerspricht, wenn sie die verschiedenen Formen von Missachtung und Verletzung des menschlichen Lebens akzeptiert oder duldet, vor allem, wenn es sich um schwaches oder ausgegrenztes Leben handelt».¹⁷

Ausgangspunkt sowohl der Sozialethik als auch der Ethik des Lebens ist die Frage nach dem Menschen. Diese Frage lenkte Joseph Ratzinger zurück zum Naturrecht. Er mied nicht länger den Begriff, obgleich er in

seinem Gespräch mit Jürgen Habermas 2004 in der Katholischen Akademie in München noch erklärt hatte, dass er sich nicht auf das Naturrecht stützen wolle, da dieses Instrument «leider stumpf geworden sei».¹⁸ In seiner ersten Enzyklika «Deus Caritas Est» über die christliche Liebe erörtert er 2005 ausführlich die soziale Dimension der Liebe, die Caritas. Als Antwort auf die Frage nach den gerechten Strukturen einer Gesellschaft habe die Kirche im 19. Jahrhundert die katholische Soziallehre entwickelt, die «weit über die Kirche hinaus Orientierungen bietet» und «von der Vernunft und vom Naturrecht her» argumentiert, «das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist».¹⁹ Diese Fähigkeit, im Gespräch mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Religionen die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts zu suchen, gestand er dem Naturrecht auch schon in seiner Diskussion mit Jürgen Habermas zu.²⁰ Aber wenn es um die gerechten Strukturen einer Gesellschaft oder die internationale Friedensordnung geht, ist es nicht damit getan, sich der ethischen Prinzipien des Rechts zu vergewissern. Sie müssen in immer neuen historischen Situationen zur Geltung gebracht werden. Dass die Soziallehre der Kirche deshalb nie zu Ende gedacht ist, dokumentiert die Geschichte der Sozialenzykliken seit *Rerum Novarum* 1891.²¹ Benedikt XVI. unterstreicht diese Herausforderung in seiner Enzyklika über die Hoffnung «*Spes Salvi*» und auch im ersten Band seiner Jesus-Trilogie: «Das immer neue Ringen um die rechten Ordnungen der menschlichen Dinge ist jeder Generation auferlegt; es ist nie einfach zu Ende gebracht».²² Deshalb müsse auch «die Christenheit immer wieder [...] eine ›christliche Soziallehre‹ neu ausarbeiten.»²³

In seiner Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011 beklagte er, dass der Gedanke des Naturrechts nach den «dramatischen Umbrüchen» des letzten halben Jahrhunderts «als eine katholische Sonderlehre» gelte, über die außerhalb des katholischen Raums kaum noch diskutiert werde, «so dass man sich schon beinahe schämt, das Wort überhaupt zu erwähnen». Er widmete diese Rede der Frage nach den Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates, die weder im Mehrheitsprinzip noch in einem göttlichen Offenbarungsrecht zu finden seien. Das Christentum habe «stattdessen auf die Natur und die Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen». Es habe sich «auf die Seite der Philosophie gestellt, Vernunft und Natur in ihrem Zueinander als die für alle gültige Rechtsordnung anerkannt».²⁴ Wenn in den Texten Benedikts XVI. von Natur die Rede ist, ist also nicht in erster Linie die den Menschen umgebende Natur gemeint. Der Begriff hat vielmehr immer eine anthropologische Konnotation. Es geht um die Person. Sie sei das Herzstück der gesamten Sozialordnung und, so Benedikt XVI. mit Thomas von Aquin, «das Vollkommenste in der Natur».²⁵ Schon Johannes XXIII. hatte 1963 in «*Pacem in Terris*» unterstrichen: «Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein

soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen.»²⁶ Benedikt XVI. überträgt diese Feststellung, wie schon Johannes Paul II. in «Centesimus Annus»²⁷, auf die Ökologie. Wenn die Kirche ihre Verantwortung für die Schöpfung wahrnehme, «muss sie nicht nur die Erde, das Wasser und die Luft als Gaben der Schöpfung verteidigen, die allen gehören. Sie muss vor allem den Menschen gegen seine Selbstzerstörung schützen».²⁸ In seiner Rede im Deutschen Bundestag erinnerte er an das Auftreten der ökologischen Bewegung in den 70er Jahren, die deutlich gemacht habe, dass in unserem Umgang mit der Natur etwas nicht stimme, die aber einen wichtigen Punkt übersehen habe, dass es auch eine «Ökologie des Menschen» gibt: «Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat».²⁹ Wenn der Mensch in die Natur eingreift, habe er die «Grammatik» zu beachten, die die Natur in sich trägt und die für die Kultur und für die gesellschaftliche Ordnung «einen normativen Charakter» hat.³⁰ Diese «Grammatik» zu erkennen, ist die Aufgabe der Vernunft. In allen Kulturen gebe es «ethische Übereinstimmungen, die Ausdruck derselben menschlichen, vom Schöpfer gewollten Natur sind» und von der ethischen Weisheit der Menschheit «Naturrecht» genannt werden. Die Zustimmung zu einem solchen «universalen Sittengesetz», das in die Herzen der Menschen eingeschrieben sei, ist «die Voraussetzung für jede konstruktive soziale Zusammenarbeit».³¹

An diese «Grammatik» der menschlichen Natur zu erinnern, ist die gemeinsame Aufgabe der Sozialethik und der Ethik des Lebens. Benedikt XVI. fordert dazu auf, diese Aufgabe wahrzunehmen und auch über die Konsequenzen zu sprechen, die eine Missachtung dieser «Grammatik» nach sich zieht. Er spricht über diese Konsequenzen aber nicht laut, nicht in einer eigenen Enzyklika, sondern eher leise und versteckt in seiner Enzyklika «Caritas in Veritate», die weltweit als seine «Globalisierungsenzyklika» gilt. In der Tat ist in dieser Enzyklika ausführlich von den anthropologischen und theologischen Grundlagen der Globalisierung sowie von deren ökonomischen, sozialen und politischen Aspekten die Rede, und doch ist sie weit mehr als eine Globalisierungsenzyklika.³² Dies wird jedoch in der überwiegenden Mehrheit der sozialetischen Kommentare ignoriert. Caritas in Veritate ist das Dokument, das der katholischen Soziallehre den Weg zur Ethik des Lebens weist. Die Zukunft der Menschheit entscheidet sich weniger in der Globalisierung, so Benedikt XVI., als vielmehr in der Biomedizin. «Der

wichtigste und entscheidende Bereich der kulturellen Auseinandersetzung zwischen dem Absolutheitsanspruch der Technik und der moralischen Verantwortung des Menschen ist heute die Bioethik, wo auf radikale Weise die Möglichkeit einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung selbst auf dem Spiel steht. Es handelt sich um einen äußerst heiklen und entscheidenden Bereich, in dem mit dramatischer Kraft die fundamentale Frage auftaucht, ob sich der Mensch selbst hervorgebracht hat oder ob er von Gott abhängt. Die wissenschaftlichen Entdeckungen auf diesem Gebiet und die Möglichkeiten technischer Eingriffe scheinen so weit vorangekommen zu sein, dass sie uns vor die Wahl zwischen zwei Arten der Rationalität stellen: die auf die Transzendenz hin offene Vernunft oder die in der Immanenz eingeschlossene Vernunft. Man steht also vor einem entscheidenden Entweder-Oder». ³³

Benedikt XVI. warnt vor der Gefahr, dass der Mensch glaubt, den Menschen machen zu können. Bereits nach der Entschlüsselung des genetischen Codes des Menschen sprach er von dieser Gefahr. Wenn der Mensch «nicht mehr aus dem Geheimnis der Liebe heraus, über den letztlich ja doch geheimnisvollen Vorgang der Lebenszeugung und der Geburt» entstehe, sondern «industriell als Produkt», ist er von anderen Menschen gemacht und entwürdigt. ³⁴ Die unter seiner Leitung erarbeitete Instruktion der Glaubenskongregation «Donum Vitae» über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung vom 10. März 1987 unterstrich, «dass die Zeugung einer menschlichen Person als Frucht des spezifisch ehelichen Aktes der Liebe zwischen den Eheleuten angestrebt werden muss» ³⁵ und dass das Kind ein Recht hat, «die Frucht des spezifischen Aktes der ehelichen Hingabe seiner Eltern zu sein und [...] vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet zu werden». ³⁶ Die katholische Kirche lehne deshalb die In-Vitro-Fertilisation ab, die «der Würde und der Gleichheit, die Eltern und Kindern gemeinsam sein muss, widerspricht». ³⁷

Die «prometheische Anmaßung», sein eigener und einziger Hervorbringer zu sein, hat erhebliche Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen, die Beziehungen zu seinen Mitmenschen und die Gesellschaft. Sie bereitet der Eugenik ebenso den Weg wie der Euthanasie. Die soziale Frage sei deshalb «in radikaler Weise zu einer anthropologischen Frage geworden, insofern sie die Möglichkeit [...] beinhaltet, das Leben, das von der Biotechnologie immer mehr in die Hände des Menschen gelegt wird, nicht nur zu verstehen, sondern auch zu manipulieren». In der In-Vitro-Fertilisation, der Embryonenforschung, im Klonen und in der Hybridisierung des Menschen finde «der Absolutheitsanspruch der Technik seinen massivsten Ausdruck». Sie seien neue mächtige Instrumente der Kultur des Todes. Neben die tragische Plage der Abtreibung treten eine «systematische eugenische Geburtenplanung und die «mens euthanasica». ³⁸ Die pro-

metheische Anmaßung, die sich weigert, die Grammatik der menschlichen Natur anzunehmen, hat auch Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen als geschlechtliches Wesen. Joseph Ratzinger hat schon Mitte der 90er Jahre auf diese Konsequenzen hingewiesen. Er sprach damals von einer «feministischen Ideologie». Sie zielt nicht nur auf die Befreiung von Rollenzuweisungen, sondern von der biologischen Bedingtheit des Menschen. Es dürfe «keine Aussage der ‹Natur› mehr geben; der Mensch soll sich beliebig modellieren können, der Mensch soll frei sein von allen Vorgaben seines Wesens [...] Dahinter steht ein Aufruhr des Menschen gegen die Grenzen, die er als biologisches Wesen in sich selber trägt. Es handelt sich letztlich um einen Aufstand gegen unsere Geschöpflichkeit. Der Mensch soll sein eigener Schöpfer sein – eine moderne Neuauflage des uralten Versuchs, selber Gott – wie Gott – zu sein».³⁹

Bei seinem letzten Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium wenige Wochen vor seinem Rücktritt befasste sich Benedikt XVI. am 21. Dezember 2012 ausführlich mit dem Thema Gender. «Die tiefe Unwahrheit dieser Theorie» liege darin, dass sie leugnet, dass der Mensch «eine von seiner Leibhaftigkeit vorgegebene Natur hat». Die im Umgang mit der Umwelt so oft beklagte Manipulation der Natur werde in ihr «zum Grundentscheid des Menschen im Umgang mit sich selber [...] Wenn es aber die von der Schöpfung kommende Dualität von Mann und Frau nicht gibt, dann gibt es auch die Familie als von der Schöpfung vorgegebene Wirklichkeit nicht mehr». Das Kind werde dann aus einem eigenen Rechtssubjekt zu einem Objekt, das man sich beschaffen kann. Wo aber «die Freiheit des Machens zur Freiheit des Sich-selbst-Machens wird, wird notwendigerweise der Schöpfer selbst geleugnet und damit am Ende auch der Mensch als göttliche Schöpfung, als Ebenbild Gottes im Eigentlichen seines Seins entwürdigt».⁴⁰

Die prometheische Anmaßung der Biomedizin, den Menschen im Labor zu erzeugen und genetisch zu optimieren, hat erhebliche Konsequenzen für die Gesellschaft, die gleichermaßen die Ethik des Lebens, die katholische Soziallehre und die säkularen Rechts- und Sozialwissenschaften herausfordern. Wer soll entscheiden, was eine Optimierung des Menschen ist? Demokratisch gewählte Parlamente, Regierungen, Forschungsorganisationen, UN-Gremien oder Ethikräte? Diese Frage ist in einer freiheitlichen Gesellschaft nicht zu beantworten. Sie entzieht sich Mehrheitsentscheidungen. Absehbar aber ist, dass diese prometheische Anmaßung zu einer Zwei-Klassen-Gesellschaft führt, in der den gezeugten Geschöpfen die gemachten Produkte gegenüberstehen. Dies verletzt die Würde des Menschen, die an die ontologische Gleichheit der Personen gebunden ist. Schon «Donum Vitae» hatte darauf hingewiesen, dass die In-Vitro-Fertilisation der Gleichheit widerspricht, die Eltern und Kindern gemeinsam sein muss. Eine zweite

Instruktion der Glaubenskongregation zu Fragen der Bioethik unterstrich 2008 erneut die Verletzung der Gleichheit, die Eltern und Kindern in der Weise der Zeugung gemeinsam sein muss.⁴¹

Die durch die Biotechnologie ermöglichte Zwei-Klassen-Gesellschaft wird nicht nur von der katholischen Kirche problematisiert, sondern auch von den Sozialwissenschaften. Für Jürgen Habermas schlägt die Naturbeherrschung durch die humangenetischen Eingriffe «in einen Akt der Selbstbemächtigung um, der unser gattungsethisches Selbstverständnis verändert» und die «intuitive Unterscheidung zwischen Gewachsenem und Gemachtem, Subjektivem und Objektivem» verwirrt.⁴² Weder kann von den Gemachten eine Zustimmung zu den biotechnischen Interventionen vorausgesetzt werden noch ist die «Symmetrie der Beziehungen» gewährleistet, an die die Menschenwürde und eine freiheitliche Gesellschaft gebunden sind. Für Habermas bedeutet allerdings erst die Präimplantationsdiagnostik den Akt der Selbstbemächtigung, noch nicht die In-Vitro-Fertilisation. Für Clemens Kauffmann desavouiert «die biotechnologische Kolonisierung der Natur das vertragstheoretische Legitimationsmodell des liberalen Staates»⁴³ und für Robert Spaemann und Walter Schweidler dekonstruieren die biomedizinischen Handlungsmöglichkeiten «die Differenz zwischen Person und Sache»,⁴⁴ mithin die Grundlagen der Menschenwürde und der rechtsstaatlichen Ordnung.

Eine Gesellschaft, in der die strukturelle Gleichheit ihrer Mitglieder aufgehoben wird, weil den natürlich gezeugten Subjekten die produzierten Objekte gegenüberstehen, zerstört die Symmetrie der Beziehungen, selbst wenn die Rechtsordnung die produzierten Objekte wie Subjekte behandelt. Die prometheische Anmaßung, die Reproduktion der Gesellschaft in die eigenen Hände zu nehmen, geht Hand in Hand mit dem Anspruch, die Kriterien der Reproduktion zu bestimmen, mithin über lebenswert und nicht lebenswert zu entscheiden. Eine solche Gesellschaft tendiert zu einem totalitären Regiment, das die Bedingungen der Reproduktion vorschreibt und in dem die natürliche Reproduktion den Vorwurf der Verantwortungslosigkeit riskiert. Die Entwicklungen in den Biowissenschaften sind jedoch nicht unumkehrbar. Sie rechtsstaatlich und menschenwürdig zu regeln, ist die Aufgabe der Biopolitik, mithin auch eine Aufgabe der katholischen Soziallehre.⁴⁵ Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben die Gefahr dieses totalitären Regiments erkannt. Sie sind ihr, sei es gelegen oder ungelegen, entgegen getreten in der Überzeugung: «Wenn die Kirche die unbedingte Achtung vor dem Recht auf Leben jedes unschuldigen Menschen [...] zu einer der Säulen erklärt, auf die sich jede bürgerliche Gesellschaft stützt, will sie lediglich einen humanen Staat fördern. Einen Staat, der die Verteidigung der Grundrechte der menschlichen Person, besonders der schwächsten, als vorrangige Pflicht anerkennt».⁴⁶ Eine katholische Soziallehre, die dieser

Gefahr entgegen treten und den Stimmlosen eine Stimme geben will, muss sich mit der Ethik des Lebens zu einer Ökologie des Menschen verbinden.

ANMERKUNGEN

* Dieser Beitrag ist Papst em. Benedikt XVI. zum 90. Geburtstag gewidmet.

¹ Joseph RATZINGER, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema*, in: Klaus von BISMARCK – Walter DIRKS (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 29.

² BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald*, München 2016, 101.

³ Nach einer fruchtbaren Tätigkeit von einem halben Jahrhundert wurde der Päpstliche Rat *Justitia et Pax* am 1. Januar 2017 in das neue Dikasterium für die integrale Entwicklung des Menschen überführt. Ob es sinnvoll war, ihn mit *Cor Unum* und den päpstlichen Räten für die Migrantenseelsorge und die Pastoral im Krankendienst zusammen zu legen, muss sich erst noch erweisen. Das *Motu Proprio* von Papst Franziskus *Humanam Progressionem* vom 17.8.2016 hat offenkundig nur die Pastoral im Auge und blendet die eher sozialetischen Aufgaben von *Justitia et Pax* aus.

⁴ Schon Mitte der 70er Jahre kritisierte die Internationale Theologenkommission in ihrer Erklärung «Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil» die Vermischung von Welt- und Heilsgeschichte in der Theologie der Befreiung. Vgl. Karl LEHMANN (Hg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 173ff.

⁵ Gustavo GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München – Mainz 1973, 232; Leonardo BOFF, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982, 85. Weitere Nachweise bei Manfred SPIEKER, *Das Problem der Revolution im Dialog zwischen Christen und Marxisten*, in: Winfried BECKER – Hans MAIER – Manfred SPIEKER, *Revolution-Demokratie-Kirche*, Paderborn 1975, 49ff. und DERS., *Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung*, in: Rupert HOFMANN (Hg.), *Gottesreich und Revolution*, Münster 1987, 93ff.

⁶ Joseph RATZINGER, *Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen*, in: *Die Neue Ordnung* 38 (1984) 286f.

⁷ Joseph RATZINGER, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*, Opladen 1986, 19.

⁸ RATZINGER, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 6), 286; DERS., *Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion Libertatis Conscientia*, in: *IKaZ* 15 (1986) 413.

⁹ RATZINGER, *Freiheit und Befreiung* (s. Anm. 8), 421f; DERS., *Politik und Erlösung* (s. Anm. 7), 23.

¹⁰ RATZINGER, *Freiheit und Befreiung* (s. Anm. 8), 413f.

¹¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung» Libertatis Nuntius vom 6.8.1984*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57, VI/10.

¹² KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung Libertatis Conscientia vom 22.3.1986*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70, 65.

¹³ Der Brief ist abgedruckt in: Manfred SPIEKER, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Paderborn 2008, 176ff.

¹⁴ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* (1995), 74.

¹⁵ In den Sammlungen sozialetischer Enzykliken wird *Evangelium Vitae* nach wie vor nicht beachtet. Selbst im Überblick über die Geschichte der Sozialenzykliken im Kompendium der Soziallehre der Kirche des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax* von 2004 (deutsch: Freiburg 2006) fehlt sie.

¹⁶ Die Internationale Vereinigung für christliche Soziallehre veranstaltete deshalb am 15. und 16.9.2006 zusammen mit dem Päpstlichen Rat *Justitia et Pax* in Rom eine Konferenz zum Thema «La protection de la vie: mission de l'enseignement social chrétien». Vgl. Manfred SPIEKER, *Der*

Schutz des menschlichen Lebens als Aufgabe der katholischen Soziallehre, in: Die Neue Ordnung 61 (2007) 164ff; DERS., *Sozialethische Fragen des Lebensschutzes*, in: Anton RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 361ff.

¹⁷ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate* (2009), 15 unter Verweis auf *Evangelium Vitae*, 101.

¹⁸ Joseph RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen HABERMAS – Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005, 50.

¹⁹ BENEDIKT XVI., *Deus Caritas Est* (2005), 27 und 28.

²⁰ RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält* (s. Anm. 18), 50.

²¹ Manfred SPIEKER, *Freedom and its Limits, 1891-2015. How does Catholic Social Doctrine react to New Challenges?*, in: *Journal of Markets and Morality*, vol. 19/2 (Fall 2016) 419ff.

²² BENEDIKT XVI., *Spes Salvi* (2007), 25.

²³ Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. 1, Freiburg 2007, 160.

²⁴ BENEDIKT XVI., *Ansprache im Deutschen Bundestag*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189, 33f.

²⁵ BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Päpstlichen Akademien der Wissenschaften und der Sozialwissenschaften am 21.11.2005*, in: *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 2.12.2005.

²⁶ JOHANNES XXIII., *Pacem in Terris* (1963), 9.

²⁷ JOHANNES PAUL II., *Centesimus Annus* (1991), 38.

²⁸ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 51.

²⁹ BENEDIKT XVI., *Ansprache im Deutschen Bundestag* (s. Anm. 24), 37.

³⁰ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 48.

³¹ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 59.

³² Manfred SPIEKER, *Kontinuität und Erneuerung der katholischen Soziallehre im «Kompendium» und in der Enzyklika «Caritas in Veritate»*, in: Jörg ALTHAMMER (Hg.), *Caritas in Veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*, Berlin 2013, 199ff.

³³ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 74

³⁴ Joseph Kardinal RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart – München 2000, 115.

³⁵ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion Donum Vitae vom 10.3.1987*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74, 25.

³⁶ Ebd., 30.

³⁷ Ebd., 27.

³⁸ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 75.

³⁹ Joseph Kardinal RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 141f.

⁴⁰ BENEDIKT XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie am 21.12.2012*, in: *L'Osservatore Romano* (deutsch) vom 4.1.2013, 7.

⁴¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion Dignitas Personae über einige Fragen der Bioethik vom 8.9.2008*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183, Ziffer 17.

⁴² Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt 2001, 85.

⁴³ Clemens KAUFFMANN, *Einleitung*, in: DERS. – Hans-Jörg SIGWART (Hg.), *Biopolitik im liberalen Staat*, Baden-Baden 2011, 11.

⁴⁴ Robert SPAEMANN, *Wann beginnt der Mensch Person zu sein?*, in: Manfred SPIEKER (Hg.), *Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie*, Paderborn 2009, 39ff; Walter SCHWEIDLER, *Biomedizinische Forschung und die biopolitische Agenda aus der Sicht der Bioethik*, in: KAUFFMANN – SIGWART, *Biopolitik* (s. Anm. 43), 19.

⁴⁵ Manfred SPIEKER, *Biowissenschaftlicher Fortschritt, gesellschaftlicher Wandel und Bioethik*, in: Norbert ARNOLD (Hg.), *Biowissenschaften und Lebensschutz. Wissenschaft und Kirche im Dialog*, Freiburg 2015, 40ff.

⁴⁶ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae*, 101.

ABSTRACT

The Quiet Prophet: Benedict XVI. and Catholic Social Teaching. Neither his theological career nor his work as Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith placed Joseph Ratzinger in any great proximity to Catholic social teaching. However, the controversies surrounding liberation theology and the provision of abortion counselling did draw his attention to the Church's social teaching, with the latter serving as a preparatory foundation for the contribution made by Pope Benedict XVI to Catholic social teaching, namely the linking of Catholic social doctrine to an ethics of life - within an integral human ecology. The encyclical *Caritas in Veritate* is a prophetic document in which Benedict quietly and subtly calls for this connection to be made in his discussion of globalization. It is not globalization but Promethean assumptions in biomedicine and society that pose the threat to humanity that needs to be addressed by Catholic social doctrine and the ethics of life.

Keywords: Catholic social teaching – ethics of life – gender – genetic engineering

BENJAMIN LEVEN · ROM

DUNKLE SAKRALITÄT

Paolo Sorrentinos Serie «The Young Pope»

Er ist gütig und bescheiden, barmherzig und liebevoll. Er ist stets den Menschen zugewandt, vor allem denen an den Rändern der Gesellschaft. Er respektiert das Gewissen der Gläubigen und behandelt sie nicht mit übertriebener Strenge. Er schneidet alte Zöpfe ab und verzichtet auf altmodische Insignien. Er umarmt alle, überwindet Grenzen und Mauern und ruft zu einer Revolution der Zärtlichkeit auf. Dies ist das Bild, das die öffentliche Darstellung von Papst Franziskus bestimmt. Da liegt in Gedankenexperiment nahe. Wäre das komplette Gegenteil vorstellbar?

Natürlich erscheinen die beiden direkten Vorgänger in der Rückschau in moralischen und doktrinären Fragen strenger und weniger flexibel als der jetzige Pontifex. Als absolutes Gegenbild taugen sie aber nicht. Johannes Paul II. war ein großer Prediger der göttlichen Barmherzigkeit. Und Benedikt XVI. widmete seine erste Enzyklika «Deus caritas est» der Liebe. Ein Anti-Franziskus müsste vielmehr radikal dasjenige Prinzip aufkündigen, das Johannes XXIII. bei seiner Eröffnungsansprache «Gaudet mater ecclesia» zum Zweiten Vatikanischen Konzil vor über fünfzig Jahren der Kirche mitgegeben hatte:

Am Beginn des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils ist es so klar wie jemals, dass die Wahrheit des Herrn in Ewigkeit gilt. Wir beobachten ja, wie sich im Lauf der Zeiten die ungewissen Meinungen der Menschen einander ablösen, und die Irrtümer erheben sich oft wie ein Morgennebel, den bald die Sonne verscheucht. Die Kirche hat diesen Irrtümern zu allen Zeiten widerstanden, oft hat sie sie auch verurteilt, manchmal mit großer Strenge. Heute dagegen möchte die Braut Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären, als zu verurteilen.¹

BENJAMIN LEVEN, Dr. phil., geb. 1981, ist Redakteur der Zeitschrift «Herder Korrespondenz».

Wer kann ausschließen, dass ein neuer Papst die Waffen der Strenge eines Tages wieder anlegen wird? Der italienische Regisseur Paolo Sorrentino (geb. 1970) hat das Portrait eines solchen Papstes in der zehnteiligen Fernsehserie «The Young Pope» gezeichnet, die für die Bezahlsender HBO, Sky und Canal+ produziert wurde. Sorrentinos Papst heißt – man ahnt es – Pius XIII.

Dieser Pius XIII., gespielt von Jude Law, ist eine ambivalente Gestalt. Mit 47 Jahren ist er der jüngste Papst der Kirchengeschichte. Er ist jung und schön, er ist bewandert in der Popkultur und er stählt seinen Körper an Fitnessgeräten. Gleichzeitig ist er radikal, kompromisslos und völlig unbarmherzig. Schnell stellt sich nach seiner Wahl heraus: Er ist bereit, seine Macht als Papst zu nutzen, um all jene zu verurteilen und auszuschließen, die dem Anspruch des göttlichen Gesetzes nicht genügen. Er veranstaltet eine Hexenjagd auf homosexuelle Priester. Er verfolgt Frauen, die abgetrieben haben, mit unerbitterlicher Strenge.

Wie ist so jemand an die Macht gekommen? Der Kardinalstaatssekretär Angelo Voiello (Silvio Orlando), ein Macchiavellist der alten Schule, hat für die Wahl des vermeintlichen Nobodys gesorgt, um im Hintergrund weiterhin selbst die Kontrolle über die Geschicke der Kirche zu behalten. Doch dieser Plan erweist sich bald als undurchführbar. Denn Pius XIII. ist unberechenbar. Gleich nach seiner Wahl bricht er mit der wesentlichen Qualität des Papsttums der vergangenen hundert Jahre, nämlich mit dessen ständiger Sichtbarkeit. Der überraschten Marketingbeauftragten des Vatikans (Cécile de France) untersagt er, Fotos von ihm zu veröffentlichen und entscheidet, sein Gesicht grundsätzlich vor der Öffentlichkeit zu verbergen. Er verweist auf den britischen Streetart-Künstler Banksy und die französische House-Formation Daft Punk, deren Gesichter nie in der Presse auftauchen. Der Papst, so Pius XIII., müsse «sich so unerreichbar machen, wie ein Rockstar». Später erklärt er besorgten Bischöfen, erst wenn die Kirche sich entziehe und verschließe, werde sie wieder anziehend für die Menschen. Unnahbarkeit weckt Begehren.

Paolo Sorrentino ist fasziniert von der Macht. 2008 schuf er mit «Il Divo» ein filmisches Portrait des italienischen Politikers Giulio Andreotti, der über Jahrzehnte an 34 italienischen Regierungen beteiligt war, und zeigt ihn als sphinxhaften und undurchsichtigen Staatsmann, der für seinen Machterhalt nicht vor Intrigen, Erpressungen und sogar Morden zurückschreckt. Der Papst hingegen besitzt einfach kraft seines Amtes die volle, höchste und universale Gewalt in der Kirche, wie es das Erste Vatikanische Konzil lehrt. Gegen seine souveränen Entscheidungen gibt es keinen Appell.² In «The Young Pope» aktiviert Pius XIII. wieder die alten Machtinsignien. Er holt die päpstliche Tiara aus Washington zurück, führt den päpstlichen Tragestuhl, die *sedia gestatoria*, wieder ein und lässt sich von den Kardinälen zum Zeichen ihrer Unterwerfung die Füße küssen.

Doch die Serie schwelgt nicht nur in der Darstellung vormoderner Formen der Machtrepräsentation. Sorrentino zeichnet auch surreale, bisweilen komische Bilder. In «Il Divo» gibt es einen stummen Machtkampfs Andreottis mit einer im Weg sitzenden Perserkatze. In «The Young Pope» lässt Sorrentino immer wieder ein Känguru in den Vatikanischen Gärten auftauchen, das sich nur gelegentlich dazu bequemt, dem päpstliche Befehl «Hüpf!» zu gehorchen. Eines Tages findet Pius XIII. es tot auf, wohl ermordet.

Sorrentino arrangiert artifizielle Szenerien und lässt sie bisweilen länger andauern, als es für den Verlauf der Handlung nötig wäre. In einigen Folgen der Serie kommt die Handlung fast gänzlich ins Stocken. Immer wieder ist zu sehen, wie blutjunge Nonnen in strahlenden Gewändern frische Wäsche falten, während der Papst mit wechselnden Gesprächspartnern durch die Gärten schreitet. Man fühlt sich an ähnliche Darstellungen bei Federico Fellini erinnert, etwa in «Achteinhalb» (1963) oder «Roma» (1972).

Sorrentinos Papstfigur ist erschreckend, aber auch faszinierend. Im einen Augenblick demütigt er mit maliziösem Lächeln seine Gegner; im nächsten sehen wir ihn inständig beten und damit offensichtlich Wunder wirken. Die unfruchtbare Frau eines Schweizergardisten wird durch sein Gebet schwanger. Schon als Kind hat Pius die kranke Mutter eines Freundes geheilt, so erfährt man in Rückblenden. «Er ist ein Heiliger. Das heißt nicht, dass er ein guter Mensch ist», sagt Schwester Mary (Diane Keaton), die den Papst im Kinderheim erzogen hat und die er nun als persönliche Sekretärin nach Rom geholt hat.

So wie dieser Papst, so ist auch der Gott, von dem er spricht. Als der Papst nach langem Warten auf dem Balkon des Petersdoms erscheint – ohne sich freilich der Menge zu zeigen, nur sein Schatten ist zu sehen – da verkündet er eine dunkle Mystik, eine wahrhaft negative *theologia negativa*. Er predigt von einem fremden und fernen Gott, der totale Unterwerfung fordert. «Ihr habt Gott vergessen», ruft Pius der Menge zu. «Ihr müsst Gott näher sein, als ihr es untereinander seid.» Und schließlich: «Gott existiert. Und er ist nicht an uns interessiert, solange wir nicht an ihm interessiert sind. Und zwar ausschließlich an ihm. [...] Eure Herzen und Geister sind nur mit Gott erfüllt. Es gibt keinen Platz für anderes. Keinen Platz für freien Willen, keinen Platz für Selbstbestimmung, keinen Platz für Unabhängigkeit. [...] Ohne Gott seid ihr so gut wie tot. Ich werde euch nicht helfen. Ich werde euch nicht den Weg zeigen. Sucht danach. Findet ihn.»

Zu Beginn der Serie könnte man den Eindruck haben, Sorrentinos Pius XIII. besitze – wie es bei der Filmfigur des Andreotti der Fall ist – überhaupt keine Psyche, so rätselhaft und widersprüchlich wird er dargestellt. Doch langsam erfährt der Zuschauer mehr über die Kindheit des Papstes, der von seinen hedonistischen Hippie-Eltern im Waisenhaus abgegeben wurde. Im letzten Drittel der Serie rückt schließlich die Suche des jungen Papstes nach seinen Eltern, die er nie wiedergesehen hat, in den Vordergrund und

man lernt so etwas wie die «menschlichen» Seiten des Papstes kennen. Am Schluss nimmt die Serie dann eine regelrecht humanistische Wendung, die jedoch etwas unvermittelt wirkt, weil eine dieser Wendung entsprechende innere Entwicklung des Papstes nicht wirklich erkennbar ist.

Die Serie, die hierzulande auf dem Bezahlsender Sky im Internet verfolgt werden kann³, dokumentiert die ungebrochene Faszination an der Institution und der Repräsentation des Papsttums. Sie kann in ihrer Verkehrung der Realität auch als Satire auf die gegenwärtigen Verhältnisse gelesen werden. Dabei legt die Serie nahe, dass das Gegenteil von Barmherzigkeit eine Art dunkle Sakralität ist. So entsteht eine Konzeption von Heiligkeit, die ohne Güte auskommt und darum wenig mit einem biblischen Verständnis zu tun hat.⁴ Pius XIII. gilt als «heilig», weil er über eine Art besonderen Kontakt zum Absoluten und Transzendenten verfügt – aber dieses Transzendente bleibt opak und mehrdeutig.

Im Ersten Johannesbrief heißt es: «Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm» (1,5). Gott ist heilig, aber seine Heiligkeit enthält keine Dunkelheiten. Das heißt nicht, dass die göttliche Wirklichkeit, wie die Bibel sie versteht, nicht erfurchtgebietend ist. Doch der unendliche und allmächtige Gott wird Mensch und offenbart sich in der Schwäche, als Kind in der Krippe und als Hingerichteter am Kreuz. Der irdische Stellvertreter Christi müsste wohl etwas von dieser *kenosis*, aber auch etwas von der Herrlichkeit Gottes aufscheinen lassen.

ANMERKUNGEN

¹ Rede von Papst Johannes XXIII. zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in: Herder Korrespondenz 17 (1962), 85–88, hier: 87.

² Das weiß allerdings auch Papst Franziskus – und nutzt die damit verbundenen Möglichkeiten, auch wenn dieser Aspekt im medialen Bild des Pontifex keine Rolle spielt. Der Kirchenrechtler Norbert Lüdecke stellte bereits 2015 fest: «Die bisherige Amtsführung Franziskus' lässt ein mangelndes Bewusstsein für seine Primatialgewalt nicht erkennen» (Norbert LÜDECKE, *Entfernung von Diözesanbischöfen. Kanonistische Erinnerung an den exemplarischen Fall «Bischof Gaillot»*, in: Elmar GÜTHOFF – Stephan HAERING (Hg.), *Ius quia iustum*. FS Helmuth Pree, Berlin 2015 [Kanonistische Studien und Texte 65], 451–506, hier: 505, Anm. 301).

³ skyticket.sky.de.

⁴ Vgl. Felizia MERTEN, *The Picture of Pius XIII. Paolo Sorrentinos Serie «The Young Pope»*, in: Herder Korrespondenz 71 (2017), H. 1, 52.

ABSTRACT

Dark Sacrality: On Paolo Sorrentinos «The Young Pope». This review sheds light on the characteristics of the pope displayed in Sorrentinos serial drama. The fictional Pope Pius XIII can be understood as a anti-typical and satirical depiction of current interpretations of papacy.

Keywords: cinema – Pope Francis – primacy – Divine Mercy

HELMUTH KIESEL · HEIDELBERG

IM OBERSCHWÄBISCHEN
«VORZIMMER DES HIMMELS»

Martin Walser zum Neunzigsten

Am liebsten würde ich Martin Walser, der am 24. März seinen neunzigsten Geburtstag hat, hier einmal als Kirchendichter rühmen. Nicht wirklich im Ernst natürlich. Denn Martin Walser ist bekanntlich kein Kirchendichter, sondern, wenn man sein Schaffen mit einer prägnanten Formel benennen will, ein Dichter – und das heißt in diesem Fall: ein Verdichter – der menschlichen Daseinsweise unter den Bedingungen der ganz und gar säkularisierten und mit allen Wassern der Erkenntniskritik und Dialektik, der Transzendenzbezweiflung und Diesseitsfixierung, der Konsumorientierung und des Hedonismus gewaschenen, ja abgebrühten Moderne inklusive ihrer postmodernen Steigerungsform. Schon in seinem ersten Roman, *Ehen in Philippsburg* (1957), hat Walser ein feinfühliges und zugleich schonungsloses, zwischen Staunen und Kritik oszillierendes Bild dieses immer moderner, schicker und freizügiger, nur nicht unbedingt glücklicher werdenden Daseins geboten, und seine letzten großen Romane, *Angstblüte* (2006) und *Muttersohn* (2011), sind zeitgemäße Novellierungen und zugleich Steigerungen dieser modernen Daseins erkundung und -beschreibung, die den Finger immerzu eng am Puls der Zeit hat und die Kennworte der Epoche, ihre Reizvokabeln und Redensarten, zum Funkeln bringt. Ein Daseins- und Gegenwartsverdichter also, aber kein Kirchendichter.

Und doch, und doch: In diesen beiden letzten großen Romanen (denen einige schmalere folgten) spielt Kirchliches eine zunehmend bedeutungsvolle Rolle.

Angstblüte hat als Helden einen knapp über siebzigjährigen Finanzberater namens Karl von Kahn. Er ist erfolgreich tätig, wurde es eigentlich erst nach seiner Pensionierung, und macht im Laufe dieses einen Sommers, der in *Angstblüte* geschildert wird, dass in ihm keine «Sterbebereitschaft»

HELMUTH KIESEL, geb. 1947, ist Professor emeritus für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Heidelberg und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

aufkommt, sondern das Interesse am Leben zu einem Lebenswillen wird, der an die Angstblüte absterbender Obstbäume erinnert, zur vitalistischen Begier, zu leben und das Leben auszukosten. Karl von Kahn darf es. Eine junge Frau läuft ihm über den Weg, ist von seiner Art fasziniert und bietet sich ihm mit einem obszön formulierten Angebot als Sexualpartnerin an. Es folgen Wochen exzessiven Treibens, orchestriert durch den Austausch schamlosester Vokabeln und Mitteilungen, über die man erschrecken müsste, wenn man noch erschrecken könnte; aber sie verlieren in diesem Buch merkwürdigerweise den Charakter des Obszönen und werden gleichsam zum Hymnus auf die reine und nur noch lustvolle Sexualität, die freilich auch zur Sucht wird und zu Hörigkeitsgefühlen führt. Aber es gibt auch Momente des Innehaltens. Zu den Unternehmungen der beiden gehört ein Ausflug zum Kloster Andechs, nicht zufällig, sondern weil Wanderungen dorthin schon seit längerem zu Kahns Gepflogenheiten gehörten:

«Droben in Andechs ging er jedesmal in die Kirche, setzte sich jedesmal dem Zuviel dieser Ausstattungssprache aus, ließ sich beregnen von den Gold- und Gnadengaben der Wallfahrtsmaria. Er hatte nie einen Grund gesehen, sich diesem frommen Aufwand zu verschließen. Im Gegenteil, er hatte das religiöse Angebot als brauchbaren Segen akzeptiert.»

Auch mit seiner Gespielin geht Kahn nicht an der Kirche vorüber. Er drängt sie hinein und überlässt sie «dem frommen Sturm dieser Kirche», dem sie dann auch für einen Moment erliegt:

«Irgendwann sagte sie ihm ins Ohr: Hier darf man nicht rauchen, das ist gut. Und wieder nach einer Weile: Wenn du mir das Rachen abgewöhnst, heiraten wir hier.»

Das wirkt hochgradig unangemessen – und könnte doch etwas ganz anderes als eine Ungehörigkeit sein, nämlich die Wahrnehmung einer Süchtigkeit und der Wunsch, von ihr – und vielleicht nicht nur von dieser einen – befreit zu sein. Ebendies ist es ja auch, was den lebensdurstigen Karl von Kahn immer wieder vor die Wallfahrtsmadonna zieht und für einen Moment einhalten lässt. – Nachher beim Bier und der Riesenbreze, die sie vor einer Schweinshaxe gemeinsam verzehren, kritisiert die junge Frau ein Detail der Wallfahrtsmadonna, aber Kahn verwehrt es ihr mit einer «großen Handbewegung»: «Lass doch. Hier ist alles gut.»

In dem Roman *Angstblüte* bleibt es bei dieser einen Einkehr in die klösterlich-religiöse Sphäre. Im nächsten großen Roman aber wird sie fast zum Dauerzustand und jedenfalls zum Prinzip der dort aufgerollten Familiengeschichte. *Muttersohn* ist ein Roman mit einer großartigen Fülle ergreifender Lebensgeschichten, die in moderner Sequenzierung erzählt und ineinander geschoben werden. Das Geschehen spielt zum guten Teil in dem ehemaligen Kloster Scherblingen, das man sich im Raum zwischen Zwiefalten und Birnau denken mag. Der Name ist hochironisch und symptomatisch. Die Welt,

in der diese Klöster erbaut, von Mönchen in großer Zahl bewohnt und von mächtigen Äbten geleitet wurden, ist längst in Scherben gegangen, und das ehemalige Kloster ist nun eine psychiatrische Anstalt, in der behandelt und verwahrt wird, was an Menschen sozusagen in Scherben ging. «Landesirrenanstalt» hieß Scherblingen deswegen, bevor es in «Psychiatrisches Landeskrankenhaus» umbenannt wurde. Immerhin lebt in Scherblingen dank des ärztlichen Leiters, der aus derselben Familie wie einer der einstigen Äbte stammt, etwas vom Geist des ehemaligen Prämonstratenser-Klosters weiter. Professor Augustin Feinlein ist ein Kenner und Bewunderer der Kirchenmusik. Er schreibt («betet», sagt er) an einem Traktat zur Rehabilitierung des Reliquienkults (der unter dem Titel *Mein Jenseits* als Novelle erschien und zugleich Bestandteil von *Muttersohn* ist). Er arbeitet lieber mit spirituellen Heilmethoden als mit Psychopharmaka, so dass die ihm unterstellten Ärzte spotten, der Chef wolle Scherblingen «zum Prämonstratenser-Kloster zurückschrauben, statt Lithium dona nobis pacem». In der Tat wird Scherblingen unter Augustin Feinleins Ägide zu einem Ort, der jenseits der rationalistischen Moderne zu liegen scheint und an dem sich manches entfalten darf, was in ihr keinen rechten Platz zu haben scheint. Nicht nur Feinleins Eintreten für den Reliquienkult gehört dazu, sondern auch die bodenständige, auf Generationen frommer Vorfahren aufruhende und aller Vernunft spottende Frömmigkeit des eigentlichen Helden des Romans.

Dieser trägt den etwas extravaganten Namen Percy Anton Schlugen, ist von mittlerem Alter und lebt im festen Glauben, dass er, wie seine Mutter ihm versicherte, ein reiner Muttersohn sei, «weil zu seiner Zeugung kein Mann nötig gewesen sei». Nach einem Unfall kam er zur Behandlung nach Scherblingen, erhielt von Augustin Feinlein Unterricht in Orgelspiel, Latein und Liturgie. Er ist nicht Insasse der Anstalt, sondern wandert, in Pfarrhäusern einkehrend, durch Oberschwaben, hospitiert aber immer wieder auch in Scherblingen. Und mit ihm kommen auch wir gleich zu Beginn des Romans nach Scherblingen und dürfen, geführt von dem Erzähler des Romans, der sich als enthusiastischen Klosterbeschreiber erweist, in dieses Refugium der Frömmigkeit und der kirchlichen Schönheit eintreten.

So stehen wir vor dem barocken Hauptgebäude des Klosters und bewundern mit Percy seine vollendeten Proportionen, seine Symmetrie und, vor allem, die mehrfach gestuften «Aufschwünge» des Mittel- und Portalbaus und der Eckpavillons. Von «Aufschwung» und «Aufschwüngen» ist in fünfzehn Zeilen sechsmal die Rede; Aufschwung ist es, was das Kloster verheißt: *sursum corda!* Aufschwung dürfen wir lesend buchstäblich erleben. Mit Percy steigen wir über die breite aus ebenfalls breiten und nicht zu hohen Stufen sich aufbauende Haupttreppe in den ersten Stock; aber eigentlich steigen wir nicht, sondern wir «schweben» über diese «Zeit lassenden Stufen» hinauf und kommen endgültig in eine höhere Sphäre. Wir gelangen

in einen Galerieflur, «ein Kunstwerk aus Licht und Stein», geschmückt mit den Porträts der Äbte und Reichsprälaten, die hier herrschten. Ihre Macht ist dahin; aber die Schönheit, mit der sie von den Malern ausgestattet wurden, hat sich erhalten und kündigt immer noch vom ehemaligen Glanz dieser klösterlichen Lebenswelt. An den Porträts vorbei geht es zur ehemaligen Prälatur, die jetzt dem Anstaltsleiter als privates «Arbeitszimmer» dient: Hier «betet» er, aus der Stereoanlage mit feierlicher Messmusik überströmt, an seinem Reliquienbuch. Das Ende einer von einer Frauenstimme dominierten Messe dürfen wir, mit Percy (bei einem zweiten Besuch) eintretend, mithören:

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 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.

Immer noch herrscht in diesem ehemaligen Kloster eine Atmosphäre wie in einem «Vorzimmer des Himmels», und so wundert man sich auch nicht mehr, dass der Prälaten-Nachfolger Augustin Feinlein und sein Zögling Percy Anton Schlugen geistliche Umgangsformen pflegen. Sie sprechen über dies und jenes, aber das Ende des Gesprächs, das von Einverständnis und Freundlichkeit bestimmt ist, nimmt rituelle Formen an:

Jeder sah im Gesicht des anderen das Lächeln, das er selber hatte, also sah jeder im Gesicht des anderen sich selbst. Beide verneigten sich gleichzeitig und ein bisschen parodistisch vor einander. Der Professor sagte: *Tu autem*. 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.

Der Roman bleibt natürlich nicht in dieser erhabenen, schönen und menschenfreundlichen Klosterwelt. Der etwas wunderliche Percy Anton Schlugen ist sozusagen der Verbindungsmann zu mehreren Geschichten, welche die typischen Illusionen und Enttäuschungen, Anstrengungen und Verfehlungen des Lebens in den letzten Jahrzehnten auf einfühlsame und manchmal drastische Weise vor Augen führen. Man lebt ja nicht in einer klösterlich befriedeten, sondern in einer extrem turbulenten Welt, in der Güte und Bösartigkeit eng beieinander wohnen. Percy Anton Schlugen wird zum

Apostel der Güte und der Liebe, aber als solcher wird er am Ende vom «Leader» einer prinzipiell hasserfüllten Biker-Gang auf einer Landstraße im Vorbeifahren durch einen «Genickschuss» hingerichtet.

Bevor es aber – nach fast fünfhundert Seiten – dazu kommt, handelt der Roman immer wieder auf eindringliche Weise von der Frage, was vom Glauben der Vorfahren heute noch gelten kann, was Glauben gegenüber Wissen bedeutet, zudem auf hinreißend schöne Weise von Liturgie und Kirchenmusik, Kirchenmalerei und Kirchenschimmer. Noch lieber als Anstaltsleiter wäre Augustin Feinlein hauptamtlicher Mesner in einer schummrigen Dorfkirche. Aber nun ist er eben Professor Feinlein und darf – wieder einmal – nach Rom reisen und die Kirche seines Namenspatrons, die Basilika Sant’ Agostion, besuchen, worüber er in seinem Traktat *Mein Jenseits* berichtet. Wie Karl von Kahn in *Angstblüte* sucht Feinlein dort regelmäßig ein Marienbild auf: die Madonna dei Pellegrini von Caravaggio. Er ist hingerissen von der Schönheit der Muttergottes und von der Innigkeit zwischen ihr und dem Jesuskind, aber auch bewegt von den «dunklen» oder eigentlich «dreckigen» Fußsohlen und den «von der Arbeit mitgenommenen Händen» eines bäuerlichen Pilgerpaares, das Caravaggio zu Füßen der Madonna knien und beten lässt. Widersprüchliche Empfindungen gehen durch das Herz des Betrachters; er verlässt die Kirche, und während er «so langsam wie möglich» die «basilikabreite Freitreppe» hinuntergeht, stellt sich in ihm ein beglückendes «Gesumm» ein:

Ich summete Maria durch ein’ Dornwald ging. Das konnte ich summen, ohne an einen Text zu denken. Nicht gleich, aber dann doch. Dann war es nur ein Gesumm. Gesumm, du bist mein Jenseits.

Dass das Lied zum textlosen Gesumm wird, sollte man nicht überhören. So sehr sich der Roman *Muttersohn* über Augustin Feinlein und Percy Anton Schlugen der Glaubenswelt nähert, ja in sie eintaucht – nichts bleibt eindeutig und unironisch bekenntnishaft. Die Lieder, Litaneien und liturgischen Formeln werden gleichsam von ihren positiven Kundgaben entleert. Sie stellen nur eine Art «Stimmung» her – die freilich die Voraussetzung für eine von allen einengenden Vorgaben befreite Hinwendung zur Welt des Glaubens und zur Vorstellung von Gott und Jenseits ist. Wie der Autor Martin Walser ist auch sein Augustin Feinlein ein konsequenter Erkenntniskritiker und Dialektiker, und als solcher sieht er sich in bester Tradition:

Warum glauben wir? Weil uns etwas fehlt. Ein Vorfahr von mir hat gesagt: Glauben heißt Berge besteigen, die es nicht gibt. [...] Gott. Ja? Gäbe es Gott, dann gäbe es das Wort nicht. Das Wort gibt es, weil es ihn nicht gibt. Ja? Si comprehendis, non est deus. Sagt mein Patron, der Sprachheilige Augustin.

Nicht anders verhält es sich bei Feinleins Schüler Percy Anton Schlugen. Wenn er in den Ruinen der Maria-Hilf-Kirche auf dem Welschenberg – in diesen «Ruinen der Zukunft», wie sein Großvater sagte – eine Marienandacht zelebriert und «Gegrübet seist du, Königin» singen lässt, dann vergisst auch er den Text und genießt er die «innige Inhaltslosigkeit» dieses Lieds. Entleerung ist auch bei ihm die Voraussetzung wahrer, ganz und gar unbestimmter Frömmigkeit. – In seinem vorläufig letzten Buch, dem tiefsinnigen und hyperdialektischen Lebensreflexions-«Roman» *Statt etwas oder Der letzte Rank* (2017) hat Walser all dies im vierzehnten Kapitel unter dem Satz «Jetzt fehlt noch Gott» auf knapp anderthalb Seiten zusammengefasst. Der Buchumschlag zeigt bezeichnenderweise einen goldenen Bilderrahmen, der jedoch kein Bild umfasst, sondern nur eine weiße Fläche: die weiße Wand, der sich der Schreibende gegenüber sieht, und die er mit seinen Reflexionen über die Motive und Ziele, Hoffnungen und Enttäuschungen seines Lebens immer wieder von neuem für ein paar knappe Seiten füllt. In dieser Leere stellt sich auch der Gedanke an Gott ein.

Das Lob der Leere heißt aber auch wieder nicht, dass das, was die Kirche mit ihren schönen Bauten, Bildnissen und Texten aller Art bedeutungslos wäre. Im Gegenteil. Einem Polizeibeamten erklärt Feinlein, was ihn an der «Himmelskönigin» mit ihrem «Lilienszepter» und an der Marienhymnik so fasziniert:

Es darf doch etwas schön sein. Oder? [...] Und ihr Leib, der den Urheber des Lebens geboren hat, sollte die Verwesung nicht schauen. Lauter solche Sätze gibt es. Mir sind sie angenehm. Glauben heißt die Welt so schön machen, wie sie nicht ist.

Dass die Welt nicht eben schön aussieht und die Kirche an diesem unschönen Aussehen verursachenden Anteil hat(te), weiß der Nachfahre der Reichsäbte sehr wohl und lässt es seinen Vertrauten Percy Anton Schlugen – und mit ihm den Leser – gleich beim ersten Besuch wissen. Wenn Percy in Feinleins Arbeits- oder Betzimmer eintritt, geht eben ein geistliches Chorwerk zu Ende:

Eine Bass-Stimme sang gerade: *Esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes*. Als das letzte Amen verklungen war, sagte der Professor: Das wurde hier gesungen: Die Bedürftigen überhäuft er mit Gütern, die Reichen kriegen nichts. Sooft er das höre, er fasse es nicht. Jubel, Innigkeit, Höhenschwung, also wenn Gott Ohren hat, muss er hin gewesen sein von dieser höchstmöglichen Musik. So haben sie sich in die Höhe musiziert, dass sie nicht haben hören müssen, wie draußen, rundherum, geschrien wurde. Vor vierhundertzweiundachtzig Jahren haben die Bauern diese Musik gehört. *Fecit potentiam in brachio suo, dispersit superbos mente cordis sui*. Ich habe einmal mitgezählt: Zwölf Mal nach einander lässt der Komponist singen, dass der Herrgott mit seinem Arm Gewalt ausübt und die Hochmütigen verjagt. Keine Zeile wird öfter gesungen als die. Und hat doch selber zu den Mächtigen

gehört, der Komponist [Nikolaus] Betscher, der auch ein Reichsprälat war, drüben in Rot an der Rot. Könnte es sein, Percy, dass jede Zeit gleich unempfindlich ist, unempfindlich durch Sensibilität, durch Kultur, durch Schönheit gegenüber dem, was sie anrichtet? Auf jeden Fall hat jede Zeit ihre eigene Musik, dass nicht gehört werden muss, wie geschrien wird.

Dennoch hält Augustin Feinlein daran fest, dass Glauben und Schönheit untrennbar zusammengehören. Denn Glauben ist für Feinlein auch jene «Verschönerung der Welt», die als Remedium gegen die Verzweiflung, die einen angesichts des tatsächlichen Zustands der Welt überkommen könnte, um der Güte und Liebe willen nötig ist. Glauben heißt auch an Schönheit glauben. «Das Jenseits muss schön sein. Sonst kannst Du es gleich vergessen.» Deswegen hat Martin Walser keine Mühe gescheut, das Hauptgebäude seines Klosters mit hinreißenden architektonischen Aufschwüngen, einer zum Schweben bringenden Treppe und einer von Licht und Farben erfüllten Gemäldegalerie auszustatten, und die Prälatur, dieses «Vorzimmer des Himmels», mit einem nicht enden wollenden Benedictus zu erfüllen. Seit Romantikertagen, genauer: seit Wilhelm Heinrich Wackenroder und Ludwig Tieck 1797 die *Herzensergießungen eines kunstliebhabenden Klosterbruders* vorgelegt haben, ist nicht mehr hingebungsvoller, inniger, schöner über die katholische Kirchenkunst geschrieben worden als in Martin Walsers *Muttersohn*. Allerdings kannten diese beiden – anders als Walser – noch nicht das Prinzip der «romantischen Ironie», das Friedrich Schlegel wenige Jahre später in den berühmten *Athenäums-Fragmenten* als «steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung» (Nr. 51) – beispielsweise als Glaubender – definierte.

BENEDIKT XVI. · JOSEPH RATZINGER ZUM NEUNZIGSTEN GEBURTSTAG

Stimmen

Sibylle Lewitscharoff, geb. 1954, Schriftstellerin · Berlin

Papst Benedikt XVI. hat mich auf Anhieb beeindruckt. Wiewohl man sich als Protestant in katholischen Angelegenheiten zurückhalten sollte, erlaube ich mir, in bezug auf diese hochmögende Person ein Lob freiherzig auszubringen. Mir hat die zurückhaltende Würde dieses Papstes imponiert. Kein Firlefanf, kein Kasperletheater. Kluge, scharfe Äuglein in einem einnehmenden Antlitz. Seine Schriften sind erstklassig. Nur sehr wenige Menschen verstehen sich darauf, komplexe Zusammenhänge verständlich zu formulieren, ohne dass die Vielgestaltigkeit des Stoffes darunter leidet. Benedikt XVI. ist ein erstklassiger Stilist. Wäre es nicht unangemessen in bezug auf einen Papst, würde ich jetzt ein Hütchen in die Luft werfen und in alle Winde rufen: Heilandzack, schreibt der Mann gut!

★

Arnold Stadler, geb. 1954, Schriftsteller · Rast bei Meßkirch

Es ist schön, Papst Benedikt zum neunzigsten Geburtstag gratulieren zu dürfen, multos ad Annos feliciter! Berühmt ist einer dann, wenn er gar nicht mehr alles bei aller Aufmerksamkeit aufnehmen kann, was über ihn in der Zeitung steht, und was in den Radios und Fernsehanstalten gesendet wird. Und was getwittert wird, wie das unschöne neue Wort heißt. Zu diesen wenigen Menschen auf der Welt gehört auch unser Papst emeritus Benedikt. Darauf reimt sich: das Licht der Welt erblickt. Das wird am 16. April Anno Domini 2017 zum 90. Mal so gewesen sein. An diesem Tag vollendet sich die neunzigste Umrundung der Sonne, das ist ein natürliches Datum, und auch schön. Ein 90. Geburtstag ist auch ein weltliches Datum. Was seither bei Papst Benedikt gewesen ist, hat, wenn wir auf die Agenda der Kalender und Jahre schauen, welthistorisches Format.

Das Georgianum in München ist ein erster theologischer Ort von Papst Benedikts Leben, wo auch ich, mit einer Zeitverschiebung von fünfundzwanzig Jahren, aber in den selben Räumen, und im Zentrum die wunderbare Kapelle mit dem romanischen Christus, eine Zeitlang gelebt und gelesen und studiert habe: wie so viele, auch ich. Aber nicht jeder wurde Papst. Es ist schön, heute auch dafür zu danken und Vergelt's Gott zu sagen.

Einmal sah ich ihn, den zukünftigen Papst, als Erzbischof, wie er da im Dom zu Freising mehrere meiner Kurskollegen zu Priestern weihte. Und dann auch immer wieder am Bildschirm, wie Papst Benedikt den Segen *Urbi et Orbi* spendete, der ja bei entsprechender Gesinnung und entsprechendem Tun auch zu Hause vor dem Fernsehapparat gültig ist, wie ich hörte. Wir leben heute in einer Welt, in der das Wort «vernünftig» regiert und die Welt ganz danach, entsprechend aussieht. Zu unserem Glück und Segen gibt es aber nach wie vor einen wie Papst Benedikt und seine Bücher. Auch sie sind dem Verstehen und dem Verstehenwollen zuliebe geschrieben.

Als Silja Walter, die große Lyrikerin aus der Schweiz, Schwester Maria Hedwig OSB vom Kloster Fahr am Stadtrand von Zürich, neunzig Jahre alt wurde, hat eine empfindsame Gesprächspartnerin sie im Schweizer Radio gefragt, wie sie denn, so alt, an diesem Tag denke und fühle. Da sagte sie: «Ich bin erwartungsvoll». Und ich hörte es. Erwartungsvoll: Was für ein schönes Wort, was für eine trostreiche Auskunft. Zumal Silja Walter von da gesprochen hat, daß der Glaube die schönste aller Tatsachen ist.



Krzysztof Penderecki, geb. 1933, Komponist · Krakau

Nachdem ich die Lukas-Passion komponiert hatte, wurde mir vorgeworfen, ich hätte die Avantgarde verraten, die ich anführte. Es war aber kein Verrat, sondern die Rückkehr zu den verschollenen Werten und der Versuch, das Bachsche Modell wieder aufzunehmen. Der große Johann Sebastian Bach, Komponist und Gelehrter, hinterließ das Zeugnis seiner Epoche. Sein innigster Wunsch war es, den Schöpfer durch die Mittel der Kunst zu preisen. Ich fühle mich geehrt, dass Eure Heiligkeit in meiner Passion nicht nur den Sinn des Leidens Christi, sondern auch die Tragödie des 20. Jahrhunderts wahrgenommen haben. Ich war immer bemüht, mit meiner Musik für die inneren Werte Zeugnis abzulegen.

In der Enzyklika *Deus caritas est* befassten Sie sich mit den unterschiedlichen Dimensionen der Liebe. Ich möchte hinzufügen, dass einer der berühmtesten polnischen Dichter des 19. Jahrhunderts, Cyprian Kamil Norwid, Schönheit als die Form der Liebe definierte. Ich würde den Gedanken etwas ändern, indem ich hinzufüge: die Form von Liebe und Schönheit ist

die so sehr von Ihnen geliebte Musik. Wie nahestehend sind mir Ihre Worte, wie gefährlich derjenige sei, der die Musik aus der Liturgie wegschaffen möchte. Sie ist es doch, die einem Erlebnis Sinn gibt, uns in die Welt der Schönheit einführt und das Sacrum aufschließt. Wie notwendig es ist, nach der Offenbarung der Schönheit zu suchen, betonte in seinem Brief an die Künstler auch der heilige Johannes Paul II.

Zu Ihrem 90. Geburtstag möchte ich Ihnen viel Gesundheit und Gottes Segen wünschen. Mögen Sie Zeit finden, Bach und Mozart zu spielen. Vielleicht auch Chopin?



Wolfgang Seifen, geb. 1956, Komponist und Organist · Berlin

Mein Dank an Papst em. Benedikt XVI. gilt in meiner Eigenschaft als Kirchenmusiker und Professor für Liturgisches Orgelspiel und Improvisation in besonderer Weise den vielen Äußerungen und Aufsätzen über die Feier der Liturgie und den hohen Anforderungen an die Kirchenmusik, wie diese in den Konzilstexten des II. Vatikanums beschrieben sind. Leider ist eine um sich greifende Banalität und Trivialität der Gottesdienstgestaltung und des Vollzugs der Eucharistie zu verzeichnen. Hierzu hat sich Papst Benedikt stets und mit der ihm eigenen hohen Kompetenz schriftlich und in zahlreichen Vorträgen geäußert. Diese wertvollen Kommentare waren und sind mir eine wichtige Wegweisung im Hinblick auf die Ausbildung von Kirchenmusikerinnen und -musikern und bilden gleichsam die Basis auch der innerlichen Ausrichtung auf den zukünftigen kirchenmusikalischen Dienst in den Gemeinden. Der hohe Kunstanpruch auch an die Kirchenmusik, so wie es das II. Vatikanische Konzil fordert, war in den Papstgottesdiensten immer spür- und erfahrbar.

Meine Bewunderung für Papst Benedikt erwächst aus der Tatsache, theologisch komplexe Zusammenhänge nicht nur kompetent, sondern auch mit «einfachen Worten» für jedermann verständlich zu machen. Seine Schriften und Bücher sind daher auch für die Gläubigen von großem und überreichem Wert und konnten sicherlich zahllose Menschen im Glauben stärken und somit die heilige Schrift erschließen. So wünsche ich Papst em. Benedikt XVI. zu seinem 90. Geburtstag weiter Gottes Segen und sage Dank für Auslegung der heiligen Schrift und deren Deutung für uns und unser tägliches Leben.



Christoph Kardinal Schönborn, geb. 1945 · Wien

1972/73 durfte ich für ein Jahr Gast in Professor Ratzingers Doktoran-

denkreis sein. Und seit er 1977 Erzbischof von München wurde, durfte ich gewissermaßen als Adoptierter an seinem inzwischen legendären Schülerkreis teilnehmen. Als Mitglied der Internationalen Theologenkommission konnte ich ihn von 1982 bis 1995 als deren souveränen Präsidenten erleben. Von 1995 bis 2005 konnte ich als Mitglied der Glaubenskongregation seine unvergleichliche Meisterschaft in der Leitung dieses wichtigsten Dikasteriums des Heiligen Stuhles kennen lernen.

Die für mich wichtigste und prägendste Zeit in diesen langen Jahren waren aber zweifellos die fünf Jahre (1987–1992) der intensiven Zusammenarbeit in der Erstellung des «Katechismus der Katholischen Kirche». Papst Johannes Paul II. hatte ihn 1986 zum Vorsitzenden der Kommission für die Erarbeitung eines Katechismus des II. Vatikanums bestellt. 1987 wurde ich zum Sekretär des Redaktionskomitees berufen.

Damit begann für mich eine Aufgabe, die ich nach wie vor als die größte, spannendste und schönste meines Lebens betrachte. Unter Kardinal Ratzingers Führung zu arbeiten, war ein Glück und ein Privileg. Er hatte den Rahmen für dieses mutige Projekt vorgegeben. Der Trienter Katechismus von 1566 gab mit seinen vier Teilen das Modell ab: Credo, Sakramente, zehn Gebote und Vater Unser. Auch die Darstellungsweise gab Kardinal Ratzinger vor: Die Schönheit, die Kohärenz, die Organizität der gesamten kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre sollte in diesem Kompendium aufleuchten. Keine Polemiken, keine theologischen Dispute, allein das, was die Kirche lehrt und lebt, sollte dargeboten werden. Kardinal Ratzinger sprach gelegentlich davon, dass er es als ein Wunder betrachtete, wie, unbeschadet massiver Kritik an der Idee eines solchen Katechismus und trotz aller Behauptungen, ein solches Werk sei in einer Zeit des kulturellen und theologischen Pluralismus unmöglich, der «Katechismus der Katholischen Kirche» in nur fünf Jahren Arbeit zustande kommen konnte. Ich betrachte es auch als ein Wunder der göttlichen Gnade. Ich sehe aber auch, wie sehr unser Jubilar Instrument dieses Wunders war. Viel gäbe es zu erzählen, Anekdotisches, Theologisches, Geistliches und ganz Praktisches aus der Geschichte der Redaktion dieses Glaubensbuches. Ich kann nur meine bleibende Dankbarkeit darüber ausdrücken, dass ich mitarbeiten durfte und unseren Jubilar als Meister, Glaubenslehrer und Freund in diesen unvergesslichen Jahren erleben konnte.



Federico Lombardi SJ, geb. 1942, ehem. Pressesprecher des Hl. Stuhls · Rom
Benedikt XVI. ist ein Sucher und Diener der Wahrheit und nicht des einfachen Kompromisses; ein mutiger Erbauer des Dialogs zwischen Glaube und Kultur in unserer Zeit – ohne Angst, mit Nachdruck auf die Risiken der

modernen Gesellschaft hinzuweisen, hierbei insbesondere auf das Risiko der Gesellschaften in Europa, ihre spirituellen Fundamente zu verlieren; er ist ein aufmerksamer und intelligenter Wächter des Glaubens der Kirche; demütig und loyal im Auf-sich-Nehmen der Folgen von Schuld und Begrenzungen der Menschen in der Kirche sowie in der Beharrlichkeit, die es braucht, um eine persönliche und institutionelle Reinigung und Umkehr zu beginnen; in der Beharrlichkeit, die es braucht, die jeweils eigene Verantwortung zu übernehmen und eine tief verwurzelte Kultur der Prävention zu schaffen. Er ist ein kluger, klarer und deutlicher Kommunikator von tiefen Gedanken und überzeugenden Erwägungen; Zeuge der transzendentalen Einheit zwischen dem Wahren und dem Schönen, der spirituellen und erhebenden Bedeutung von Musik und Kunst; Vorbild in der Unterscheidung vor Gott in der Erwägung der eigenen Kräfte im Verhältnis zur Verantwortung des übernommenen Dienstes, bis hin zum konkreten Amtsverzicht, einmalig bisher im Laufe der Jahrhunderte. In der Aufgabe der Leitung der universalen Kirche öffnete er dadurch für seine Nachfolger einen neuen Raum der Freiheit.

Persönlich habe ich es als Privileg betrachtet, für ihn da sein und ihm dienen zu können. Die Kirche und die Menschheit unserer Zeit schulden ihm Respekt und Dankbarkeit.



Christian Geyer-Hindemith, geb. 1960, F.A.Z. · Frankfurt am Main

Er hätte den Amtsverzicht nicht üben sollen. Er hätte stattdessen das Amt so führen können, dass es ihn persönlich entlastet. Warum sollte ein schriftstellerscher, seiner Gesundheit und persönlichen Neigungen Rechnung tragender Papst nicht Papst bleiben können, wenn er die Amtsgeschäfte effizient delegiert? Woher der Imperativ, der Papst habe fit zu sein, vollumfänglich, wie es in der Management-Literatur heißt?

Drei Überlegungen ex post für den Verbleib Joseph Ratzingers im Papstamt. Erstens: Joseph Ratzinger steht für den Ärgernis- und Torheit-Charakter des christlichen Glaubens. Als Papst verkörperte er weit über seine Kirche hinaus die biblische Differenz von «in der Welt sein» und «von der Welt sein». Er stand für die Reserve der Religion gegenüber einer rund laufenden Welt. Damit sicherte er die Unentbehrlichkeit der Gottesrede auch in funktionaler Hinsicht.

Zweitens: Indem er die Spannung dieses zwiespältigen Weltverhältnisses nicht auflöste, sondern akzentuierte, blieb das, was dieser Papst zu sagen hatte, intellektuell interessant, für Gläubige wie für Nicht-Gläubige. Man stieß auf Gründe, von denen man sich überzeugen lassen oder ihnen Gegengrün-

de entgegenhalten konnte. Die Vernunft, die Joseph Ratzinger immer schon als einen Markenkern des Christentums propagierte, schlug sich, wie strategisch der Vernunftnachweis im einzelnen auch geführt werden mochte, als Verpflichtung nieder, einen argumentativen Stil zu pflegen.

Drittens: Auf ein solches Pontifikat blieb man bezogen, ob als Freund oder Feind. Man sieht, was gemeint ist, wenn man auf das Papstamt nach Joseph Ratzinger schaut. Von seinem Projekt der «hermeneutischen Kontinuität» ist noch nicht einmal der Anspruch übrig geblieben. Die Weigerung, Tradition und Reform argumentativ zu vermitteln, riskiert jedoch, aus dem Christentum eine intellektuell belanglose Sache zu machen. Joseph Ratzingers Projekt einer «hermeneutischen Kontinuität» gab zumindest den Anspruch nicht auf, den Glauben mit Gründen nachvollziehbar zu machen. Wie weit er eingelöst wurde, steht auf einem anderen Blatt. Aber seit auf dem Stuhl Petri auf diesen Anspruch verzichtet wird, demonstrativ und mit scheinbar anti-autoritärer Freundlichkeit, setzt Rom keine Maßstäbe mehr. Man kann zur Tagesordnung übergehen.



Charles Taylor, geb. 1931, Philosoph · Montreal

I am happy to send my very best wishes to Joseph Ratzinger on his 90th birthday, and to express my gratitude to him for his work as a theologian. We Christians constantly have to recentre our lives towards the essential core of our faith, *agape*. And that is what Ratzinger has done, in his writings in general, and in his famous encyclical. We are all in his debt for this.

—

Ich freue mich, Joseph Ratzinger zum 90. Geburtstag meine allerbesten Glückwünsche zu senden und ihm meinen Dank für seine theologische Arbeit auszusprechen. Immer wieder neu müssen wir Christen unser Leben auf den wesentlichen Kern unseres Glaubens ausrichten: *agape*. Darauf hat Ratzinger in seinen Schriften und seiner berühmten Enzyklika hingewiesen. Dafür stehen wir alle in seiner Schuld.



Jean-Luc Marion, geb. 1946, Philosoph · Paris

Souvent, dans les institutions, l'autorité se dispense de rationalité, et la rationalité manque d'autorité. Même dans l'Eglise, des évêques peuvent s'imaginer ne pas avoir vraiment besoin d'arguments théologiques, et des théologiens peuvent prétendre que le savoir universitaire leur tient lieu du charisme d'enseignement. Joseph Ratzinger, tel que je l'ai connu depuis 1975, en particulier lors des réunions de la Revue catholique internationale

Communio, à Munich ou à Rome, a toujours validé son autorité institutionnelle par sa science théologique, parce qu'il éclairait toujours son immense érudition par le souci de confirmer la foi de ses frères. Cela reste son charisme propre: «annoncer le mustèrion du Christ» (Colossiens 4, 3) avec la seule exousia de son logos.

—

Innerhalb von Institutionen kommt es häufig vor, dass die Autorität glaubt, ohne Rationalität auskommen zu können, und die Rationalität wiederum der Autorität ermangelt. Selbst innerhalb der Kirche gibt es Bischöfe, die glauben, sie seien im Grunde nicht auf theologische Argumente angewiesen, und Theologen, die das ihnen fehlende Charisma der Lehre durch akademisches Fachwissen zu kompensieren versuchen. Bei Joseph Ratzinger, den ich seit 1975 insbesondere von den Treffen der *Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio* in München bzw. Rom her kenne, stützte sich die institutionelle Autorität stets auf profunde theologische Sachkenntnis; war doch seine immense Gelehrsamkeit stets von dem Anliegen beseelt, den Glauben seiner Brüder zu stärken. Darin besteht das ihm eigene Charisma: allein durch die Macht seines Wortes «das Geheimnis Christi zu verkünden» (Kol 4,3).

★

Julia Kristeva, geb. 1941, Philosophin · Paris

La rencontre d'Assise, le 27 octobre 2011. Intensité de son regard, fermeté et liberté de son discours... Benoît 16 parle après mon intervention au nom des invités non-croyants. Nous sommes pour lui des «personnes en recherche» qui, par «leur lutte intérieure» et «leur interrogation», «mettent en cause les adeptes de religions» et font «appel aux croyants», pour que personne ne se considère comme «propriétaire» de la vérité, mais que nous nous engageons «résolument pour la dignité de l'homme» et pour «servir ensemble la cause de la paix» (Discours à la Basilique Sainte-Marie-des-Anges).

Ce pape philosophe est convaincu des capacités de la culture européenne, il les porte en lui, il les interroge et il nous invite à les mettre en pratique. Tout au long de son œuvre et particulièrement durant les huit ans de sa papauté, Benoît 16 affirme sa conviction que l'Europe est capable de remonter «en deçà des Lumières», en «élargissant la raison» afin de l'«ouvrir» à la «raison de la foi»: seule voie possible pour le dialogue des cultures (Discours de Ratisbonne, le 12.9.2006).

A mon retour d'Assise, j'ai essayé d'approfondir ma réflexion sur le «cet incroyable besoin de croire»; et j'ai déplacé mon séminaire sur ce sujet, de l'Université Paris 7, à la Maison des adolescents (Hôpital Cochin, Paris), qui accueille aujourd'hui des jeunes en voie de radicalisation.

—

Das Treffen in Assisi am 27. Oktober 2011. Sein durchdringender Blick, die Bestimmtheit und Freimütigkeit seiner Rede... Nachdem ich im Namen der nichtgläubigen Teilnehmer gesprochen habe, ergreift Benedikt XVI. das Wort. Für ihn sind wir «Menschen auf der Suche», die durch «ihren inneren Kampf» und «ihre kritischen Einwände» die «Anhänger der Religionen in Frage stellen» und «den Gläubigen ins Gewissen reden», damit sich niemand im «Besitz» der Wahrheit wähnen kann, sondern wir vielmehr «entschlossen für die Würde des Menschen» eintreten und «gemeinsam der Sache des Friedens dienen» (Ansprache in der Basilika Santa Maria degli Angeli).

Dieser Philosophenpapst ist von den Fähigkeiten der europäischen Kultur überzeugt; er trägt sie in sich, befragt sie und fordert uns dazu auf, sie umzusetzen. Während seines ganzen Wirkens und insbesondere während der acht Jahre seines Pontifikats hat Benedikt XVI. sich stets zu seiner Überzeugung bekannt, dass Europa in der Lage ist, «hinter die Aufklärung zurückzugehen», indem es «sein Vernunftverständnis erweitert», um es auf die «Vernunft des Glaubens» hin zu «öffnen», die den einzig möglichen Weg für den Dialog zwischen den Kulturen darstellt (Regensburger Rede vom 12.9.2006).

Nach meiner Rückkehr aus Assisi habe ich versucht, über dieses «unglaubliche Bedürfnis zu glauben» in vertiefter Weise nachzudenken, und habe mein Seminar zu diesem Thema, das ursprünglich an der Universität Paris VII hätte stattfinden sollen, in die «Maison des adolescents» («Haus der Jugendlichen») am Pariser Hôpital Cochin verlegt. In dieser Institution werden heutzutage junge Menschen aufgenommen, die im Begriff sind, sich zu radikalieren.



Holm Tetens, geb. 1948, Philosoph · Berlin

Es gab Philosophen auf dem Kaiserthron. Es gibt Philosophen auch auf dem Stuhl Petri. Bevor er zum Papst gewählt wurde, war Joseph Ratzinger ein bedeutender Theologe, besser: ein auf- und anregender theologischer Denker. Das ist er auch als Papst Benedikt XVI. geblieben, sogar ein bemerkenswert radikaler Denker. Nur ein einziges beeindruckendes Beispiel: Wann hat man schon eine schonungslosere und konsequenter durchdachte Diagnose unserer Unfähigkeit zu hoffen gelesen als in Benedikts Enzyklika «Spe salvi». Dort heißt es vom «ewigen Leben», ja nichts weniger als eines der zentralen Hoffnungsworte im christlichen Glaubensbekenntnis: «Wir möchten irgendwie das Leben selbst, das eigentliche, das dann auch nicht vom Tod berührt wird; aber zugleich kennen wir das nicht, wonach es uns drängt. Wir können nicht aufhören, uns danach auszustrecken, und wissen doch, dass alles das, was wir erfahren oder realisieren können, dies nicht ist,

wonach wir verlangen. Dies Unbekannte ist die eigentliche «*Hoffnung*», die uns treibt, und ihr Unbekanntsein ist zugleich der Grund aller Verzweiflung wie aller positiven und aller zerstörerischen Anläufe auf die richtige Welt, den richtigen Menschen zu. Das Wort «*ewiges Leben*» versucht, diesem unbekannt Bekannten einen Namen zu geben. Es ist notwendigerweise ein irritierendes, ein ungenügendes Wort.»

Es fällt mir kein Philosoph ein, der direkter und schnörkelloser unsere strukturelle Blindheit bei der Frage nach dem, wie die Philosophen sagen, «*guten Leben*», die irritierende Inhaltsleerheit unserer Vorstellungen vom guten Leben benannt hätte. Man muss dieses sprachlose Ungenügen im Hoffen der Christen (und der Nichtchristen) so kompromisslos und furchtlos formulieren wie Benedikt, erst dann fällt es einem wie Schuppen von den Augen, warum es geradezu zwingend ist, dass uns der «*Geist aufs Beste vertritt*», da wir ja wirklich «*nicht wissen*», was wir erbitten und erhoffen sollen. Dieser Folgerung kann sich selbst ein Philosoph nur schwer entziehen.



Wolfgang Schüssel, geb. 1945, Bundeskanzler Österreichs 2000–2007 · Wien
Päpste sind große Vorbilder, Projektionsflächen für Erwartungen, Hoffnungen, Trost, Wegweisung, Warnung, Sinnstiftung. Für Benedikt XVI. trifft dies in einem noch größeren Ausmaß zu: Konzilstheologe, Autor zahlreicher Bücher und unzähliger Artikel, Leiter der Glaubenskongregation, enger Weggefährte Johannes Pauls II. Ab 2005 Papst und in einem ungewöhnlichen Akt der Selbstbescheidung 2013 zurückgetreten.

Ich habe Papst Benedikt einige Male persönlich erlebt und war immer tief beeindruckt von seiner Spiritualität und Gedankentiefe. Aufmerksam, neugierig, fokussiert, an großen Zusammenhängen interessiert. Bei einer Audienz vor der Übernahme des österreichischen EU-Ratsvorsitzes 2006 vergab er die Zeit – er wollte alles wissen über Europa, seine Probleme und Herausforderungen, die Erweiterung, den Dialog der Religionen.

Sehr spannend fand ich Papst Benedikts Sozialenzyklika «*Caritas in veritate*», in der der Heilige Vater einerseits die schreienden Ungerechtigkeiten in der Welt anprangert, andererseits aber auch das attraktive Gegenmodell einer verantworteten Sozialen Marktwirtschaft dem gegenüberstellt. Wir dürfen nicht Opfer, sondern können Gestalter der Globalisierung werden. Und beinahe prophetisch: die Migration sei ein soziales Problem epochaler Art, das weitblickende Politik und internationale Kooperation erfordere.

In eindrucksvoller Erinnerung bleibt mir der große Besuch Papst Benedikts im Dezember 2010 in Österreich, das er ja als bayrischer Nachbar bestens kennt und schätzt. In seiner Rede in der Hofburg nannte der Hei-

lige Vater ausdrücklich das «europäische Lebensmodell». Dieser spezifische «Way of Life» verbindet wirtschaftliche Effizienz mit sozialer Gerechtigkeit, politische Pluralität mit Toleranz, Liberalität, Offenheit und das Festhalten an Werten.

Und im Juli 2012 dirigierte Daniel Barenboim in Castel Gandolfo die 5. und 6. Symphonie Beethovens vor Papst Benedikt als aufmerksamem Zuhörer. Mit bewegenden Worten dankte er den israelischen, palästinensischen und anderen arabischen Musikern des East-West Divan Orchestra für ihre Botschaft des Friedens und der Versöhnung. Musik als Harmonie der Unterschiede, Beethoven als Interpret von Lebensweisen – Drama und Frieden, den Schicksalskampf und das Eintauchen ins Bukolische. Dieser Papst weiß, wovon er spricht und schreibt. Ein Weg-«Weiser», ein Vor- und Nachdenker. Ein Europäer und Weltbürger. Schön, dass es ihn gibt.



Hans Maier, geb. 1931, Politikwissenschaftler · München

Der Theologe Ratzinger formulierte von Anfang an mit großer Genauigkeit, aber auch mit leichter und sicherer Hand. Alles Angespante, Willentliche, Dezisionistische fehlte. Die Argumente wurden sorgfältig vorbereitet, entfaltet und verdichtet. Hinzukam ein natürlicher erzählerischer Fluß – am schönsten ausgebildet in der «Einführung in das Christentum»: die Sprache dieses Buches hat etwas donauländisch Strömendes, das die Leser in den Bann zieht.

Doch es gab von Anfang an auch den disputierenden, den streitbaren Theologen Ratzinger. Kritik, Polemik, in Maßen sogar Spott – das gehört zum Gesamtbild des Schriftstellers Joseph Ratzinger dazu. Gewiss, das polemische Temperament wird durch Rücksichten des Amtes in Schach gehalten – die Ironie, der kaustische Witz, der Sarkasmus verselbständigen sich bei Ratzinger kaum je in ähnlicher Weise wie bei Henri de Lubac oder gar bei Hans Urs von Balthasar (oder, in anderer Weise, bei Karl Barth). Aber vorhanden ist der reizbare Witz durchaus.

Dunkelheiten wird man bei Ratzinger kaum finden. Auch auf die bei deutschen Gelehrten manchmal üblichen hieroglyphischen Beimischungen verzichtet er. Dafür verbreiten seine besten Sätze Helle und Durchsichtigkeit. Er hält es mit den Franzosen (die seinen literarischen Habitus beeinflusst haben!) Hier gilt: Wenn dem Leser etwas dunkel bleibt, dann hat der Autor sein Werk nur halb getan. Klarheit hat Vorrang vor – echter oder vermeintlicher – «Tiefe». In Paul Valéry's «Mon Faust» heißt der Teufel ironisch «der Vertiefer»!

Ludger Schwienhorst-Schönberger, geb. 1957, Bibelwissenschaftler · Wien

Bei Benedikt XVI. berührt mich immer wieder eine faszinierende Spannung zwischen der Klarheit und Stringenz eines argumentativ voranschreitenden Denkens und einem plötzlichen Innehalten vor dem, was da erschlossen und verstanden werden soll. Die Theologie steht immer in der Gefahr, dass sie das, was sie mit Hilfe ihrer Worte erschließen will und auch erschließen soll, mit eben diesen ihren Worten verdeckt. Dieser Gefahr erliegen progressive und konservative Gemüter in gleicher Weise. Es bedarf der Übung eines inneren Gewahrseins, diese Gefahr zu erkennen, und einer noch größeren Übung, ihr zu entkommen. Das spirituelle Verständnis der Heiligen Schrift, so schreibt Thomas Merton, «erwirbt man sich, indem man die Heilige Schrift im Schweigen der Nacht und in der Einsamkeit meditiert». Benedikt XVI. scheint dies ein Leben lang getan zu haben. Ihm ist gelungen, was der große jüdische Philosoph Maimonides beschreibt und was Meister Eckhart als das Modell einer wahrhaft gelungenen Schriftauslegung preist: «Die Wahrheit der Schrift ist wie ein goldener Apfel, der von silbernem Netzwerk in durchbrochener Arbeit übersponnen ist. Erblickt man ihn von weitem oder sieht ihn jemand ohne Verstand an, so meint er, er sei nur Silber. Betrachtet ihn aber jemand, der ein scharfes Auge hat, so wird sich ihm enthüllen, was drinnen verborgen ist, und er wird erkennen, dass es Gold ist». Dieses Gold hat uns Benedikt XVI. gezeigt. Er gehört zu jenen Lichtern, die uns nach einem Wort der heiligen Caterina von Siena der Herr immer wieder sendet, «damit sie die Blinden und das schwerfällige Verstehen erleuchten». Dem Jubilar sei dafür von Herzen gedankt.

★

Hansjürgen Verweyen, geb. 1936, Theologe · Freiburg im Breisgau

Joseph Ratzinger hat immer wieder betont, daß 1959, mit seiner Lehrtätigkeit in Bonn, ein neuer Lebensabschnitt für ihn begann. Das ist schon seinen Erinnerungen aus dem Jahre 1998 zu entnehmen. Aber noch 2005, anlässlich des XX. Weltjugendtags in Köln, spricht der jetzt zum Papst gewordene Theologe in einem Grußwort von jener Zeit als den «unvergessene[n] Jahre[n] des Aufbruchs, der Jugend, der Hoffnung vor dem Konzil». In den Diskussionen seiner Bonner Seminare habe ich ihn mit dem ganzen Temperament eines jungen Studenten attackiert – und seine Offenheit dafür leider erst später als durchaus nicht selbstverständlich für einen «ordentlichen Professor» erkannt. Am 24. Februar 2007 schrieb er mir zu meinem Buch über «Die Entwicklung seines Denkens»: «Ich finde es gut, daß Sie das Ganze in der Form eines kritischen Gesprächs gestaltet haben.» Für diese Kontinuität in der Freundschaft, mit der mich mein Lehrer beschenkt hat, bin ich von Herzen dankbar.

Dank seiner Vermittlung konnte ich vor nun 50 Jahren als Assistant Professor (und «Laientheologe»!) meine Lehrtätigkeit an der University of Notre Dame beginnen. Dort habe ich das Zentrum seiner Theologie, das «Sein-für» Jesu Christi, als «being-for» weiterzugeben versucht. Schon in einem Vortrag von 1967 hatte er, das Abendmahlswort «Dies ist mein Leib, der für euch gegebene» kommentierend, unterstrichen, daß dieses «für euch» den Kern der Wirklichkeit Jesu, seine ganze Existenz näher präzisiert. Noch in einem auf dem Eucharistischen Kongreß des Bistums Benevent gehaltenen Vortrag von 2002 betonte er, daß der Herr nicht einfach sagt: «Dies ist mein Leib» (wie es noch in der Form des Römischen Meßkanons von 1962 heißt), sondern: «Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird». Durch den Akt der Hingebung wird er sozusagen selbst in eine Gabe verwandelt. Hier liegt auch heute noch das, was mich am meisten mit Joseph Ratzinger verbindet.



Ulrich Wilckens, geb. 1928, Bischof emeritus der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche · Lübeck

Die Theologie des papa emeritus Benedikt XVI. ist elementar bestimmt durch das Zusammenwirken der Trias:

- das Kreuz Jesu Christi, des menschengewordenen Sohnes Gottes als Opfer für die Sünden aller Menschen;
- die Liebe Gottes, die in der Passion Jesu Christi und in der Auferweckung des Gekreuzigten ihre Vollendung gefunden hat;
- der Heilige Geist, der Gott den Vater und den Sohn eint und zugleich den glaubenden Christen als Kindern Gottes am Heilsgeschehen der Liebe Gottes teilgibt und sie so mit Gott und untereinander eint.

Diese Gotteskindschaft wird im Leben der Glaubenden konkret im sakramentalen Wunder der eucharistischen Mahlfeier. Darin wird das letzte Mahl Jesu mit seinen zwölf apostolischen Jüngern durch das Wirken des Heiligen Geistes so gegenwärtig, dass alle feiernden Gemeinden der ganzen Welt eins werden als Glieder des einen Leibes Christi. In diesem Sinn ist die Kirche wesentlich eucharistische Gemeinschaft, die in der Liebe Gottes in Christus als *una sancta catholica et apostolica* lebt.

Ich weiß mich in diesem Glauben, in dem wir Sonntag für Sonntag in der Feier der Eucharistie die Wunderwirklichkeit des drei-einen Gottes dankbar erfahren, mit Ihnen, lieber Bruder Benedikt, zutiefst verbunden und grüße Sie am Festtag Ihres 90. Geburtstages mit dem biblischen Gruß: «Der Friede Christi sei mit dir!»

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

THOMAS HÜRLIMANN

c/o S. Fischer Verlag, Hedderichstraße 114, D-60596 Frankfurt. GND: 11919967X.

HELMUTH KIESEL

Universität Heidelberg – Deutsches Seminar, Hauptstr. 207-209, D-69117 Heidelberg (helmuth.kiesel@gs.uni-heidelberg.de). GND: 12006099X.

BENJAMIN LEVEN

Herder Korrespondenz, Schiffbauerdamm 40/4315, D-10117 Berlin (leven@herder.de). GND: 103000711X.

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

BRITTA MÜHL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (britta.muehl@univie.ac.at). GND: 1033343722.

MARTIN RHONHEIMER

Petersplatz 6, A-1010 Wien (rhonheimer@pusc.it). GND: 123230322.

MANFRED SPIEKER

Südstr. 8, 49124 Georgsmarienhütte (mspieker@Uni-Osnabrueck.de). GND: 122543297.

KLAUS VON STOSCH

Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für Katholische Theologie, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn (klaus.von.stosch@uni-paderborn.de). GND: 123289920.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (Jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.

UWE JUSTUS WENZEL

Neue Zürcher Zeitung AG, Postfach 8021, Zürich. GND: 120678128.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Tradition

- Robert Vorholt Erinnern – Erzählen – Danken.
Die lebendige Tradition des Herrenmahles
- Bernhard Körner Zwischen Archiv und Lebensprozess.
Die Entwicklung des Traditions-Begriffs
- Peter Henrici M. Blondels «Geschichte und Dogma» neu gelesen
- Julia Knop Hermeneutik der Reform – Reform der Hermeneutik.
Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher
Überlieferung
- Michael Böhnke Traditionsbildung als epikletisches Geschehen
- Alfred Bodenheimer Josefs Mumie, Josias' Buch.
Gewähr und Gefahr jüdischer Traditionsideologie
- Hans-Rüdiger Schwab Aneignung von Tradition in der deutschsprachigen
Gegenwartsliteratur am Beispiel von Botho Strauß

Perspektiven

- Johannes Hoff Rückkehr zur Realität im post-faktischen Zeitalter
- Jörg Splett Gedanken zu Zeit und Glück
- Rüdiger Görner «da die Christbäume in Flammen aufgingen».
Religiöse Spuren im Spätwerk Friederike Mayröckers

TRADITION

Editorial

Ohne Überlieferung gäbe es weder Christen noch ein Christentum. Der Christ lebt vom Weiterhören und Weitersagen des Wortes, mit dem Gott den ersten Tag in diese Welt gesetzt (Gen 1), mit dem Er sich in die Geschichte dieser Welt hineingesagt und ausgesagt hat, durch das Er sich unter den Menschen hörbar und erzählbar gemacht hat. Das Christentum gründet in der Überlieferung des einen, ein für allemal von Gott in diese Welt gesagten Wortes, das Mensch wurde und sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen hat (Joh 1,1–14). Christentum ist Überlieferung (*traditio*) dieses fleischgewordenen Wortes, Jesus Christus, der ausgeliefert und verraten wurde (*traditur*) und sich hingab (*tradidit*) in den Kreuzestod. Seine *traditio* geschieht für uns und für alle, wenn Christen Eucharistie feiern und so den Tod und die Auferstehung Jesu Christi verkünden.

Aber wie soll man sprechen von Ihm, diesem menschlich unaussagbaren Wort Gottes? Welche Worte, welche Erzählungen erfassen dieses Wort des Höchsten, durch das alles wurde, was geworden ist? Jedes Menschenwort, das Gottes Wort nachzusprechen und weiterzuerzählen versuchte, bemächtigte sich seiner. In jeder Übermittlung des Wortes lauert der Verrat, der durch Missverstehen und falsche Beschriftung geschieht. Johannes Evangelist und Judas Iskariot tradierten je auf ihre Weise den Menschensohn. Es ist unausweichlich: Jeder *traduttore* kann zum *traditore* werden. Und doch: Wie anders geht Gottes eines Wort durch die Menschengeschichte als durch die vielen Menschenworte derer, die es bezeugen (*Dei Verbum* 12)? Wie anders bleibt Jesus Christus in der Zeit gegenwärtig als durch die Erzählungen und Traditionen derer, denen er Heil und Leben bedeutet? Wie anders ist Glaube lebendig als durch die je neue Aneignung der apostolischen Überlieferung in den vielen Gestalten des Christlichen?

Die Geschichte des Christentums ist eine Geschichte von Überlieferungen. Wer es verstehen will, muss Traditionshermeneutik betreiben und sich mit den vielfältigen Lesarten, Übersetzungen und Inkulturationsvorgängen beschäftigen, in denen das Evangelium Jesu Geschichte, nämlich Lebensgeschichten und Kirchengeschichte, geschrieben hat. Das vorliegende Heft nimmt besonders die Frage der Identität der Überlieferung Jesu Christi in der Vielfalt und Entwicklung ihrer kirchlichen Zeugnisse und

Erzählweisen in den Blick. *Robert Vorholt* macht den Anfang und erläutert Jesu Überlieferung im Abendmahlsaal an die Jünger vor seiner Auslieferung an den römischen Statthalter, die die Evangelien wiederum in vierfacher Lesart tradieren. Er erläutert den semantischen Horizont, die Gestalt und die Kriterien dieser Urüberlieferung: Gebet und Gabe, Segen und Lob, Leib und Blut bedeuten und begründen die Zukunft des Reiches Gottes und ihr Anbrechen in der Gegenwart. *Bernhard Körner* beschreibt die wechselvolle Geschichte des katholischen Traditionsverständnisses samt der einschlägigen Debatten und Herausforderungen, etwa der Frage nach dem Zueinander von Tradition und Sukzession, Schrift und Tradition, *traditio* und *traditiones*, und zeigt: Kirchliche Überlieferung ist ein dynamischer, mehrdimensionaler, nicht auf Texte oder einzelne Instanzen reduzierbarer, vielmehr nach vorn offener kirchlicher Prozess der Aneignung und Interpretation der göttlichen Wahrheit. *Peter Henrici* erinnert dazu an Maurice Blondels Überlegungen, die dieser in Auseinandersetzung mit traditionalistischen und historizistischen Strömungen seiner Zeit angestellt hatte. Wahre Überlieferung konserviere Gottes Offenbarung nicht, indem sie festschreibe, was sich begrifflich festhalten lässt, sondern indem sie ihrer lebendigen kirchlichen Wirklichkeit Raum gebe. *Julia Knop* fragt am Beispiel kontroverser Erneuerungen kirchlicher Lehre seit dem II. Vatikanum nach einer Hermeneutik, die solchen eben nicht linear verlaufenden Entwicklungen entspricht und der Geschichtlichkeit der Überlieferung Rechnung trägt. *Michael Böhnke* erinnert an die pneumatologische Dimension christlicher Tradition: nicht eine anachronistische Redoktrinalisierung der Überlieferung, sondern eine dem Anspruch des apostolischen Ursprungs gemäße Antwort der Gläubigen eröffne Glaubensgewissheit und dies wiederum nicht anders denn als personale, zeitliche, sprachliche und pluriforme Praxis des Glaubens in Hoffnung und Liebe. *Alfred Bodenheimer* erläutert Spezifika jüdischer Traditionskultur, die durch Generationen übergreifende Überlieferungen göttlicher Verheißungen Identität stiftet, Gegenwart und Geschichte zu deuten verhilft, sogar dann, wenn solche Überlieferung nur mehr spurenhaf und verhalten menschliche Erinnerung überdauert. *Hans-Rüdiger Schwab* weitet die Thematik ins Literarische, indem er den Leser durch das Œuvre eines der größten Literaten der Gegenwart, Botho Strauß, führt, der «Anamnesis, nichts sonst», zur «Kunst und [...] Pflicht [...] der Dichter» erklärt. Der Dichter selbst ist es – nicht erst seine Worte –, der zur Überlieferung wird und Gegenwart auf ihren Ursprung und ihr Ziel hin transzendiert.

Julia Knop

ROBERT VORHOLT · LUZERN

ERINNERN – ERZÄHLEN – DANKEN

Die lebendige Tradition des Herrenmahles

Die Anamnese des Canon Romanus, die dem Einsetzungsbericht folgt, besticht durch ihre gediegene Erhabenheit. In deutscher Übersetzung lautet sie: «Darum, gütiger Vater, feiern wir, deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir, dem erhabenen Gott, die reine, heilige und makellose Opfergabe dar: das Brot des Lebens und den Kelch des ewigen Heiles». Das eucharistische Gedenken der Kirche begleitet sie auf ihrem Weg durch die Zeit.

Wenn es – im Unterschied zur metahistorischen Pflege eines Mythos – die Vergewenwärtigung dessen ist, was *einmal* war und immer ist, sind die verschiedenen Dimensionen dieser Memoria bedeutsam für ein selbstvergewisserndes Verstehen der Ekklesia auf dem Gipfel und Höhepunkt ihres Tuns. Das Lukasevangelium hält – im Anschluss an Paulus (1Kor 11,25f) – fest, dass Jesus gesagt hat: «Tut dies zu meinem Gedächtnis» (Lk 22,19). Wann immer und wo immer sich die christliche Glaubensgemeinschaft fortan zur Feier der Eucharistie versammelt, realisiert sich dieses Gedenken – und zwar so, dass erzählt wird, was Jesus gesagt und getan hat. Durch die Feier wird eine andere Form von Vergewenwärtigung als durch das reine Lesen der biblischen Überlieferung ermöglicht – jene nämlich, die Jesus selbst geschaffen hat. Wäre sie ohne die Evangelien als Erzählungen in Vergessenheit geraten? Vielleicht, wenn Jesus nur einen Ritus gestiftet hätte, der schlicht und ergreifend nach der Art eines Totengedenkens absolviert würde. Aber dadurch, dass sein Abendmahl Teil der umfassenden Evangelien ist – und auch Paulus auf eine Erzählüberlieferung anzuspielen scheint – kann das Ereignis als Grund der Erzählung festgehalten werden, und zugleich lassen

ROBERT VORHOLT, geb. 1970, Priesterweihe 1999, seit 2013 Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Luzern.

sich die Bedeutungshorizonte öffnen, in denen Jesus selbst sich bewegt hat und die er in seinem Abendmahl zusammengeführt hat: Gebet und Gabe, Segen und Lob, Leib und Blut, er selbst und seine Jünger, die Zukunft des Reiches Gottes und ihr Anbrechen in der Gegenwart.

1. Das Zeichen des Abschiedsmahles Jesu

Dass Jesus am Vorabend seines gewaltsamen Todes mit den Jüngern ein Festmahl hielt, zählt zu den historischen Daten der Passionsüberlieferung. Dafür spricht insbesondere das hohe Alter der Überlieferung und ihre vielfache Bezeugung.¹ Umstritten ist, ob es sich tatsächlich – wie die Synoptiker betonen – um ein Paschamahl handelte (vgl. Mk 14,22–25 parr.), oder ob es ein Abschiedsmahl war, gehalten unter dem Eindruck der bevorstehenden Festnahme Jesu (vgl. Joh 13,1–20). Diese leichte chronologische Unschärfe stellt für sich genommen eher einen weiteren Hinweis dar, dass die neutestamentlichen Narrationen vom «Letzten Abendmahl» nicht erst zur Begründung der frühchristlichen Herrenmahls-Praxis kreiert wurden. Vielmehr dürfte es so sein, dass sich die frühkirchliche Eucharistiefeier aus der Erinnerung an jenes Mahl entwickelte, das Jesus «in der Nacht, in der er verraten wurde» (1Kor 11,23), feierte.²

Die eine Tradition und die vielen Überlieferungen

Die entsprechende neutestamentliche Berichterstattung ist vielfältig, aber im Detail nicht einheitlich. Ausgerechnet die überlieferten Einsetzungs- oder Deuteworte Jesu über Brot und Wein lassen sich kaum zur Deckung bringen. Es gibt, wenn man davon absieht, dass vielleicht Joh 6,51c ein eucharistisch-liturgisches Brotwort und Hebr 9,20 ein entsprechendes Kelchwort einspielen³, vier einschlägige Belegstellen zu dieser Abendmahlstradition. Drei Hinweise finden sich in den synoptischen Passionserzählungen, der vierte im elften Kapitel des Ersten Korintherbriefes (1Kor 11,23–25). Der Vergleich ergibt, dass einerseits Paulus und Lukas (1Kor 11,23ff; Lk 22,19f), andererseits Markus und Matthäus (Mk 14,22ff; Mt 26,26ff) im Wortlaut nahe beieinander liegen: Nach Mk 14,24 und Mt 26,28 ist Jesus «für die vielen» gestorben. 1Kor 11,24 und Lk 22,19f lassen die Mahlteilnehmer direkt angesprochen sein: «Das ist mein Leib für euch» bzw. «Das ist mein Leib, der für Euch hingegeben wird». Das Becherwort bei Markus und Matthäus beinhaltet mit Bezug auf das Bundesopfer am Sinai (Ex 24,8) das «Blut des Bundes, vergossen für viele» (Mk 14,24; Mt 26,28); Paulus und Lukas lassen Jesus hingegen im Licht der Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31ff) vom «neuen Bund in meinem Blut» sprechen (1Kor 11,25;

Lk 22,20). Den Stiftungsbefehl «Tut dies zu meinem Gedächtnis!» überliefern nur Paulus (zweimal: 1Kor 11,24f) und Lukas (einmal: Lk 22,19). Die Verheißung erneuten Trinkens von der Frucht des Weinstocks im Reich Gottes (Mk 14,25) scheint in 1Kor 11,26 nur anzuklingen. Deutlich eigene Akzente setzt Lukas, der das Pascha-Motiv mit einer verborgenen Prophetie des Todes und der Auferweckung Jesu verbindet (Lk 22,14–18).

All diese Unterschiede und Akzentverschiebungen sind nicht einfach dem Zufall geschuldet. Sie sind Ausdruck gezielter Interpretation der neutestamentlichen Autoren und erklären sich vor dem Hintergrund ihrer Intention. Es gibt keine Überlieferung ohne Selektion, Konzentration und Stilisierung. Und es gibt keine historisch-theologische Vergewisserung ohne den Neuentwurf von Deutehorizonten. Die lukanisch-paulinische Version ist deutlich auf die Eucharistiefeyer der Urgemeinde abgestimmt und hebt das Abendmahl Jesu als Stiftungsereignis der frühchristlichen Herrenmahlfeier hervor; die markinisch-matthäische Variante schärft die Erinnerung an die Bundestreue Gottes, die sich in Jesu Proexistenz zugunsten der Menschen erweist und sich in seinem Brot- und Becherwort ausspricht. Bei aller Unterschiedlichkeit gibt es aber eine Übereinstimmung der Traditionen im Wesentlichen: Jesus hat tatsächlich ein letztes Abendmahl mit den Zwölfen gefeiert; er hat gesegnet und Gott gedankt; er hat Brot gebrochen und verteilt und auf seinen Leib bezogen und damit den Ereignissen der bevorstehenden Passion den Anschein des Schicksalhaften genommen; er hat seinen Becher den Jüngern gereicht und ihn auf sein Blut und die Stiftung des eschatologischen Gottesbundes bezogen; er hat die Hoffnung auf die jeden Widerstand überwindende Herrschaft Gottes unüberbietbar begründet und seinen Tod als letzte Konsequenz des entschiedenen Heilswillens Gottes verstehbar werden lassen.⁴

Gaben von Brot und Wein

Im Zentrum der Mahlfeier Jesu zu Beginn seiner Passion stand die sogenannte «eucharistische Doppelhandlung», nämlich das gedeutete Brechen des Brotes wie das gedeutete Reichen des Kelches. Beide Gesten erklären sich aus jüdischer Tradition: Beim Gastmahl nahm zu Beginn des eigentlichen Hauptmahles der Hausvater Brot, sprach einen Lobspruch, den alle Mahlteilnehmer mit «Amen» beantworten. Danach brach er für jeden ein Stück Brot ab und teilte aus. Gegen Ende des Mahles nahm der Hausvater einen ihm kredenzten Weinbecher, hob ihn leicht über dem Tisch und sprach das Tisch-Dankgebet, das wiederum alle mit «Amen» bestätigen. Diese Birkat Hamazon ist ein Segenstext, der als eine der ältesten liturgischen Formen und als früheste Benediktion mit formaler Struktur gilt.⁵ Für die Zeit Jesu werden drei Berakot unterschieden: Die erste Beraka bezieht

sich auf Gott als den Ernährer aller Geschöpfe; die zweite enthält einen Dank für die Gabe des Landes, des Bundes und der Tora; die dritte besteht aus einer Bitte um die Erbauung Jerusalems und einem eschatologischen Ausblick auf das Ende der Zeit.⁶ Dass die urchristliche Becherhandlung tatsächlich in diesem jüdischen Brauch wurzelt, den Jesus vollzieht, belegt die Tatsache, dass das urchristliche Eucharistiegebet form- und traditionsge-schichtlich in der jüdischen Beraka über den dritten Becher wurzelt.⁷ Nach üblicher Sitte trank der Hausvater am Ende des Segensgebetes aus seinem Becher, was den Mahlteilnehmern zum Zeichen diente, ihrerseits aus ihren Bechern zu trinken. Jesus weicht davon ab und reicht stattdessen seinen eigenen Becher umher, damit die Jünger nicht aus ihrem, sondern – se-gensvermittelnd⁸ – aus seinem Becher trinken. Die liturgische Konvention sprengend fügt er dem Dank zudem Worte hinzu, die auf sein bevorstehen-des Geschick und die Vollendung der Basileia hindeuten.

Hinsichtlich der Frage, ob dieses Festmahl Jesu ein Paschamahl war, gibt es innerhalb der exegetischen Forschung bislang keinen Konsens. Das über-einstimmende Votum der Synoptiker (Mk 14, 12.14.16; Mt 26, 17–19; Lk 22, 7–13.15) lässt sich aber gegen verschiedene – wohl auch durch Joh 13, 1 und 19, 31 begründete – historische Zweifel absichern, indem man den Rahmen des Abschiedsmahles Jesu gewichtet⁹: Jesus begeht es in der Hei-ligen Stadt und nicht an anderer Stelle, die möglicherweise ein sicherer Ort gewesen wäre (den Jesus sehr wohl zu nutzen verstand). Es war aber Vorschrift, das Paschalamme innerhalb der Stadtmauern Jerusalems zu essen. Nach 1Kor 11, 23 und Mk 14, 17 hielt Jesus mit den Seinen «in der Nacht» Mahl. Das Paschamahl war von Anbeginn eine Nachtmahlzeit und durfte nur des Nachts gefeiert werden. Schließlich weisen auch das Vorkomm-nis eines Brot- und das Kelchwortes in Richtung Paschamahl. Die formale Analogie zwischen den Deute-Worten des jüdischen Pascha und des Ab-schiedsmahles Jesu lässt sich am ehesten mit dem gemeinsamen Rahmen des jüdischen Paschafestes erklären.¹⁰ Neu ist, dass Jesus nicht die spezifischen Elemente des Paschamahles (Lamm, Kräuter etc.) deutet, sondern Brot und Wein, die zu jedem Gastmahl gehören. Dies erklärt sich durch die prophe-tische Zeichenhandlung, die Jesus über den Pascharitus hinaus vornimmt: Die Jünger erhalten Anteil an der Lebenshingabe Jesu. Zum Wesen einer Zeichenhandlung gehören das reale Ereigniswerden und die Deutung der zum Zeichen genutzten Elemente. Entscheidend für das prophetische Zei-chen der eucharistischen Doppelhandlung ist die Korrespondenz von Geste und Deute-Wort. Ohne Worte bliebe der Brotgestus fromme Konvention, der Bechergestus höfliches Ritual. Ohne Gesten blieben die Worte inhalts-leer.¹¹ Beides legt sich wechselweise aus; und beides lädt sich gegenseitig auf.

Brot und Wein sind Gaben des Schöpfers.¹² Brot ist ein elementares Le-bensmittel, Wein symbolisiert die Lebensfreude. Ps 104, 14f bringt das alles

zusammen. Nach Gen 14,18 sind Brot und Wein Gaben Melchisedeks und Zeichen des Segens für Abram. Die frühjüdische Novelle «Joseph und Ase-neth» entwickelt im Hinblick auf Brot und Wein die Metapher vom «Brot des Lebens» und vom «Becher der Unsterblichkeit». Im Spiegel dieser alttestamentlichen und frühjüdischen Symbolik erklärt sich das Vorhandensein von Brot und Wein als Elemente des Abschiedsmahles Jesu.

Leib und Blut des Bundes

Jesus ist Geber und Gabe zugleich: Dass er das Leben in Fülle gibt, symbolisieren Brot und Wein. Dass die Gaben den Geber selbst als Gabe auf-scheinen lassen, bewirken seine Worte: Sie kennzeichnen die Gaben, weil sie zum Ausdruck bringen, was die Gabe Jesu ist; sie werden aber auch selbst zur Gabe, weil sie Brot und Wein als das aufgehen lassen, was sie nach Jesu Wille sind.¹³

Der aller Tradition zugrunde liegende Kernbestand des jesuanischen Brotwortes lautet: «Dies ist mein Leib». Jesus ist an einer bildhaften Veranschaulichung seines Geschicks gelegen, um dessen soteriologische Bedeutung aufzuzeigen.¹⁴ Es geht aber nicht um Didaktik, es geht um mehr: Der «Leib» ist Jesus selbst, nicht nur ein Teil von ihm. In der Gabe des Brotes ist grundlegend angezeigt, wie dieser Jesus als er selbst ist: Er ist das Leben in Fülle, das Gott den Menschen erschließt. Insofern ist das, was spätere theologische Reflexion «Realpräsenz» im eucharistischen Brot nennt, bereits hier der Sache nach angelegt.¹⁵ Das Brechen des Brotes ist Zeichen der Gebrochenheit des Gekreuzigten. So wird das Teilen des Brotes zum Symbol seines heilschaffenden Sterbens für die vielen. Aber dieses Wort ist nicht in erster Linie ein Wort über das Brot, sondern ein Wort an die Jünger. Sie sollen nehmen und essen. Das Entscheidende ist nicht «Jesus und das Brot», sondern «Jesus und die Jünger». Jesu Existenz will verteilt und von den Menschen angenommen werden. Es handelt sich bei diesem Nehmen und Essen darum, dass die Jünger Jesu auf die Bedeutung seines Todes und seines letzten Mahles, das Ausdruck seiner Proexistenz ist, eingehen und dem entsprechen, was Jesu Mahlgemeinschaft mit ihnen besagt.¹⁶

Die Kelchhandlung verstärkt den Sinn der Brothandlung. Die markinisch-matthäische Variante beinhaltet sogar eine Parallele des Brotwortes: «Dies ist mein Blut des Bundes, vergossen für viele» (Mk 14,24; Mt 26,28). Wie der «Leib» ist auch das «Blut» ganzheitlich zu verstehen. Die Parallele zum Brot-Wort ergibt sich aus der Art und Weise, in der Jesus sich selbst zur Sprache bringt: Er ist derjenige, der sein Leben verliert, um die vielen zu retten; Er ist derjenige, dessen Blut das Leben für viele bedeutet. Paulus und Lukas dehnen das Bildwort: «Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut» (1Kor 11,25; Lk 22,20). Jesus rekurriert nach dieser Lesart weniger

auf sein Geschick und richtet den Fokus mehr auf den Kelch als Urbild des Neuen Bundes. Der aber ist verbürgt in der Hingabe des Gottessohnes. Deshalb mag Lukas ergänzen «vergossen für euch».

Zum Verbindenden der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung gehört, dass das Abschiedsmahl Jesu mit dem Bundesgedanken und der Deutung des Todes Jesu als Sühnetod konnotiert ist. Diese eschatologische und soteriologische Übersetzung der Zeichenhandlung Jesu ist aber kein theologischer Überbau, sondern entspricht der ureigenen Absicht Jesu:

Das Mahl wird im Blick auf die eschatologische Vollendung gefeiert, die sich in der durch Jesu Wort und Tat repräsentierten *Basileia* Gottes Bahn bricht. Nach Mk 14,25 und Lk 22,15–18 (vgl. Lk 22,30) verweist Jesus darum in der Stunde des Abschiedsmahles ausdrücklich auf das noch ausstehende, sich aber bald realisierende eschatologische Mahl unter den Bedingungen der vollgültigen Herrschaft Gottes. Die Motivik des Mahles und die Gabe von Brot und Wein waren nach frühjüdischer Vorstellung «prästabilierte eschatologische Bilder». ¹⁷ Das Becherwort Jesu thematisiert entsprechend in allen seinen Fassungen wenigstens der Sache nach den «Neuen Bund». Es wäre vor diesem Hintergrund geradezu abwegig, anzunehmen, Jesus hätte mit seinen Zeichenhandlungen im Zuge des Abendmahles und also im Blick auf seinen bevorstehenden Leidensweg nicht auch jene eschatologische Rettung anzeigen und zusprechen wollen, für die er selbst (nicht zuletzt im Spiegel seiner Gleichnisse und seiner vorösterlichen Mahlpraxis) steht.

Jesu Abschiedsmahl wird auch im Blick auf seinen bevorstehenden Tod gefeiert. Dennoch handelt es sich nicht um eine Henkersmahlzeit. Die beiden im Kern auf Jesus selbst zurückgehenden *Logoi* Mk 14,25 und Lk 22,15–18 ¹⁸ verbinden die Erwartung des gewaltsamen Endes Jesu mit der Hoffnung auf die Vollendung der Gottesherrschaft. Zwar ist hier nicht *expressis verbis* von einer etwaigen Heilsbedeutung des Sterbens Jesu die Rede. Doch angesichts der Prophezeiung, dass die Dynamik der *Basileia* gerade nicht gebrochen werden wird vom Unheil jenes Widerstandes, der Jesus den Tod bringt, verändern sich die Parameter seines Sterbens. Denn nicht der Tod wird über den *Basileia*-Repräsentanten Jesus triumphieren, sondern durch seinen Tod hindurch wird sich die Wirkmächtigkeit der Herrschaft Gottes selbst realisieren und das Geschick Jesu wenden. Die Gottesherrschaft kommt trotz der Todeskatastrophe und ermöglicht ein neues Mahlhalten Jesu. ¹⁹ Vor diesem Hintergrund gewinnen die Gesten des Abschiedsmahles ihre besondere Relevanz. Sie zeigen Jesus in der äußersten Radikalität seiner Proexistenz, weil seine Lebenshingabe «für die vielen» erfolgt. Die Interpretationsmuster vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes (Mk 14,25; Lk 22,19) und vom stellvertretenden Sühnetod (vgl. Mk 14,23f; Lk 22,20) explizieren, was Jesu Zeichenhandlung impliziert. ²⁰

Die Abendmahlsüberlieferung lässt sich mindestens ihrem Kerngehalt nach auf Jesus selbst zurückführen. Er verstand das von ihm gesetzte Zeichen der Eucharistie als eine verbindliche, die Geschichte vergegenwärtigende, die Gegenwart klärende und die Zukunft einholende Konzentration seiner Sendung.

Tut dies zu meinem Gedächtnis

Paulus und Lukas erinnern einen Wiederholungsbefehl Jesu (1Kor 11, 24f; Lk 22, 19). Dass er bei Markus und Matthäus fehlt, spricht nicht gegen seine Historizität. Denn wie sollte es eine markinische oder eine matthäische Gemeinde gegeben haben, wenn nicht aus einer von Anbeginn praktizierten Memoria Jesu Christi heraus, deren Mitte und Höhepunkt die Feier der Eucharistie war (vgl. 1Kor 11, 26)?

Der Wortlaut des Wiederholungsbefehls ermöglicht zwei Verstehensalternativen.²¹ Er kann einerseits bedeuten: «Tut dies als mein Gedächtnis», andererseits: «Tut dies, damit Gott meiner gedenke». Im ersten Fall ist die Feier des Herrenmahls Träger der Vergegenwärtigung Jesu und der Memoria seines Todes und seiner Auferweckung. Sie ist Realgedächtnis und Realverheißung.²² Die Alternative versteht den Gedächtnisbefehl vor dem Hintergrund des alttestamentlichen Motivs des Gedenkens Adonais, welches darauf abzielt, dass Gottes Liebe und Treue sich geschichtsmächtig erweise. Jesus würde dann seinen Jüngern die Wiederholung der Zeichenhandlung des Abendmahles antragen, damit sich sein stellvertretender Heilstod für die vielen aus dem Willen Gottes an allen Orten und zu allen Zeiten realisiere. Wesen und Kern der Herrenmahlsfeier wären ihr eschatologischer Charakter. Beide Modelle sind keine Gegensätze. Es liegt ihnen aber ein Perspektivenwechsel zugrunde.

2. Die Erinnerung des Abschiedsmahles Jesu

Im Ersten Korintherbrief kommt Paulus an zwei Stellen auf die Feier des Herrenmahles zu sprechen (1Kor 10, 16f; 11, 23–25). Beide Male zitiert er aus einer ihm vorliegenden Abendmahlsüberlieferung. Beide Male steht ihm zugleich die urchristliche Feier des Herrenmahles vor Augen.

In 1Kor 10, 16f zitiert der Apostel den Kernsatz einer Eucharistiekatechese. Wichtig ist der Hintergrund, vor dem dies geschieht. Offenkundig grenzt Paulus hier das christliche Herrenmahl von sonstigen paganen Kultmählern ab.²³ Dies mag ihm nötig erscheinen, weil auch die kultischen Symposien der Antike in der Wahrnehmung ihrer Teilnehmer eine Gemeinschaft mit den Göttern herstellten.²⁴ Paulus ist jedenfalls daran gelegen, den

exklusiven Stellenwert des christlichen Herrenmahls vor den Christinnen und Christen von Korinth zu klären. Dazu betont er die äußerliche Analogie zwischen christlichem Herrenmahl und paganem Kultmahl, um gerade so die innere Unvereinbarkeit hervorzuheben.²⁵ Mit dem Hinweis auf die Koinonia des Blutes und des Leibes Christi erreicht er den Gedanken der durch das Herrenmahl realisierten Koinonia zwischen Christus und der Eucharistie feiernden Gemeinde. Das Bekenntnis zu dem einen Kyrios findet in der Koinonia mit ihm sichtbaren Ausdruck und widerstreitet damit zugleich der Koinonia mit Götzen. Der durch die zitierte Eucharistiekatechese (1Kor 10, 16f) hergeleitete Rekurs auf das Abschiedsmahl Jesu²⁶ begründet eine profilierte Theologie des Herrenmahls, die die Vorstellung der durch das Mahl gestifteten Koinonia zwischen dem Kyrios und den Glaubenden zur Konturierung des christlichen Glaubens in Korinth zu nutzen versteht.

Im elften Kapitel des ersten Korintherbriefes, wo es Paulus um eine Korrektur der eucharistischen Praxis in Korinth²⁷ geht, nimmt er explizit Bezug auf das Abschiedsmahl Jesu (1Kor 11, 23–25) und zitiert den sogenannten Einsetzungsbericht. Die Einspielung dieser Abendmahlstradition, die der Apostel selbst empfangen und den Korinthern weitergegeben hat (1Kor 11, 23), soll vor Augen führen, dass der vorösterliche Jesus, der das Zeichen der Eucharistie in der Nacht seiner Auslieferung «gestiftet» hat²⁸, zugleich der Urheber der lebendigen eucharistischen Tradition und ebenso der wiederkommende und Gericht haltende Kyrios ist. Dies ist der Hintergrund, vor dem Paulus die Praxis der Korinther als abwegig und abgründig zugleich identifizieren kann: Das Herrenmahl ist das Mahl, das die Gemeinde in der Zeit zwischen dem Tod Jesu (1Kor 11, 23: «In der Nacht, in der er ausgeliefert wurde») und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit (1Kor 11, 26: «bis er kommt») feiert. 1Kor 11, 26 zeigt, weshalb Paulus den Verweis auf die Überlieferung unternimmt: Die Feier des Herrenmahls ist Vergegenwärtigung des Kyrios Jesus und darum zugleich Verkündigung seines Todes und seiner Auferweckung. Gemessen daran ist das, was die Korinther tun, nicht länger Memoria Jesu (vgl. 1Kor 11, 20). Denn die Gestalt der kirchlichen Feier muss derjenigen entsprechen, die der Kyrios selbst eingesetzt und durch Kreuz und Auferweckung inhaltlich bestimmt hat, weil nur auf diese Weise die Koinonia mit ihm gewahrt bleibt. Die Spitze der lebendigen Erinnerung an Jesu Abschiedsmahl besteht darin, dass Jesus im Brechen des Brotes und Verteilen des Brotes seine eigene Existenz als eine solche gedeutet hat, die den Mahlteilnehmern zugutekommt, und den gemeinsamen Kelch als Symbol für die Teilhabe aller an dem durch sein Blut besiegelten Bund bezeichnet hat. Damit sind jesuanische Standards gesetzt, die die Erinnerungsgemeinschaft der Kirche ihrem Wesen nach konditionieren. Darum ist der apostolische Tadel von 1Kor 11 auch nicht in erster Linie sozialkritisch, sondern ekklesiologisch begründet.

Ohne die Erfahrung der Auferweckung des Gekreuzigten wäre die Memoria Jesu ein Leichenschmaus geblieben. Die Antike kennt zahlreiche Riten des Totengedächtnisses.²⁹ Dass die Herrenmahlsfeier sich davon abhebt, liegt allein im Ostergeschehen begründet. Aus dem neuschöpferischen und todüberwindenden Heilswillen Gottes heraus manifestiert sich der auferstandene Kyrios als bleibend lebendig und gegenwärtig in die Erfahrungswirklichkeit der Jünger hinein. Signum und Raum seiner Präsenz sind die Heilige Schrift und die Feier der Eucharistie. Davon erzählt in äußerster theologischer Präzision und narrativer Dichte die österliche Emmausgeschichte (Lk 24, 13–35). Sie weist zurück und nach vorn. Sie stiftet Erinnerung und taucht die Gegenwart der Glaubenden hinein in die Zukunft Gottes.

ANMERKUNGEN

¹ Anders urteilt Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalt der frühchristlichen Mahlfeier* (GTA 43), Göttingen 1990, der die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung als sekundäre narrative Historisierung ursprünglicher sühnethologischer Konzeptionen einstuft.

² Vgl. Heinz SCHÜRMAN, *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (hg. v. K. SCHOLTISSEK), Paderborn 1994, 244f.; Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 20.

³ GERKEN, *Theologie* (s. Anm. 2), 17.

⁴ Vgl. Thomas SÖDING, «*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*». *Das Abendmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche nach dem Neuen Testament*, in: DERS. (Hg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, München 2002, 11–58, 15.

⁵ Stefan C. REIF, *Judaism and Hebrew Prayer. New perspectives on Jewish liturgical history*, Cambridge 1993, 85.

⁶ Leo TREPP, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 158ff.

⁷ SCHÜRMAN, *Jesus* (s. Anm. 2), 247.

⁸ Ebd. 254 im Anschluss an Peter BRUNNER, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*, in: *Leiturgia, I. Geschichte und Lehre des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel 1952, 83–364, 229.

⁹ Vgl. Berthold KLAPPERT, Art. *Herrenmahl*, in: Lothar COENEN – Klaus HAACKER (Hrsg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Nördlingen 2010, 912–926, 918.

¹⁰ Anders: Günther BORNKAMM, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in: DERS., *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze II*, München 1963, 138–176, 156.

¹¹ SÖDING, «*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*» (s. Anm. 4), 33.

¹² Vgl. dazu Christian SCHRAMM – Nicole STOCKHOF, *Segensgebete über Brot und Wein*, in: Birgit JEGGLE-MERZ – Walter KIRCHSCHLÄGER – Jörg MÜLLER (Hg.), *Das Wort Gottes hören und den Tisch bereiten. Die Liturgie mit biblischen Augen betrachtet* (Luzerner Biblisch-Liturgischer Kommentar zum Ordo Missae, Band 2), Stuttgart 2015, (79–95) 82–84.

¹³ Vgl. GERKEN, *Theologie* (s. Anm. 2), 27f.

¹⁴ Vgl. Ulrich LUZ, *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, in: *Bibel und Kirche* 57 (2002) 2–8, 4.

¹⁵ Anders Peter LAMPE, *Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis* (1Kor 11, 17–34, in: *ZNW* 82(1991) 183–213, 206.208, der «nur» im Hinblick auf die Gegenwart des Kyrios im Herrenmahl – einem Vorschlag von H.-J. Klauck folgend – den Begriff der «kommemorativen Aktualpräsenz» stark macht. Grundsätzlich scheint er

aber von der «Realpräsenz des gekreuzigten und erhöhten Herrn im Sakrament» auszugehen (ebd. 213); LUZ, Herrenmahl (s. Anm. 14), 4.

¹⁶ GERKEN, Theologie (s. Anm. 2), 25.

¹⁷ SCHÜRMAN, Jesus (s. Anm. 2), 256.

¹⁸ Heinz SCHÜRMAN, *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7–14)15–18. Erster Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes 22,7–38* (NTA XIX/5), Münster (1953) ³1980, 70.123.

¹⁹ SCHÜRMAN, Jesus (s. Anm. 2), 259.

²⁰ Ebd., 260.

²¹ Vgl. GERKEN, Theologie (s. Anm. 2), 39f.

²² Ebd., 40

²³ Vgl. dazu Martin EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (Grundrisse zum Neuen Testament 1,1), Göttingen 2012, 122–130.

²⁴ Ebd., 129; vgl. Jens SCHRÖTER, *Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im Ersten Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der «Einsetzungsworte» in frühchristlichen Mahltexten*, in: ZNW 100 (2009) 78–100, 84.

²⁵ Andreas LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1), Tübingen 2000, 227.

²⁶ Der Rekurs beruht auf Stichwortverbindungen: Brechen des Brotes, Segnen des Kelches, Koinonia. Auffällig ist, dass das Bundesmotiv nicht begegnet. Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ⁴2011, 369–371, folgern daraus, dass hinter der Überlieferung in 1Kor 10,16f ein eigener Mahltyp stehen würde. Die deutlichen Anklänge an die neutestamentliche Abendmahlstradition wecken begründeten Zweifel an dieser Hypothese.

²⁷ Vgl. dazu LAMPE, *Das korinthische Herrenmahl* (s. Anm. 15), 185–203.

²⁸ Hans Dieter BETZ, *Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl. Überlegungen zu 1Kor 11, 17–34*, in: ZThK 98 (2001) 401–421, 419, verweist auf deutliche Analogien zu hellenistischen Stiftungsmahlen.

²⁹ Vgl. EBNER, *Stadt als Lebensraum* (s. Anm. 23), 196f.

ABSTRACT

The Lord's Supper. The narrations of the New Testament are based on various traditions of the Lord's Supper. Consistently and historically resilient, they report that a meal has taken place. The custom of the Lord's Supper feeds itself thereby from many traditions. Further are the scriptures of the New Testament always influenced by the personal interpretation of their authors, which leads to a theological focusing. Besides all the diversity, the soteriological pro-existence of God is the center of every report that results in the salvation of God for mankind.

Keywords: eucharist – pesach – bread and wine – soteriology

BERNHARD KÖRNER · GRAZ

ZWISCHEN ARCHIV UND LEBENSPROZESS

Die Entwicklung des Traditions-Begriffs

Ich erinnere euch, Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündet habe. Ihr habt es angenommen; es ist der Grund, auf dem ihr steht. Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet, den ich euch verkündet habe. Oder habt ihr den Glauben vielleicht unüberlegt angenommen? Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe... (1 Kor 15,1–3)

In diesen wenigen Zeilen des Apostels Paulus zeichnet sich ab, was für das Christentum grundlegend ist: Es verdankt sich einem Ereigniszusammenhang, der als Offenbarung Gottes und Ursprung des Glaubens verstanden wird – und der Weitergabe dieser Offenbarung in der Zeit von Generation zu Generation.

1. Tradition als Konsequenz einer Offenbarung in der Geschichte

Weil sich das Offenbarungsgeschehen aber in der Geschichte ereignet hat und in diesem Sinn Vergangenheit ist, wurde und wird die Frage dringlich, wie das damals Geschehene heute glaubens- und heilstiftende Gegenwart werden kann. Die Antwort auf diese Frage steht in der christlichen Lehre und Theologie unter der Überschrift «Überlieferung» bzw. «Tradition». Was sich in der Vergangenheit ein für alle Mal ereignet hat, das bleibt in der Geschichte durch ein sich über die Jahrhunderte erstreckendes Lebens- und Wort-Geschehen gegenwärtig.

Das Christentum ist also durch das «Prinzip der Überlieferung»¹ charakterisiert. Das ist ebenso selbstverständlich, wie es durch die Geschichte hindurch mit Konflikten verbunden war und Klärungen notwendig gemacht hat.² Schon Irenäus von Lyon († 2. Jh.) profiliert den Traditionsgedanken in

BERNHARD KÖRNER, geb. 1949, ist Prof. em. für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

der Auseinandersetzung mit der Gnosis. Gegen bisher unbekannte Lehren, die als christlich behauptet werden, stellt er die Tradition der Kirche, die zum Maßstab für das authentisch Christliche wird. Außerdem verknüpft er die Tradition mit dem Gedanken der Sukzession: die Abfolge der Bischöfe wird zur Gewähr für den authentischen Charakter der Überlieferung. Hier knüpft Tertullian († nach 220) an, der das Traditionsverständnis stärker rechtlich ausprägt und «gebräuchlichen Praktiken in der Kirche auch dann Anspruch auf Beachtung zuspricht, wenn sie nicht durch die Schrift belegt sind [...] Hier zeigt sich bereits die Tendenz, die Tradition als Erklärung heranzuziehen für bestimmte sonst nicht begründbare Praktiken und Anschauungen.»³ Folgenreich war auch der von Vinzenz von Lerin († vor 450) formulierte Grundsatz, dass als katholische Lehre gelten kann, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist.⁴ Bei all dem lässt sich für das Altertum sagen, dass Schrift und Tradition nicht einander gegenüber gestellt, sondern miteinander verbunden gedacht werden.⁵

Damit ist die Grundlage für die folgenden Jahrhunderte gegeben. Im Mittelalter gibt es einen selbstverständlichen Zugang zur Heiligen Schrift, von der man überzeugt war, dass sie alle für das Heil bedeutsamen Wahrheiten enthalte.⁶ Die Frage, ob es auch außerhalb der Heiligen Schrift eine christliche Überlieferung gebe, war den Theologen des Mittelalters zwar «vertraut, aber sie spielte bei ihnen nur eine geringe Rolle.»⁷ Kritische Fragen und Unterscheidungen waren nicht dringlich, «da man ganz naiv aus der Tradition *lebte*.»⁸ Aber es gab auch einen anderen Grund, weshalb es die neuzeitliche Gegenüberstellung von Schrift und Tradition nicht kennt. In der mittelalterlichen Sicht der Wirklichkeit waren – so Yves Congar – weniger die historischen Entwicklungen bedeutsam als vielmehr die Wirksamkeit transzendenter Ursachen, was sich nicht zuletzt in der Verwendung des Begriffs der *auctoritates* zeigte. Über lange Zeit galt nicht nur die Heilige Schrift als gott-gewirkte Autorität, sondern auch Aussagen der Kirchenväter, der Konzilien, päpstlicher Dekrete «und (seltener) die wertvollsten Traktate der Theologen»⁹ – sie wurden ebenso wie die Heilige Schrift als *Scriptura sacra* bzw. als *Divina Pagina* bezeichnet. Dieses Verständnis findet sich bis zur Zeit des Konzils von Trient.¹⁰ Andererseits hat bereits Thomas von Aquin zwischen der Autorität der Heiligen Schrift und der Autorität der Kirchenväter und Theologen eine klare Unterscheidung getroffen.¹¹

Der unbefangene Blick auf die Tradition ändert sich mit der Wende zum vierzehnten Jahrhundert: «Die Probleme einer theologischen Kriteriologie und einer Kritik der religiösen Erkenntnis werden von Duns Scotus, Heinrich von Gent und nach ihm von Gerhard von Bologna [...] auf eine neue Art weitergeführt.»¹² Dabei spielt die Frage, welche Autorität dem Papst zukomme, eine besondere Rolle. Durch anti-kirchliche Strömungen und schließlich durch vorreformatorische Entwicklungen (John Wyclif und Jan

Hus) werden «die Theologen gezwungen, den Wert der *traditiones* gegen die ersten Anzeichen eines exklusiven Biblizismus oder gegen die Kritik an der Kirche und ihrer geschichtlichen Erscheinung zu verteidigen.»¹³ Damit ist der *status quaestionis* erreicht, der in der Auseinandersetzung mit der Reformation besondere Schärfe erhält.

2. Die Kritik Martin Luthers – wo findet sich der wahre Glaube?

Wie schon in der Vorgeschichte so geht es auch in der Auseinandersetzung zwischen Martin Luther und den katholischen Theologen bzw. dem Konzil von Trient (1545–1563) um *traditiones*, um Traditionen im Sinn von Gebräuchlichkeiten bzw. kirchlicher Praxis. Angesichts unlegbarer kirchlicher Missstände erhebt Martin Luther mit seinem programmatischen Rekurs allein auf die Heilige Schrift Einspruch. Mit dieser Kritik stellt er das zeitgenössische kirchliche Leben mit seiner religiösen Praxis grundlegend in Frage. Er formuliert seine Kritik mit scharfer Polemik: alles, was nicht Gott zum Ursprung bzw. Autor hat, habe den Teufel zum Vater.¹⁴

Im Hintergrund der Kritik steht – so Yves Congar – eine neue Sicht des Verhältnisses von Gott und Geschichte: «Die protestantische Reformation neigt dazu, die irdische Gegenwart des Übernatürlichen auf die Schrift zu beschränken, so wie sie Gottes Handeln ... auf sein Wort beschränken wollte.»¹⁵ Und Congar fährt fort: «Der protestantische Grundsatz *Scriptura sola* hat zwar zu einem außerordentlich fruchtbaren Studium der heiligen Texte angeregt, hat aber das Verhältnis zu Gott auf den Glauben und auf die Erkenntnis beschränkt, und diese Erkenntnis selber auf das, was sich aus dem Text als solchem ergibt.»¹⁶ Damit sei schließlich die Grundlage dafür gelegt worden, dass der Protestantismus zur «Buchreligion»¹⁷ wurde. Nicht mehr die Kirche mit ihrer breiten Überlieferung ist der Ort des Glaubens, sondern die persönliche Beziehung zu einem Buch.

Die Antwort auf die kirchlichen und theologischen Herausforderungen durch die Reformatoren kommt spät. Das Konzil von Trient hält im Dekret *Über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen* (1546) fest, dass die authentisch christliche Wahrheit und Lehre «in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen [*traditiones*] enthalten sind» (DS 1501). Die Ausführungen des Konzils haben prinzipiellen Charakter und lassen vieles offen. Bei den *traditiones* hat das Konzil freilich nicht alle kirchlichen Gebräuchlichkeiten im Blick, sondern nur jene, die auf Christus oder die Apostel zurückgeführt werden können. Außerdem hat das Trienter Konzil die aktive Rolle des kirchlichen Lehramtes für die Auslegung der Heiligen Schrift betont (vgl. DH 1507) und damit eine Entwicklung eingeleitet, die Jahrhunderte später zur Gleichsetzung von Tradition und päpstlichem Lehramt führen wird: «La traditione sono io – die Tradition bin

ich» (Pius IX.).¹⁸

In der Zeit nach dem Tridentinum haben die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen dazu geführt, dass sich von Schrift und Tradition eine vergrößerte Vorstellung breit gemacht hat. Nicht mehr das Evangelium wurde – wie in Trient (vgl. DH 1501) – als die einzige Quelle der Heilswahrheiten, sondern Schrift und Tradition werden in einem typisch neuzeitlichen Positivismus¹⁹ als zwei voneinander unabhängige «Quellen» (fontes) angesehen, aus denen die Kirche bzw. ihr Lehramt den Glaubensinhalt schöpfen kann.

3. Die Entdeckung der Geschichtlichkeit und die «lebendige Tradition»

Wie bei anderen Themen so finden sich in der sog. Katholischen Tübinger Schule auch im Hinblick auf die Tradition neue Akzente. Dafür steht das Stichwort der «lebendigen Tradition». Dieser Begriff ist nicht neu²⁰, aber mit dem Aufkommen des historischen Bewusstseins bzw. mit dem Wissen um die Geschichtlichkeit aller Erkenntnis und ihrer sprachlichen Fassung wird er in der Theologie der Tübinger Schule «zu einer ihrer Hauptthesen.»²¹ Dabei ist besonders Johann Adam Möhler († 1838) zu nennen. Er wendet sich gegen Vereinfachungen in den Schulbüchern und entwirft einen theologisch tief verankerten Traditions-Begriff. Bei der Tradition handelt es sich – so fasst Yves Congar die Position des Tübingers zusammen – «um ein bestimmtes Verständnis der gesamten ursprünglichen Gabe [Gottes], wie es sich in der vom Heiligen Geist beseelten Kirche herausbildet.»²² Tradition ist also die Offenbarung Gottes in ihrer vom Geist Gottes gewirkten und sich entwickelnden Präsenz in der Kirche.

Ausgehend von einer ganz anderen Fragestellung hat auch John Henri Newman († 1890) mit seinem *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) Wesentliches zur Entwicklung des Traditions-Verständnisses beigetragen. Er setzt sich kritisch mit Vinzenz von Lerin und seinem *quod semper, ubique et ab omnibus* auseinander und entwirft eine eigenständige Vorstellung, wie sich die christliche Lehre in Kontinuität und Brüchen entwickelt hat – ein zukunftsweisender Entwurf, der aber in seiner Eigenständigkeit nur langsam an Einfluss gewonnen hat.

Schließlich ist auch die *Römische Schule* der Jesuiten zu nennen, die den Traditionsbegriff nicht zuletzt im Anschluss an Möhler profiliert hat.²³ Zu nennen sind vor allem Carlo Passaglia († 1859), sein Schüler Clemens Schrader († 1875) und Johann B. Franzelin († 1886), bei dem die «Traditionslehre der Römischen Schule ihre Zusammenfassung und klarste Darstellung gefunden»²⁴ hat. Ähnlich wie bei Möhler geht es bei Passaglia und Schrader nicht um Kontroverstheologie, auch nicht um methodologische

Vorfragen, sondern sie entwerfen eine veritable «Theologie der Tradition»²⁵, in der Tradition – so Kasper – als «das von den Aposteln verkündete und bezeugte Evangelium Christi» verstanden wird, «insofern es in der Kirche weiterbezeugt und weitergegeben wird».²⁶ Franzelin knüpft mit seinem Werk *De divina traditione et scriptura* (1870) zwar bei Passaglia und Schrader an, aber er verknüpft die Lehre von der Tradition mit der Frage, wie der Glaube zugleich als freie Gnade Gottes und intellektuell vertretbare Entscheidung des Menschen gedacht werden kann.²⁷ Dabei hat Franzelin die Tradition stark mit dem kirchlichen Lehramt verknüpft.

Was die Vorstellung einer «lebendigen Tradition» betrifft, ist schließlich noch Yves Congar († 1995) zu nennen. Auch für ihn ist Tradition ein lebendiges Geschehen und nicht eine Summe von Sätzen; und dieses Geschehen ist ein nach vorne offener Prozess. Tradition verlange daher nicht nur Treue zum Ursprung, sondern auch «Treue zur Zukunft».²⁸ In einer entschieden geschichtlichen Perspektive unterscheidet Congar die Tradition als ganze von ihren konkreten Manifestationen, den Traditionen.²⁹ Dabei ist für Congar die Einsicht leitend, dass Tradition nicht ohne menschliches Subjekt gedacht werden kann, das im Verstehen und Formulieren durch konkrete biographische und gesellschaftliche Umstände geprägt ist.³⁰ Deshalb müsse «Bewahrung des Gleichen» etwas anderes sein als die «Wiederholung des Gleichen»³¹. Indem sich aber die Kirche auf die Zeitumstände einlässt, entfaltet sich die Tradition und macht «die Aktualität Jesu Christi deutlich».³²

4. Die ökumenische Herausforderung und das Zweite Vatikanische Konzil

Im 20. Jahrhundert hat sich im Zuge der Bemühungen in der Ökumene selbstverständlich auch die Frage gestellt, ob und wie es in der kontroverstheologischen Thematik des Verhältnisses von Schrift und Tradition zu einer Annäherung kommen könne. Auf katholischer Seite hat der Tübinger Theologe Josef Rupert Geiselman († 1970)³³ eine Annäherung versucht. Er vertritt die These, dass die zu seiner Zeit dominierende Vorstellung, der authentische Glaube sei auf Schrift und Tradition wie auf zwei Quellen verteilt, nicht zwingend sei. Als Begründung verweist er auf das Konzil von Trient, das ursprünglich festgestellt hat, die Wahrheit und Lehre des Evangeliums seien teils (*partim*) in geschriebenen Büchern und teils (*partim*) in ungeschriebenen Überlieferungen enthalten. Das Konzil hat aber das «partim – partim» durch ein einfaches «et» ersetzt. Deshalb könne man die Auffassung vertreten, dass die für den Glauben wesentlichen Aussagen in der Heiligen Schrift enthalten seien.

Noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils hat Joseph Ratzin-

ger, in seinem Aufsatz «Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs» diesen Schritt Geiselmanns als «einen erheblichen sachlichen Fortschritt»³⁴ gewürdigt. Zugleich aber verweist er darauf, dass diese These mit «Fragwürdigkeiten» verbunden ist, «die es unmöglich machen, bei ihr stehenzubleiben.»³⁵ Um weiter zu kommen, müsse hinter die «positiven Quellen Schrift und Überlieferung zurückgegriffen werden [...] auf deren inneren Quell: die Offenbarung».³⁶ Dabei werde ein «Überhang von Offenbarung über Schrift» sichtbar, und diesen Überhang «nennen wir ›Überlieferung›».³⁷

Mit Congar und Ratzinger sind Neuansätze genannt, auf die das Zweite Vatikanische Konzil aufbauen konnte. Ursprünglich sollte die herkömmliche Lehre von Schrift und Tradition in einem Dokument *De fontibus revelationis* bekräftigt werden. In einer zeitweise dramatischen Debatte wurde aus dem Entwurf die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (1965), die noch vor der Weitergabe der Offenbarung die Offenbarung selbst zum Thema gemacht hat. So wird schon allein durch die Abfolge des ersten und zweiten Kapitels die Unterscheidung von Offenbarung und ihrer Bezeugung bzw. Weitergabe strukturell festgeschrieben. Schrift und Tradition sind der Offenbarung nachgeordnet und bezeugen sie. Bedeutsam ist die Einsicht des Konzils, dass es in der Offenbarung und damit auch in ihrer Weitergabe nicht nur um satzhafte Wahrheiten geht, sondern um die Mitteilung göttlichen Lebens.

In diesem Rahmen wendet sich das Konzil dem Thema Tradition zu. Die damals üblichen Antworten genügen nicht mehr. So hat das Konzil einen umfassenden Begriff der Weitergabe (*transmissio*) der Offenbarung entwickelt, der das gesamte Leben der Kirche in seiner zeitlichen Erstreckung umfasst – einschließlich der Heiligen Schrift. Demnach führt die Kirche «in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.» (*DV* 8) Überlieferung wird als umfassendes Geschehen verstanden, das nicht nur Texte, sondern auch das gesamte Leben der Kirche und ihre Liturgie umfasst. Ja, sie kennt einen «Fortschritt» (*proficit*), in ihr wachse «das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte» (*DV* 8).

Das Konzil versteht die Tradition nicht als etwas Eigenständiges, sondern Schrift und Tradition sind «eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil.» (*DV* 9) Sie können nicht getrennt werden, sind aber deutlich unterschieden: Die Heilige Schrift – so das Konzil – «ist Gottes Rede», die Überlieferung «aber gibt das Wort Gottes [...] unversehrt [...] weiter» (*DV* 9). Zusammenfassend wird man Ratzinger Recht geben: Das Konzil versteht das Verhältnis von Schrift und Tradition «nicht im Sinne eines mechanischen Nebeneinander, sondern im Sinn eines organischen Ineinander».³⁸

So hat das Zweite Vatikanum, vorbereitet durch die Tübinger und die

Römische Schule, ein breites, geschichtliches Verständnis der Tradition entwickelt, das man als sakramental bezeichnen kann³⁹: Die vielfältigen Bezeugungen des Glaubens (Traditionen) stehen für die Tradition als übergreifenden Zusammenhang der Weitergabe des Glaubens. Damit ist nicht zuletzt eine exklusive Verknüpfung von Lehramt und Tradition überwunden.⁴⁰ Und so wird schließlich auch Kritik an den greifbaren Manifestationen der Tradition möglich – ein Aspekt, den Ratzinger im Konzil noch vermisst hat.⁴¹

Auf dieser Basis ist es auch im ökumenischen Dialog zu einer Annäherung gekommen. So spricht z.B. das Dokument *Die Apostolizität der Kirche* (2006) im Blick auf Schrift und Tradition von einer «weitgehenden Übereinstimmung» und einer «Einheit in Verschiedenheit».⁴² Das ist möglich, weil auch auf lutherischer Seite zugestanden wird, dass es nicht nur menschliche Traditionen gibt⁴³, sondern auch eine Tradition, die in Glaubensbekenntnissen, altkirchlichen Verwerfungen von Häresien und Aussagen der Kirchenväter, die «Zeugen der wahren Auslegung der Schrift sind»⁴⁴, verbindliche Ausdrucksform des Glaubens ist.

5. Tradition, Traditionen und Heilige Schrift heute

Das Verständnis der Tradition hat eine wechselvolle Geschichte durchlaufen. Im 20. Jahrhundert konnten die Engführungen und Aporien der nachreformatorischen Kontroverstheologien überwunden und (wieder) ein umfassender Traditionsbegriff gewonnen werden, der es möglich macht, Schrift und Tradition organisch zu verbinden. Innerhalb der Koordinaten des geschichtlichen Denkens hat sich so ein neues Paradigma ergeben, wie Tradition gedacht werden kann.

Ein erstes Kennzeichen dieses Paradigmas ist die Unterscheidung zwischen der Offenbarung und ihrer Bezeugung, und in weiter Folge zwischen *der Tradition und den Traditionen*, in denen sie fassbar wird. Damit ist die Einsicht verbunden, dass zwar die Bezeugungen (Traditionen) vorliegen, aber nicht einfach die Tradition selbst; diese ergibt sich im Zusammenspiel von Instanzen und Traditionen, wobei die Heilige Schrift und die Entscheidungen des Lehramtes in ihrer spezifischen Bedeutung durchaus beachtet werden.⁴⁵ Ein zweites Kennzeichen dieses Traditions-Verständnisses ist der *dynamische Charakter* der Tradition. Sie ist selbstverständlich der Treue im Glauben verpflichtet, aber sie schließt Glauben und Denken nicht in das Vergangene ein. Sie ist ein nach vorne offenes Geschehen. Sie kennt, so das Zweite Vatikanum, eine Entwicklung, und so strebt die Kirche «im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen.» (DV 8)

Im Rahmen dieses Verständnisses der Tradition ist auch *ein legitimes Ne-*

beneinander unterschiedlicher Traditionen denkbar geworden, das bei aller Verschiedenheit die Einheit der Tradition nicht zerstört. Grundsätzlich kann es durchaus so etwas wie «versöhnte Verschiedenheit» geben. Allerdings: Wenn man mit dem Attribut «versöhnt» nicht nur das gute Auskommen der Vertreter dieser Traditionen meint, sondern eine grundsätzliche Nichtwidersprüchlichkeit in der Sache, dann stellt sich die Frage der Kriterien. Darüber gibt es freilich innerhalb der katholischen Theologie noch keine allgemeine Übereinstimmung.⁴⁶

Das geschichtliche Denken hat aber auch Rückwirkungen auf den Zugang zur Heiligen Schrift. Thesenhaft kann diese Einsicht so formuliert werden: Wenn man den Zugang zur Bibel als Heilige Schrift und damit als verlässliches Wort Gottes (und nicht nur als ein religionsgeschichtliches Dokument) gewinnen will, dann ist das nur möglich, wenn man von der lebendigen Tradition ausgeht, in der sie entstanden ist und bis heute als Wort Gottes gelesen wird. Natürlich ist es denkbar, dass Menschen z.B. auf Grund ihrer Leseerfahrungen der Bibel intuitiv theologische Autorität zusprechen. Will man die Autorität der Bibel aber theologisch begründen, dann muss man sich auf den Glauben stützen, der in der christlichen Tradition lebendig ist. Es ist dieser Glaube, der der Bibel einzigartige Autorität zuschreibt und dazu ermutigt, dieses altorientalische Buch, das nicht nur fasziniert, sondern auch verstört, als Heilige (!) Schrift und Wort Gottes zu sehen und von ihm religiös und menschlich Belangvolles zu erwarten.

Die Tradition eröffnet aber nicht nur den Zugang, sie hält auch das Verstehen der biblischen Texte «im Rahmen», *insofern sie als Wort Gottes verstanden werden sollen*. Der protestantische Exeget Ulrich Luz hat überzeugend gezeigt, dass die historisch-kritische Exegese, deren Bedeutung unbestritten ist, bei der Auslegung der Schrift für sich allein (!) nicht «einen stabilen und konstatierbaren Sinn ihrer Texte» ergibt, sondern «zugleich Grundmomente seiner Destabilisierung».⁴⁷ Das gelte, so Luz, insbesondere dann, wenn man ein reformatorisches Schriftverständnis vertritt und den Sinn der Schrift ohne Einbeziehung der Tradition gewinnen will. Als Protestant akzeptiert Luz diese prekäre Situation. Aus katholischer Perspektive legt sich eine Alternative nahe: die Rehabilitation der Tradition. Gegen jede Tendenz, allein den historisch-kritisch erhobenen Sinn der Schrift als Basis theologischer Erkenntnisprozesse gelten zu lassen, ist an die Bedeutung der Tradition zu erinnern.⁴⁸ Im Sinn des Vatikanum II ist sie ja als umfassender Prozess der Vergegenwärtigung der Offenbarung und der Schriftauslegung zu verstehen. Als solche soll sie die historisch-kritische Auslegung nicht reglementieren oder zurechtbiegen, wohl aber über die historische Rekonstruktion hinaus den Zugang zum tieferen Sinn der Schrift als Wort Gottes eröffnen. Das Wissen um die jeweiligen Kompetenzen und Grenzen ist dabei unverzichtbar.⁴⁹

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Dietrich WIEDERKEHR, *Das Prinzip der Überlieferung*, in: HFTh IV, 100–123.
- ² Vgl. zum Folgenden Yves CONGAR, *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, Mainz 1962; und den Überblick bei Rainer KAMPLING, *Tradition*, in: NHthG 4, 329–341 (Lit.).
- ³ KAMPLING, *Tradition* (s. Anm. 2), 332–333.
- ⁴ Ebd., 333.
- ⁵ Vgl. auch die analytische Darstellung bei Joseph RATZINGER, *Tradition – systematisch*, in: LThK² 10, 293–299.
- ⁶ Vgl. CONGAR, *Tradition* (s. Anm. 2), 116.
- ⁷ Ebd., 116.
- ⁸ Ebd., 118.
- ⁹ Ebd., 122.
- ¹⁰ Vgl. ebd., 124.
- ¹¹ Vgl. ebd., 123.
- ¹² Ebd., 125.
- ¹³ Ebd., 128.
- ¹⁴ Vgl. ebd., 174.
- ¹⁵ Ebd., 183.
- ¹⁶ Ebd., 186.
- ¹⁷ Ebd., 190.
- ¹⁸ Vgl. Joachim DRUMM, *Tradition – theologie- und dogmengeschichtlich*, in: LThK³ 10, 153–157, hier 154.
- ¹⁹ Vgl. RATZINGER, *Tradition – systematisch* (s. Anm. 5), 296–297.
- ²⁰ Vgl. CONGAR, *Tradition* (s. Anm. 2), 234.
- ²¹ Ebd., 235.
- ²² Ebd., 241.
- ²³ Walter KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg 1962, 588.
- ²⁴ Ebd., 594.
- ²⁵ Ebd., 588.
- ²⁶ Ebd., 590.
- ²⁷ Vgl. ebd., 595.
- ²⁸ So der treffende Buchtitel des Buches von Frere EMILE über das theologische Denken von Congar: *Treue zur Zukunft*, Freiburg 2014; zur Tradition vgl. vor allem 54–80.
- ²⁹ Ebd., 56–59.
- ³⁰ Ebd., 59.
- ³¹ Ebd., 77. Aus seiner Sicht der Tradition ergibt sich für CONGAR eine sehr kritische Sicht der «Denzingertheologie». Er begründet das nicht nur mit dem, was fehlt, sondern auch mit der ungeschichtlichen Darstellung – vgl. ebd., 72–75.
- ³² Ebd., 61.
- ³³ Vgl. Josef Rupert GEISELMANN, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, in: Michael SCHMAUS (Hg.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123–206.
- ³⁴ Joseph RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: Karl RAHNER – Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Geschichte*, Freiburg 1965 (= Quaestiones disputatae 25), 25–69, hier 32.
- ³⁵ Ebd.
- ³⁶ Ebd., 33.
- ³⁷ So Joseph RATZINGER rückblickend in: *Aus meinem Leben*, Freiburg – München 1998, 130.
- ³⁸ Joseph RATZINGER, *Einleitung und Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: LThK² 13, 498–528. 571–581; hier 523.

³⁹ Diese Sicht vertritt Walter KASPER in: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72–100; vgl. auch DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1999, 51–83.

⁴⁰ In DV 8 werden die Glaubenden, die glaubende und betende Kirche, die Kirchenväter und die Bischöfe genannt.

⁴¹ Vgl. RATZINGER, Kommentar (s. Anm. 38), 520.

⁴² *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit 2006 in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band 4 (2001–2010), hg. v. Johannes OELDEMANN – Friederike NÜSSEL – Uwe SWARAT – Athanasios VLETSIS, Paderborn – Leipzig 2012, Nr. 449.

⁴³ Ebd., Nr. 445.

⁴⁴ Vgl. ebd., Nr. 446.

⁴⁵ Vgl. dazu Max SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit*, in: DERS., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg 1988, 79–104, bes. 101–104. Vgl. außerdem Bernhard KÖRNER, *Orte des Glaubens – loci theologici*, Würzburg 2014, bes. 196–205.

⁴⁶ Vgl. Peter NEUNER, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, 289–291.

⁴⁷ Ulrich LUZ, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, in: NTS 44 (1998) 317–339, 321.

⁴⁸ Vgl. dazu nicht zuletzt die Anweisung der Offenbarungskonstitution, dass die Schrift «unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche» (DV 12) auszulegen sei – kein Zugeständnis an Traditionalisten, sondern eine hermeneutische Notwendigkeit – wenn es um ihren Charakter als Wort Gottes geht.

⁴⁹ Dabei ist auch an SECKLER, *Die ekklesiologische Bedeutung* (s. Anm. 45), 99 und RATZINGER, *Ein Versuch* (s. Anm. 34), 60 zu erinnern, die von einem wechselseitigen Wächteramt von Exegese und Tradition bzw. Lehre der Kirche sprechen.

ABSTRACT

Between Archives and a Vital Process: The Development of the Term 'Tradition'. The importance of tradition derives from the fact that the origin of faith and the church lies in a series of historical events with its climax in Jesus Christ. At the same time these events in the past are understood as a revelation of universal importance and interest. Therefore tradition can be understood as the necessary bridge between these events and the respective presence. Several crises provoked theological reflection on tradition. Especially important was the fundamental criticism of tradition as a means of theological insight by protestant theology. The following discussion led to a one-sided view of tradition as a kind of 'box' containing revealed truth. In the late 19th and 20th century the development of theological reflection, confirmed by the Second Vatican Council, has recovered an integral understanding of tradition as a vital process representing revelation and enabling its contemporary understanding.

Keywords: tradition – reformation – Second Vatican Council – historicity

PETER HENRICI · BRIG

DIE TRADITION: WISSEN CHRISTI IM LEHREN DER KIRCHE

Maurice Blondels «Geschichte und Dogma» neu gelesen

«Traditionell» meint im Alltagsverständnis das Gegenteil von «neu». Man bekämpft Neuerungen durch Berufung auf das Traditionelle; man entwertet Traditionelles durch den Hinweis auf etwas Neues. Ganz anders im kirchlichen Sprachgebrauch. Da werden die vielfachen Neuerungen, die die Kirchen- und Dogmengeschichte mit sich gebracht hat, durch den Hinweis auf die Tradition beglaubigt. Die Tradition soll etwas, das sich nicht aus dem Wortlaut der Schrift ergibt, als ebenso glaubwürdig wie die Schrift, geradezu als schriftgemäß erweisen. Die beiden von den Piuspäpsten verkündeten Dogmen, die Unbefleckte Empfängnis Marias und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel, und auch die vom ersten Vatikanum verkündete Unfehlbarkeit des Papstes waren in der Schrift so nicht zu finden. Erst nach jahrhundertelanger kirchlicher Praxis und theologischem Ringen konnten sie verkündet werden «auf Grund der Tradition». In ihnen hat sich das vom Tridentinum verkündete «Schrift und Tradition» gegen das reformatorische *sola scriptura* durchgesetzt.

Doch schon die ersten christologischen und pneumatologischen Aussagen der Konzilien waren aus der Schrift allein nicht zu erweisen. Die Konzilien, die stets der Verteidigung des überlieferten, «traditionellen» Glaubens dienten, haben fast immer etwas «Unerhörtes», etwas «Neues» ausgesagt. Mehr als einmal hat das den erbitterten Widerstand der Traditionalisten wachgerufen. Das II. Vatikanische Konzil macht da keine Ausnahme und der Streit um das Lehrschreiben *Amoris laetitia* auch nicht.

Tradition im kirchlichen Verständnis mag geradezu als Sphinx erscheinen, wenn man sie als Kronzeugin gegen die Traditionalisten ins Feld führt.

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof des Bistums Chur in Zürich, zuvor Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Man behauptet, das Neue, das Unerhörte entspreche dem Althergebrachten. Wie ist ein solcher Brückenschlag zwischen Schrift und aktuellem Lehramt möglich? Wie lässt sich kirchliche Tradition verstehen?

I

Ein katholischer Philosoph hat vor etwas mehr als hundert Jahren intensiv darüber nachgedacht. Er setzte sich dabei mit zwei Denkrichtungen auseinander, die, leicht abgewandelt, nichts von ihrer Aktualität verloren haben. Deshalb bleibt Maurice Blondels *Geschichte und Dogma*¹ auch heute noch lesenswert; eine zweite deutsche Übersetzung erschien vor wenigen Jahren.² Blondels Schrift war die Frucht einer kurzen, aber intensiven Korrespondenz mit Alfred Loisy und mit einigen seiner Befürworter und Gegner.³ Loisy, Priester und Orientalist, war fasziniert von den Errungenschaften der historisch-kritischen Methode. Er versuchte deshalb, in einer «historischen Apologetik» die dogmatischen Aussagen des Christentums mit den einschränkenden Ergebnissen der Bibelexegese zusammenzubringen. Diesem modernistischen Gedankengut hielten andere ihre neuscholastische Lehrbuchtheologie entgegen, konnten aber das von Loisy aufgegriffene Problem nicht lösen. Die Lösung, so Blondel, findet sich in der richtig verstandenen kirchlichen Tradition. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den beiden sich bekämpfenden Denkrichtungen mündet seine Schrift deshalb in eine philosophisch und theologisch vertiefte Darstellung der Tradition.

Vor Jahren habe ich einmal geschrieben, der Modernismus mute uns heute so veraltet an wie der Eiffelturm. Der Eiffelturm aber fasziniert auch heute noch die Massen und zieht jedes Jahr mehrere Millionen Besucher an. So sind auch heute noch zwei Denkrichtungen aktuell, die seinerzeit die Modernismuskrise bestimmt haben: Einerseits und leichter fassbar das antimodernistische Denken, die klassische Schultheologie, die Blondel mit einem von ihm geprägten Neologismus⁴ als «Extrinsezismus» kennzeichnet. Wir würden heute ein solches Denken eher als «Fundamentalismus» bezeichnen. Dieser versteht geschichtlich gewordene Texte wortwörtlich und geschichtslos und betrachtet sie als unverrückbaren Ausdruck der Wahrheit. Neben dem klassischen, weitgehend obsolet gewordenen biblischen Fundamentalismus, der an der Verbalinspiration der Schrift festhält, wäre heute der dogmatische oder lehramtliche Fundamentalismus zu nennen. Für ihn enthält beispielsweise der «Katechismus der Katholischen Kirche» die absolute, unverrückbare und unhinterfragbare Wahrheit, die man nur wörtlich wiederholen kann.

Gegen den Fundamentalismus trat der modernistische «Historizismus» auf, ein ebenfalls von Blondel geprägter Neologismus, der sich heute eingebürgert hat. Seine Ansichten werden heute, vielfach unbewusst, von nicht wenigen Gläubigen übernommen. Man stellt, wie Loisy, einen Graben zwischen dem historischen Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens fest⁵ (was zu einer Art Neo-Arianismus führen kann) und will dann diesen Graben durch «Spiritualität» oder «Mystik» überwinden, durch einen unmittelbaren persönlichen Zugang zu Jesus Christus. Doch so macht man das Christentum, wie Blondel einmal bemerkt, zu einer der vielen Formen von Religion (Schleiermacher lässt grüßen), während in Wirklichkeit «die Religion auf das Christentum als auf ihre vollkommene Verwirklichung» ausgerichtet ist.⁶

In der Auseinandersetzung mit den beiden genannten Denkrichtungen, namentlich mit Loisy's scharfsinnigen Thesen, gewinnt Blondels Verständnis der Tradition Präzision und Stringenz. Die umfangreichen ersten zwei Teile seiner Schrift sind dieser doppelten Auseinandersetzung gewidmet. Als Philosoph weist er vor allem auf das methodologische Ungenügen der beiden Denkrichtungen hin; als christlicher Philosoph aber lässt er sich gegenüber Loisy auch auf eine theologische Argumentation ein. Im Briefwechsel war er zur Einsicht gekommen, dass es Loisy nicht so sehr um Methodenfragen ging, als vielmehr um die Person Jesu Christi und um den Glauben an ihn.⁷ Das machte eine Auseinandersetzung mit ihm umso dringlicher, nicht zuletzt, weil die Tradition in Blondels Verständnis nur heilsgeschichtlich und christologisch einsichtig zu machen und zu begründen ist.

II

So müssen wir zunächst Blondels philosophisch-methodologische Kritik des Extrinsezismus und Historizismus betrachten, die die Negativfolie für sein Traditionsverständnis abgibt.

1.) Der Extrinsezismus/Fundamentalismus war relativ leicht zu widerlegen; Blondel hatte ihn schon acht Jahre zuvor in seinem «Brief über die Apologetik»⁸ ausführlich kritisiert. Gegenüber dem Modernismus weist diese Denkform einerseits die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese unhinterfragt zurück und lässt keinerlei Hermeneutik zu⁹, während sie andererseits in einer Art Fideismus¹⁰ den Sprung von den biblischen Fakten zu den Glaubenswahrheiten durch den Verweis auf das Lehramt rechtfertigt, aber auch dadurch, dass sich die dogmatischen Wahrheiten durch eine Schlussfolgerung von den biblischen Fakten ableiten lassen. Blondel wendet dagegen ein, eine solche Ableitung mache aus geschichtlichen biblischen Aussagen logische Obersätze:

Weil man in den Fakten nicht ihr wirkliches Sein suchte, sondern eine engstirnige Ideologie, hat man alles aufs Spiel gesetzt. Die lebendige Glaubenslehre hat man in Binden eingezwängt, die sie einem Toten gleichen lassen. Die Geschichte hat man dazu verdammt, nicht mehr als eine Allegorie zu sein, an der man dann den ganzen Realismus des christlichen Lebens aufhängen möchte. Doch an einen an die Wand gemalten Nagel kann man immer nur eine gemalte Kette aufhängen.¹¹

2.) Im Gegensatz zu diesem Docketismus¹² will der Historizismus den biblischen Fakten ihr geschichtliches Gesicht und Gewicht zurückgeben. Ihm gegenüber verweist Blondel auf den Unterschied zwischen Historie und Geschichte.¹³ Was der Historiker aus den Dokumenten erheben kann, ist bestenfalls das Zeugnis, dass die Zeitzeugen über ihr Erleben hinterlassen konnten¹⁴, nicht aber die wirkliche, von den Menschen gelebte Geschichte in all ihren auch moralischen und metaphysischen Dimensionen:

Demnach darf man nie meinen, mit der historischen Wissenschaft allein ein Faktum voll erfassen zu können, etwas, das nur ein Faktum und das ganze Faktum wäre. Jedes Kettenglied und die ganze Kette beinhalten auch psychologische und ethische Probleme, wie sie sich in jedem, auch dem unscheinbarsten Tun und in jedem, auch dem einfachsten Zeugnis finden [...]. Die wirkliche Geschichte besteht aus menschlichen Schicksalen, und jedes Menschenleben ist Metaphysik im Vollzug.¹⁵

Mehr noch: Der Historiker stülpt, mehr oder weniger unbewusst, aber ebenso unvermeidlich, dem in den Dokumenten Feststellbaren sein eigenes Wissen, seine besondere Sichtweise und damit auch eine Ausdeutung über:

Was man für reine Feststellungen hält, sind oft nur Kunstbauten. Der Beobachtende, der Berichterstatter ist stets mehr oder weniger ein Dichter; denn dem, was er sieht, unterstellt der Zeuge ein Tun, ein Seele, damit das Faktum überhaupt etwas Sinnvolles ist; dem Zeugen und seinem Zeugnis unterstellt der kritische Historiker eine Deutung, einen Wechselbezug, eine Zusammenschau, wodurch sie erst zu einem geschichtlichen Inhalt werden; hinter diesen kritisch erhobenen Daten steht für den Geschichtswissenschaftler eine Gesamtschau. Das aber heißt, dass der Mensch mit seinen Überzeugungen, seinen metaphysischen Ideen, seinen religiösen Lösungen alle untergeordneten wissenschaftlichen Untersuchungen mitbedingt, so sehr er sich selbst von diesen bedingen lässt.¹⁶

Am schwersten wiegt bei dieser unvermeidlichen Ausdeutung, dass der Historiker geneigt sein kann, aus seinen Erwägungen all das auszuschließen, was er als seinem Fachgebiet fremd betrachtet oder gar, bewusst oder unbewusst, als schlechthin unglaubwürdig oder unvorstellbar. So kann «aus der positiven Historie eine negative Theologie» werden.¹⁷

3.) Soweit, kurz gefasst, Blondels methodologische Kritik. Nun kommt er zum Kern der Sache. Loisy wusste, dass seine historisch-kritische Auslegung der Evangelien die klassische Apologetik unmöglich machte, die von ge-

schichtlich bezeugten Wundern auf den göttlichen Ursprung der Botschaft schloss. Deshalb entwarf er eine neue Apologetik, die von der historischen Tatsache ausging, dass sich das kirchliche Leben durch die Jahrhunderte hindurch erhalten hat. Nur mit göttlicher Hilfe sei das möglich gewesen.

Auch gegen diese Argumentation muss Blondel einen schwerwiegenden Vorbehalt anbringen. Loisy sieht wiederum nur die Historie der Kirche, und er will seinen Beweisgang darauf abstützen. Doch historisch lassen sich die in der Kirchengeschichte auftretenden Phänomene, namentlich die Dogmen, nur *evolutionistisch* verstehen, als nach und nach, nicht zuletzt auf äußeren Druck hin, sich ergebende Neuerungen; man kann sie nicht als organische *Ausfaltung* des ursprünglich schon Gegebenen betrachten:

Der Historizismus neigt folglich dazu, den ganzen Inhalt der Geschichte in einer *Evolution* zu suchen, die unter dem Druck aller zusammenwirkenden Kräfte der Welt die Abfolge der Ereignisse bestimmt [...] und er wird darin auch EINE *logische Ausfaltung [développement]* aufzeigen, doch ohne eine vorausgehende und begleitende Endursache erkennen oder postulieren zu können, von der die geschichtliche Abfolge DIE *organische Ausfaltung* wäre.¹⁸

Mit dieser philosophischen, im Deutschen kaum adäquat wiederzugebenden Unterscheidung zwischen *évolution* und *développement* erklärt Blondel den Unterschied zwischen der dem Historiker zugänglichen Kirchengeschichte und der nur im Glauben erkennbaren Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte, die sich im Leben der Kirche fortsetzt, ist die organische Ausfaltung des in Christus Gegebenen. Dieses ist weit mehr, als was die ersten Zeugen erfassen und aussagen konnten. Hier hat das richtige Verständnis der Tradition anzusetzen. Kirchliche Tradition gibt es nur als Fortsetzung der Heilsgeschichte. Ohne auf Blondels weitere Auseinandersetzung mit Loisy einzugehen, können wir uns deshalb Blondels Darstellung der Tradition zuwenden, die sich im dritten Teil der Abhandlung findet.

In diesem dritten Teil ergänzt und stützt das Wissen des Gläubigen die Kompetenz des Philosophen.

III

1.) Als erstes war das ungenügende Verständnis der Tradition abzuwehren, das sowohl der Fundamentalismus wie der Historizismus vertraten. Tradition ist keine «mündliche Weitergabe» von Wahrheiten, Anweisungen oder Informationen, die sich ebenso gut schriftlich weitergeben ließen. Wäre sie nicht mehr als das, nützte die Tradition wenig, und sie hätte kaum Gewicht:

Der lange Abstand, der uns von den Ursprüngen trennt, die erfinderische Untreue des kollektiven Gedächtnisses [...], die Entwurzelung des modernen Lebens, das den Sinn für Herkunft verliert, die Gewohnheit, alles schriftlich und gedruckt

festzuhalten, in einem Gedächtnis auf Papier: Führt all das nicht zu einem zunehmenden Verblässen der Überlieferungen und zum Absterben der eigentlichen Tradition?¹⁹

Etwas Ähnliches ist von dem zweifellos nützlichen Rückgriff auf das Zeugnis der Kirchenväter über den Glauben der frühen Christenheit zu sagen und auch von allem, was sich kirchengeschichtlich erheben lässt. Auch da handelt es sich immer um etwas ausdrücklich Gesagtes oder Getanes, das dann schriftlich festgehalten wurde. Der Rückgriff auf die Tradition unterschiede sich da kaum von der Arbeit eines Ethnologen, der alten Volksbräuchen oder Volksliedern nachgeht. Die kirchliche Tradition ist kein vertraulich weitergereichtes Geheimwissen und auch keine Sammlung überkommener Gebräuche; sie zeigt Neues auf:

Diese bewahrende [*conservatrice*] Kraft ist zugleich befördernd [*conquérante*] [...]. Sie entdeckt und formuliert Wahrheiten, von denen die Vergangenheit lebte, ohne sie ausdrücklich ins Wort bringen oder definieren zu können [...]. Sie bewahrt vom Vergangenen nicht so sehr das auf, was sich begrifflich festhalten lässt, sondern seine lebendige Wirklichkeit.²⁰

So, und erst so verstanden ist die Tradition mehr als die Schrift. Sie fügt nicht nur Ungesagtes zur Schrift hinzu; sie legt die Schrift aus, ohne sich vom Text eingrenzen zu lassen. Eine erste Beschreibung der Tradition kann deshalb lauten:

Die Tradition bringt Elemente zum Bewusstsein, die bis anhin mehr in den Tiefen des Glaubens und des Glaubenslebens ruhten, als ausgesprochen, weitergegeben und überdacht wurden. Folglich ist diese bewahrende und beschützende Kraft zugleich auch erhellend und erneuernd [*instructive et initiatrice*]. Liebevoll dem Vergangenen zugewandt, wo ihr Schatz liegt, geht sie auf die Zukunft zu, wo sie ihr Eroberungsgut und ihr Licht findet. Auch wo sie etwas *entdeckt*, empfindet sie es bescheiden als ein getreuliches *Wiederfinden*. Sie braucht nichts Neues zu erfinden; denn in ihrem Gott und ihrem Alles besitzt sie es schon. Sie wird uns jedoch immer wieder Neues lehren, indem sie aus implizit Gelebtem explizit Erkanntes macht.²¹

Daraus ergibt sich eine weittragende Folgerung, die den Dialog mit Loisy weiterführt:

So paradox eine solche Behauptung scheinen mag, darf man doch festhalten, dass die Tradition die Zukunft vorwegnimmt und sich anschickt, diese Zukunft durch ihr Bemühen um Treue zur Vergangenheit zu erhellen [...] Sie dient dazu, uns auch gegenüber der Schrift, auf die sie sich in frommer Ehrfurcht stützt, eine gewisse Freiheit zu geben. Sie hilft uns, ohne uns ausschließlich auf Texte stützen zu müssen, zum wirklichen Christus zu gelangen, den kein literarisches Abbild auszuschöpfen oder gar zu ersetzen vermag. Folglich erscheint auch das Evangelium nur als ein

Teil des Glaubensgutes, nicht als sein Ganzes. So gottgegeben der Text ist, können wir die ganze Glaubenslehre und unseren ganzen Glauben doch nicht auf ihn allein abstützen.²²

Blondel schließt daraus ein Doppeltes: Die Kirche kann, wie Spinoza von der Wahrheit sagte, *index sui* genannt werden²³: eine sich selbst und damit auch ihre Aussagen rechtfertigende Wirklichkeit; sie hat ja, was sie sagt, in jahrhundertelanger Praxis verifiziert. Daraus folgt, zweitens, dass nur der die kirchlichen Dogmen richtig verstehen kann, der in der Gemeinschaft der Kirche steht und sich auf ihren Traditionsstrom einlässt.

2.) Wie lassen sich diese Aussagen rechtfertigen? Gegenüber dem Fundamentalismus, der nur feststehendem, schriftlich festgehaltenem Glaubensgut zustimmt, und gegenüber dem Historizismus, für den die kirchlichen Dogmen nur «aufeinander getürmte Neuerungen» sind,²⁴ betont Blondel, dass sich die Kirche in ihrem Lehren weder auf gelehrte Forschung (Historizismus) noch auf dialektische Ableitungen (Fundamentalismus) stützt, und auch nicht «auf eine Art mystischen Empirismus» (die Apologetik Loisy). Sie bewegt sich nicht vorwiegend oder ausschließlich auf intellektueller Ebene; die moralische und religiöse Dimension des menschlichen Lebens, die viel Unterbewusstes und nicht voll ausdrücklich zu Machendes enthält, ist für sie noch wichtiger.

Damit ist Blondel in seinem Element. Seine Philosophie des Tuns (*philosophie de l'action*) will gerade die Unterschichten des menschlichen Tuns ans Licht heben und sie als vernunftgemäß aufzuzeigen. Vier Jahre vor «Geschichte und Dogma» hat er auf dem ersten Internationalen Philosophischen Kongress eine «Logik des sittlichen Lebens» vorgelegt²⁵, und im gleichen Sinn weist er jetzt auf drei Einsichten hin, die die Philosophie des Tuns vermittelt.

Als erstes: «Was ein Mensch nicht voll verstehen kann, das kann er ungeschmälert tun.»²⁶ Das Wort Gottes «bewahren», im biblischen Sinn, heißt vor allem, seine Anweisungen in liebendem Gehorsam befolgen. Aus diesem Gehorsam ergibt sich unter der Führung des Heiligen Geistes eine tiefere Einsicht in das Gotteswort. Blondel kann dafür auf Joh 15,23–26 verweisen, und er hat schon gegenüber Loisy darauf hingewiesen, dass die Apostel zweifellos nicht die ganze Lehre Christi erfassen konnten, «non potestis portare» (Joh 16,12)²⁷, dass sie jedoch aus Liebe zu Jesus das Richtige getan haben und dieses Tun weitergaben.

Das war entscheidend, weil, zweitens, in jedem menschlichen Tun auch Gott am Werk ist. Die Lehre vom *concursus divinus* war unter den Namen des «Einen Notwendigen» der Gipfelpunkt, auf den Blondels Phänomenologie des Tuns abzielte.²⁸ Daraus folgte er, dass unsere Gottbezogenheit nur im gehorsamen, rituellen und sakramentalen Tun ausdrücklich zu machen ist.²⁹

Zum dritten, und vorher noch, stehen wir in unserem Tun immer und unvermeidlich in Beziehung zu andern Menschen, die, bewusst oder unbewusst, unser Tun mitbedingen, während wir umgekehrt mit unserem Tun die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft mitgestalten.³⁰ Im Blick auf die Tradition heißt das, dass das christliche Leben und die kirchliche Lehre nur in der Einbindung in die Kirche (und damit in die Heilsgeschichte) verstanden werden können:

Wenn wir vor den Texten und Fakten allein gelassen wären, könnten wir aus ihnen die Dogmen nie ableiten, obwohl sie in ihnen enthalten sind, so wenig wie wir eine Pflanze nach ihren Keimblättern bestimmen können [...]. Ohne die Kirche vermöchte der Gläubige die echte Schrift Gottes in der Bibel und in seinem Herzen nicht zu entziffern; doch wenn nicht jeder Gläubige etwas Weniges zum Leben der Gemeinschaft beitrüge, wäre der Organismus nicht durch und durch lebendig und geisterfüllt. Das unfehlbare Lehramt ist die höhere und wahrhaft geistliche Garantie für einen Lebensvollzug, dessen natürliche Grundlage das Zusammenspiel aller Kräfte aller Christen und der ganzen Christenheit ist.³¹

3.) Mit diesem Hinweis auf das Leben der Kirche, des Mystischen Leibes Christi, ist Blondel von seinen philosophischen Erörterungen zu einer Glaubensaussage übergegangen. Die unabdingbare Kirchlichkeit der Tradition war das Erste und Grundlegende, das Blondel Loisy, aber auch den Fundamentalisten entgegenzuhalten hatte: ihr Fehler sei mangelnde Kirchlichkeit. Daran schließt er jetzt zwei vertiefende Überlegungen an, die für das richtige Verständnis der Tradition entscheidend seien. Auch sie haben Blondels Denken hintergründig schon immer bestimmt.

Eine erste Überlegung betrifft den Unterschied zwischen der unvermeidlich immer eingeschränkten Offenbarung (*révélation*) und der über alle Grenzen hinausreichenden Erlösung (*rédemption*). Schon bei der Auseinandersetzung mit Loisy hatte Blondel, angesichts der immer eingeschränkten Möglichkeiten menschlicher Kommunikation, einmal bemerkt, dass «selbst die Offenbarung das Geheimnis Gottes nicht verletzen kann».³² Jetzt soll der Unterschied zwischen Offenbarung und Erlösung darauf hinweisen, dass es die Aufgabe der Tradition ist, unser immer eingeschränktes Offenbarungsverständnis mehr und mehr auf das Allumfassende der Erlösung hin auszuweiten. Im heutigen Kontext dürfen wir darin eine Einladung sehen, auch die heilsgeschichtliche Rolle der nichtchristlichen Religionen in das Offenbarungsverständnis einzubeziehen:

Weil er in seinem Innersten weiß, dass er das Endziel aller Religion der Menschheit ist, erfüllt der Katholizismus mehr und mehr, was sein Name [als «allumfassend»] besagt, und verschafft sich Gehör bei allen Menschen oder muss es sich wieder verschaffen. Denn das stets begrenzte Geschenk der Offenbarung [*Révélation*], das er unversehrt zu bewahren und weiter zu verbreiten hat, darf ihn das allumfassende

de Geschenk der Erlösung [*Rédemption*] nie vergessen lassen. Sie ist die göttliche Wirklichkeit, das letzte Ziel, auf das das Offenbarungswissen hinführt, ohne dieses Ziel irgendwie einzuschränken.³³

Noch entscheidender ist die zweite, die christologische Überlegung. Ohne eine korrekte Christologie lässt sich die Tradition nicht begründen. Von Loisy's historischem Jesus lässt sich zwar sagen, dass die Kirche *auf* ihn gegründet ist, «wie eine Kathedrale auf ein bestimmte Gesteinsformation», nicht aber, dass sie *von* ihm gegründet wurde; denn da fehlt «das tiefe, beständige, substantielle Wirken des menschgewordenen Wortes in der Ordnung der Natur und der Gnade.»³⁴

Wenn Jesus in seinem irdischen Leben nicht wusste, dass nach seinem Tod und nach seiner Auferstehung die Kirche entstehen werde, und wie die Geschichte der Kirche weitergehe, dann ist Jesus nicht der Gründer der Kirche, und der Christus des Glaubens ist gegenüber dem historischen Jesus tatsächlich eine «Unterschiebung»³⁵ (Loisy). Diese Schwierigkeit lässt sich nur lösen, wenn man die göttliche Natur Jesus Christi und damit auch sein göttliches Wissen ernst nimmt:

Hinter allen diesen Alternativen steht nur ein einziges Problem, die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Gott in Christus, und folglich auch der Beziehung Christi zu einem jeden von uns [...]. Das Problem des innersten Bewusstseins Christi ist ein in mancher Hinsicht noch unerforschtes Problem, und die Gefahr ist groß, dass man in seiner geheimnisvollen Person entweder das Menschsein oder das Gottsein zu kurz kommen lässt.³⁶

Kraft seiner Gottmenschlichkeit wusste Jesus in seinem göttlichen Wissen nicht nur um sein eigenes künftiges Schicksal (manche Aussagen in den Evangelien weisen darauf hin), sondern auch um das Schicksal der Kirche. Deshalb kann sich die Tradition zu Recht je und je auf Jesus Christus berufen. Blondel rechtfertigt somit die Tradition im Letzten mit dem gottmenschlichen Wissen Jesu Christi. Dieses Wissen Christi war schon immer ein Herzstück seiner Spiritualität und seiner Metaphysik. Aus persönlicher Erfahrung (wie wir sie aus seinem «Tagebuch vor Gott» kennen³⁷) kann Blondel es nicht zulassen, dass «das *mystère de Jésus* in der Seele Pascals oder der großen Theresia nicht mehr sein soll als ein frommer Roman»³⁸. Er wagt es sogar, in seinem «Panchristismus» das Sein der sinnlich-materiellen Welt im gottmenschlichen Wissen Jesu Christi zu begründen. Dieses weite Feld können wir hier nicht mehr abschreiten³⁹; wir fänden dort aber auch keine weitere Erklärung, wie Blondel sich die Gründung der Tradition im Wissen Christi denkt. Schon seine Auseinandersetzung mit Loisy lief letztlich auf das Wissen Christi hinaus: Wenn man sich nur an das halte, was die Texte bieten, «das Bewusstsein, das einfache, in ihre zeitgeschichtlichen Vorurteile

eingebundene Menschen vom Bewusstsein Jesu hatten»⁴⁰, lasse sich die Kirchengründung und die spätere Kirchengeschichte nicht auf Jesus Christus zurückführen.

Mehr als dieses negative Argument erfahren wir nicht. Doch Blondels heilsgeschichtliches und christologisches Verständnis der Tradition liegt jedenfalls auf der Linie der sechzig Jahre späteren Konzilskonstitution *Dei verbum*.⁴¹ Über diese hinaus sagt Blondels Rückgriff auf das gottmenschliche Wissen Jesu Christi: Alle weiterführenden Lehren der Kirche sind als Ausfaltung dieses gottmenschlichen Wissens zu verstehen. Eine bedenkenswerte Sicht der Tradition.

ANMERKUNGEN

¹ Maurice BLONDEL, *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*. Nach der Erstveröffentlichung in drei Teilen in: *La Quinzaine* 56 (1904) 145–167, 349–373, 435–456, nachgedruckt in: *Les premiers écrits de M. Blondel*. Paris 1956, 149–228, und in: *Oeuvres complètes II* (1995) 390–453, mit Originalpagination.

² Erstmals übersetzt von Antonia SCHLETTE, mit Hinführungen von Johann Baptist METZ und René MARLÉ, Mainz 1963; Neuübersetzung: *Geschichte und Dogma*, herausgegeben und eingeleitet von Albert RAFFELT; übersetzt und kommentiert von Hansjürgen VERWEYEN, Regensburg 2011 (mit Originalpagination). Ich zitiere nach dieser Ausgabe, gelegentlich mit leichter Angleichung an den Urtext; in Klammer füge ich die Originalpagination bei und die Seitenzahl in den *Premiers écrits*. Übersetzungen existieren auch auf Italienisch (1922, 1992), Englisch (1964) und Spanisch (2004).

³ Die von Henri de Lubac gesammelte Korrespondenz wurde in historisch nicht völlig befriedigender Form veröffentlicht durch René MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse...* Paris 1960. Der Briefwechsel Blondel-Loisy findet sich ungekürzt und übersetzt bei Andreas Uwe MÜLLER, *Christlicher Glaube und historische Kritik, Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition*, Freiburg 2008, 150–225.

⁴ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 32 (394, 154): «j'usurai de néologismes barbares».

⁵ Für diese Unterscheidung ist das wenige Jahre vor Loisy erschienene Werk von Martin KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1892, Neuausgabe München 1969, klassisch geworden.

⁶ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 80 (427, 196).

⁷ Vgl. meinen Beitrag: *Die christologische Abzweckung von «Histoire et Dogme»*, in: Peter REIFENBERG – Anton VAN HOOFF (Hg.), *Tradition – Dynamik von Bewegtheit und ständiger Bewegung. 100 Jahre Maurice Blondels «Histoire et Dogme» (1904–2004)*, Würzburg 2005, 86–101.

⁸ MAURICE BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), jetzt in: *Oeuvres complètes II* (1997) 101–172. Deutsch: *Zur Methode der Religionsphilosophie*, eingeleitet von Hansjürgen VERWEYEN, Einsiedeln 1974.

⁹ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 37–38 (379–399, 158–160).

¹⁰ Ebd., 34–35 (396, 157).

¹¹ Ebd., 40 (400, 161–162).

¹² Ebd., 37 (398, 159): «Ohne Alter, ohne Lokalkolorit, verflüchtigen sich die Fakten in einer Art von beständigem Doketismus in einem Licht ohne Schatten, erdrückt vom Gewicht des Absoluten, das man ihnen auflädt.»

¹³ Ebd., 49 (406, 170): «Die ‹fachgerechte, kritische Historie› im eigentlichen, im wissenschaftlichen Sinn ist nicht die ‹wirkliche Geschichte›, die Statthalterin des konkreten Lebens der Menschheit, die ganze geschichtliche Wahrheit».

¹⁴ Zusätzlich dazu wäre auch auf die immer wieder aufflammenden Diskussionen zwischen Zeitzeugen und Zeitgeschichtlichen zu verweisen.

¹⁵ Ebd., 47 (405, 168).

¹⁶ Ebd., 47–48 (405, 168–169).

¹⁷ Ebd., 51 (407, 171).

¹⁸ Ebd., 53 (409, 173).

¹⁹ Ebd., 87 (432–433, 202).

²⁰ Ebd., 88 (433, 204).

²¹ Ebd., 89–90 (434, 204–205).

²² Ebd., 90 (435–436, 205). Blondel beeilt sich, in einer Fußnote beizufügen, dass die Evangelien mehr sind als nur ein Text; sie sind «eine Art vorweggenommene Tradition», deren Fülle sich dem nur historisch-kritisch Forschenden entzieht.

²³ Ebd., 91 (435, 206).

²⁴ Ebd., 93 (436, 207).

²⁵ Maurice BLONDEL, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, jetzt in: *Oeuvres complètes II* (1997), 367–386. Deutsch: *Elementarprinzip einer Logik des moralischen Lebens*, in: Peter REIFENBERG, *Verantwortung aus der Letztbestimmung. Maurice Blondels Ansatz zu einer Logik des sittlichen Lebens*, Freiburg 2002, 524–537.

²⁶ Ebd. 98 (440, 211). Diese Einsicht durchzieht Maurice BLONDELS *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), von der *Introduction* («Si la méthode des simples et des généreux est bonne, il faut du moins qu'on puisse montrer pourquoi», XVI) bis zur *Conclusion* («Connaître ne dispense pas de faire; faire peut dispenser de connaître», 474). Das Werk ist jetzt mit Originalpagination in: *Oeuvres complètes I* (1995) 15–530 zugänglich.

²⁷ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 58 (412, 177) und nochmals 98 (440, 211).

²⁸ Vgl. BLONDEL, *L'Action* (s. Anm. 26), 338–356, *L'unique nécessaire*: «C'est parce que l'action est une synthèse de l'homme avec Dieu, qu'elle est en perpétuel devenir, comme travaillée par l'aspiration d'une infinie croissance» (hier 352).

²⁹ BLONDEL, *L'Action* (s. Anm. 26), 400–423.

³⁰ Vgl. BLONDEL, *L'Action* (s. Anm. 26), 201–244: «De l'action individuelle à l'action sociale».

³¹ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 103–104 (443, 216).

³² Ebd., 60 (414, 179).

³³ Ebd., 109 (447, 221).

³⁴ Ebd., 61–62 (415, 180–181); das «fondée par le Christ» lässt sich im Deutschen kaum adäquat wiedergeben.

³⁵ Ebd., 65–66 (418, 185): «une substitution de personne».

³⁶ Ebd., 114 (450, 224).

³⁷ Maurice BLONDEL, *Carnets intimes* (1883–1894), Paris 1961. Deutsch: *Tagebuch vor Gott*, übertragen von Hans Urs von BALTHASAR, Einsiedeln 194. Eine ungekürzte Ausgabe dieser Tagebücher, die auch die intimeren geistlichen Texte bringt, ist in Vorbereitung.

³⁸ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 115 (450, 225).

³⁹ Vgl. dazu vor allem Xavier TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, übersetzt von Jörg DISSE, Freiburg 1998 und meinen Aufsatz *Maurice Blondels theologische Philosophie des Sinnlich-Konkreten*, in: *Zusammenklang. Festschrift für Albert Raffelt*, Freiburg 2009, 285–295.

⁴⁰ BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (s. Anm. 2), 59 (413, 179).

⁴¹ Vgl. den Artikel *Tradition* in: *LThK²*, Bd. 10 (1965), col. 203ff von Josef RATZINGER. Ratzinger arbeitete damals an *Dei Verbum*, und er war durch seine Bonaventurastudien auf eine solche Sicht der Tradition vorbereitet (*Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Freiburg 2009, 53–420, namentlich 210–214).

ABSTRACT

Tradition as Christ's Knowledge in the Teaching of the Church: Maurice Blondel's «History and Dogma» Revisited. This article reviews the classic critique of «extrinsecism» and «historicism» by french philosopher Maurice Blondel (1861–1949). For Blondel, the history of salvation is continued in the life of the Church and the Church's tradition as an organic continuation of what God has done in Jesus Christ. This is the very basis of Blondel's understanding of tradition. Moreover, the knowledge of Christ is the foundation of tradition and any teaching of the Church is simply unfolding this knowledge.

Keywords: Christology – ecclesiology – historicism – historical criticism – Alfred Loisy

JULIA KNOP · ERFURT

HERMENEUTIK DER REFORM – REFORM DER HERMENEUTIK

Über Fortschritt und Erneuerung in kirchlicher Überlieferung

1. Vier Kardinäle – fünf Zweifel

Das nachsynodale apostolische Schreiben *Amoris laetitia*, das Papst Franziskus im Frühjahr 2016 als Abschluss eines zweijährigen synodalen Prozesses publizierte,¹ traf in Kirche und Gesellschaft auf ungewöhnlich breite Zustimmung. Viele Kommentatoren äußerten Erleichterung: Kirche und Gesellschaft, Lehre und Leben, Tradition und Gegenwart finden zueinander. Jahrzehntelange Blockaden lösen sich. Freude und Leid, Glück und Sorge von Partnerschaft und Familie finden kirchliche Resonanz. Auch wenn nicht jeder alle Wünsche erfüllt sah, fiel die mediale Bilanz einhellig aus: Die Richtung stimmt. Es geht vorwärts.

Einige aber hatten Zweifel. Sie bezweifelten, dass die mit dem synodalen Prozess eingeschlagene Richtung stimmt, und fürchteten, dass ein Aggiornamento der katholischen Beziehungsethik zur Verweltlichung und Selbstauflösung der Kirche führen würde. Um ihre «leidenschaftliche Sorge» zu artikulieren, wählten im Herbst 2016 vier Kardinäle² das Format der so genannten «Dubia», mit dem bei Rechtsunsicherheit Klärungsbedarf angemeldet wird. Die Zustellung ihres Textes an den Papst erfolgte zunächst vertraulich durch analogen Briefverkehr mit Durchschlag an den Präfekten der Glaubenskongregation. Mangels päpstlicher Reaktion wählte man wenig später das modernere Format öffentlichkeitswirksamer medialer Inszenierung. Als auch diese Transparenzoffensive Franziskus nicht zu einer Antwort bewegte, erwog Raymond Kardinal Burke das Instrument der *correctio fraterna*, das er ebenfalls als «alte Institution der Kirche» erklärte. Bisher wurde sie allerdings nicht eben häufig verwendet (zuletzt vor fast 800 Jahren).³

JULIA KNOP, geb. 1977, ist Professorin für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

Während sich das erste *dubium* auf den Anwendungsbereich einer Anmerkung aus *Amoris laetitia* bezieht, sind die folgenden *dubia* allgemeiner angelegt. Darin bezweifeln die vier Kardinäle die Konformität der Exhorte mit Aussagen des päpstlichen Lehramts aus dem Pontifikat Johannes Pauls II., v.a. aus seiner Enzyklika *Veritatis splendor* (6.8.1993). Den Duktus ihrer *dubia* bestimmt eine Grundsatzfrage: Setzt *Amoris laetitia* bisherige Lehre außer Kraft? Bricht das nachsynodale Schreiben mit der jüngeren kirchlichen Lehrtradition im Rang einer Enzyklika, für die Schrift- und Traditionstreue beansprucht wird? Im Zweifel der Autoren steht also nicht Sinn oder Unsinn einzelner ehepastoraler Positionen als solcher, sondern die Lehrkonformität des amtierenden Papstes und die Legitimität seiner Exhorte. Beides messen sie daran, ob in *Amoris laetitia* substanzielle Neuerungen oder lediglich neue Formulierungen zutage treten. Während die Kardinäle ihre *dubia* ausführlich erläutern, genüge als päpstliche Antwort ein einfaches Ja oder Nein ohne «theologische Argumentation».

Kein einfaches Ja oder Nein, sondern eine theologische Reflexion ist Ziel der folgenden Ausführungen. Thema ist nicht die Ehepastoral, sondern die dogmenhermeneutische Grundsatzfrage im Schatten der *dubia*. Die Thematik ist komplex, ihr Reflexionsbedarf erheblich. Es geht darum, die Grundsatzfrage nachzuvollziehen und Perspektiven für einen theologischen Umgang mit lehrmäßigen Fortschritten zu entwickeln. Nachdem das Thema über die *dubia* bereits eingeführt ist (1), folgt (2) ein Überblick über den Gegenstand (Lehrentwicklung) und seine Interpretation (Dogmengeschichte). Wie sich die traditionelle katholische Überzeugung, dass Dogmenfortschritt (nur) eine Reform der Gestalt, aber keine substanzielle Veränderung der Lehre sei, in Text und Interpretation niederschlägt, illustriert Abschnitt (3). Drei thematische Klassiker, die sich dieser Einordnung widersetzen, dienen als Beispiel (4), um der Besonderheit des II. Vatikanums auf die Spur zu kommen, das nicht nur theologische, sondern auch dogmenhermeneutische Reformen eröffnet (5).

2. Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte

Hintergrund der Kritik an *Amoris laetitia* und vergleichbarer Debatten um das II. Vatikanum ist die Frage, wie mit dem Faktum umzugehen ist, dass kirchliche Lehre von der ein für allemal ergangenen Offenbarung Gottes eine Geschichte hat. Zum Problem wird dies, da Geschichte, erst recht Auslegungsgeschichte, Entwicklung bedeutet und daher noch die Verkündigung ewiger Wahrheiten historisiert. Was geworden ist und sich entwickelt, kann Fortschritte und Rückschritte zeitigen. Wie also ist eine Dogmengeschichte zu schreiben, die Neuerungen und Fortschritte kirchlicher Über-

lieferung erfasst und erklärt, aber mit dem Tridentinum (DH 1501) und den beiden Vatikanischen Konzilien (DH 3020; 3043; 3070; vgl. 3421; LG 25; DV 4; 17) daran festhält, dass deren Inhalt abgeschlossen und zeitübergreifend gültig ist?⁴

Dogmengeschichte, wie sie zunächst im protestantischen, seit dem 17. Jh. auch im katholischen Kontext entsteht, verfolgt kein rein dokumentarisches, sondern ein systematisches Interesse. Sie bezieht die faktische Lehrentwicklung der Kirchen auf den apostolischen Ursprung des Glaubens und gibt eine entsprechende theologische Einschätzung. Zwei grundsätzliche Zugänge können unterschieden werden: Begreift man Tradition als *Entfremdung* vom apostolischen Kerygma, betreibt man Dogmengeschichte immer auch als *Dogmenkritik*. Ursprungstreue bedeutet dann, den Ballast kirchlicher Tradition zu überwinden und Unmittelbarkeit zum Anfang zu suchen. Demgegenüber ging es traditioneller katholischer Dogmengeschichtsschreibung immer darum, «die tatsächlich geschehene Dogmenentwicklung als legitime Geschichte eines gleichbleibenden Glaubens»⁵ zu rechtfertigen. Kirchliche Lehre wird hier daher nicht als Verfremdung, sondern als *Bewahrung* des Überlieferten erklärt: Tradition entfremde nicht vom Ursprung, sondern trage das ihr anvertraute Gut des Glaubens unversehrt durch die Zeit.

In diesem Sinn betont das I. Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* (24.4.1870) die Verantwortung der Kirche, «immerdar de[n]-jenige[n] Sinn der heiligen Glaubenssätze beizubehalten, den die heilige Mutter Kirche einmal erklärt hat, und niemals von diesem Sinn unter dem Anschein und Namen einer höheren Einsicht abzuweichen» (DH 3020). Der zugehörige Kanon präzisiert: «Wer sagt, es könne geschehen, dass den von der Kirche vorgelegten Lehrsätzen einmal entsprechend dem Fortschritt der Wissenschaft ein anderer Sinn zuzuschreiben sei als der, den die Kirche gemeint hat und meint: der sei mit dem Anathema belegt.» (DH 3043)

In der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums kommt man etwas differenzierter zu einem vergleichbaren Ergebnis. Nun ist nicht mehr von Lehrsätzen, sondern von der apostolischen Überlieferung die Rede, die «unter dem Beistand des Heiligen Geistes» (DV 9) eine geschichtliche Entwicklung nehme. Das Entwicklungspotenzial und -bedürfnis liege aber nur auf Seiten der Menschen, welche die göttliche Offenbarung empfangen und verkünden. Nicht der Inhalt, sondern «das *Verständnis* der überlieferten Dinge und Worte» (DV 9) wachse.

Die Erklärung *Mysterium ecclesiae* der Kongregation für die Glaubenslehre (24.6.1973)⁶ bekräftigt in der Nr. 5 die skizzierten Passagen des I. Vatikanums. Zwar trügen auch dogmatische Formeln mitunter «Anzeichen [...] begrifflicher Bedingtheit», da sie eine Glaubenswahrheit in der Sprache, Kultur und dem Fragehorizont ihrer Zeit ausdrücken. Das mindere

jedoch nicht ihre Wahrheitsfähigkeit. Lehrfortschritt bedeute Vervollständigung und Bekräftigung eines Dogmas, sein besseres *Verständnis* und seine höhere *Vernetzung* im *nexus mysteriorum*. Aber «der Aussagegehalt der dogmatischen Formeln [...] bleibt in der Kirche stets wahr und kohärent» (DH 4540).

Das Dokument der Internationalen Theologenkommission *Die Interpretation der Dogmen* (1990) reflektiert Phänomene der Lehrentwicklung weiter: «In diesem geschichtlichen Prozess fügt die Kirche dem Evangelium nichts Neues (*non nova*) hinzu, aber sie verkündet die Neuheit Christi in einer stets neuen Weise (*noviter*)», mehr noch, sie «holt immer wieder Neues hervor, das mit dem Alten im Einklang steht». ⁷ Die *Identität* des Gehalts, d.h. die Apostolizität des Bekenntnisses, garantiere der *terminus* einer jeden Glaubensaussage, nämlich Gott. Für die *Kontinuität* der Lehraussage und die Katholizität des Glaubens bürge sein (diachrones) Subjekt, nämlich die Kirche. ⁸

3. Konzepte: *Non nova, sed noviter*

Katholische Dogmengeschichtsschreibung gibt sich also strukturell konservativ. Lebendige Überlieferung ist «Sorge für ein Gut, das nicht verbessert»⁹, nur verständlich gemacht werden kann. Ob die theoretische Differenzierung zwischen zeitübergreifend identischem Gehalt und geschichtlich variabler Form und Interpretation jeweils greift, ob «neue» Lehren tatsächlich nur *noviter* sprechen, ohne echte *nova* zu entdecken, und ob eine solche Unterscheidung überhaupt möglich und sinnvoll ist, steht, wie die Einlassungen von Kardinal Burke zeigen, je neu zur Diskussion.

Benedikt XVI. hat in seiner Weihnachtsansprache vor der Römischen Kurie am 22.12.2005¹⁰ anlässlich anhaltender Debatten um die Rezeption des II. Vatikanums eine Lesart kirchlicher Tradition angeboten, die eine allzu simple Gegenüberstellung von Identität und Bruch in Kirche und Überlieferung überschreitet. Eine Hermeneutik der *Diskontinuität* identifiziere im II. Vatikanum eine substanzielle Änderung der Lehre und damit den Abschied von der bisherigen Tradition. In dieser Wahrnehmung treffen sich Vertreter entgegengesetzter Lager. Während die eine (traditionalistische) Seite im Konzil den Anfang vom Ende (der apostolischen Kirche) erkennt, identifiziert die andere (fortschrittliche) Seite im selben Ereignis den Anfang einer neuen Gestalt dieser apostolischen Kirche. Dem stellt Benedikt XVI. nun keine Hermeneutik der *Kontinuität* gegenüber. Statt dessen bietet er das Paradigma der *Reform* an, demzufolge Lehrentwicklung ein Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität sei. Dazu erinnert er an die Ansprache Johannes' XXIII. zur Konzileröffnung am 11.10.1962.

Dieser hatte an Stelle einer bloßen Wiederholung und Bewahrung der «sicheren und beständigen Lehre (*doctrina certa et immutabilis*)» deren Prüfung und Interpretation betont: Sie müsse «so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt (*pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra*)»¹¹. Benedikt XVI. übersetzt diese Passage so: Es gehe darum, die «unumstößliche und unveränderliche Lehre zu vertiefen und sie so zu formulieren, dass sie den Erfordernissen unserer Zeit entspricht. Eines sind nämlich die Glaubensinhalte [...], eine andere Sache ist die Art, wie sie formuliert werden (*enuntiantur*), wobei ihr Sinn und ihre Tragweite erhalten bleiben müssen (*eodem tamen sensu eademque sententia*).»

Benedikt XVI. bezieht die genannten Hermeneutiken auf die *Rezeption* kirchlicher Lehre, also auf eine angemessene («korrekte»¹²) *Dogmengeschichte*. Sie lassen sich jedoch auch auf *Lehrentwicklungen* selbst beziehen. Ein Text kann Signale der Kontinuität setzen oder etwas als Reform präsentieren. Je nach Konstruktion gibt ein Text dem Rezipienten seine Leseanweisung an die Hand: So und nicht anders soll er verstanden werden.

Kontinuität signalisiert etwa die in kirchlichen Dokumenten häufig anzutreffende *selektive Zitation* älterer, meist hochrangiger, Äußerungen. Das jüngere Dokument rezipiert Passagen, die unverändert in eine neue Situation hineingesprochen werden. Sofern das nicht (mehr) opportun erscheint, verzichtet man auf formelle Abgrenzung und entwickelt ohne ältere Referenz eine aktualisierte bzw. ergänzende Position. Markante Beispiele dafür sind in der Geschichte der Zuordnung von päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität sowie in Äußerungen des kirchlichen Lehramts der letzten 100 Jahre zur Rolle der Frau in Ehe, Familie, Kirche und Gesellschaft zu finden. *Dass* und *welcher* Fortschritt in der jeweiligen Frage tatsächlich vonstattenging, zeigt erst der Vergleich der vollständigen Dokumente, der die durch die Zitation gegebene Leseanweisung «Kontinuität» überschreitet und bisweilen korrigiert.

Auch die unkommentierte *Kompilation* von Aussagen unterschiedlicher Intention und Herkunft bekundet auf Textebene diachrone Einmütigkeit. Dass dies bisweilen um den Preis eines «kontradiktorischen Pluralismus»¹³ geschieht, ist bekannt. Erfahrungsgemäß verdoppelt die Rezeptionsgeschichte die in einem Text verborgenen Konflikte. Ähnlich ist es im Fall konziliarer *Kompromisse*, die die gemeinsame Formel der Differenzierung und die diplomatische Vermittlung einer (einseitigen) Festlegung vorziehen.

Ist Kontinuität in der Sache umstritten, stellen Kritiker einer Lehrentwicklung bisweilen deren Geltung in Frage. Unliebsame Aussagen werden durch *Relativierung ihrer Verbindlichkeit* entschärft: Verbindlich sei nur, was immer schon galt. Auch diese Strategie, die in den Debatten um die Pastoralkonstitution und die Erklärungen des II. Vatikanums und neuerdings bzgl. *Amoris laetitia* Anwendung findet, dient der Konstruktion ungebrochener

Kontinuität: Die irritierende Neuerung wird zur lediglich pastoralen, doktrinell irrelevanten Weisung oder falliblen Privatmeinung marginalisiert.

Konzepte, die im Rahmen einer Hermeneutik der Reform eine echte *Lehrentwicklung* anerkennen und verständlich machen, beschreiben das jeweilige Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität. Recht unauffällig geschieht das auf der Ebene von *Formulierungen*. Aber auch die *Adaption* bzw. *Applikation* traditioneller Lehre auf neue Kontexte bedeutet deren Weiterführung. Ein klassisches Modell, legitime Lehrreform zu verdeutlichen, ist das der *Explikation*: Die Neuheit bestehe nicht in einer substanziellen Ergänzung bisheriger Lehre, sondern darin, dass etwas sichtbar (gemacht) werde, das der Sache oder dem Zusammenhang nach implizit oder virtuell angelegt sei wie die Blüte in der Knospe.¹⁴ So wurden beispielsweise die Dogmatisierungen der *Immaculata Conceptio* (1854: DH 2800–2804) und der *Assumptio Mariae* (1950: DH 3900–3904) erläutert. Im Nachgang einer Lehrentwicklung dient das theologische *Urteil*, dass ältere Tradition durch jüngere nicht in Frage gestellt werde, dem Erweis legitimer Reform, d.h. substantieller Kontinuität trotz Wandels in der Gestalt. Verwandt ist die lehrmäßige *Deklaration*, die Einklang zwischen zwei Formen oder Stadien einer *traditio* erklärt und anderslautende Wahrnehmungen korrigiert. Prominentes (wenn auch gegenchronologisches) Beispiel dafür ist die Begründung, die Benedikt XVI. 2007 seiner Erlaubnis der Feier der Messe nach dem Missale von 1962 neben der ordentlichen Form des römischen Messritus gab.

Auch der Vorgang einer dogmatischen *Definition* selbst ist ein Instrument des Lehrfortschritts, da sie Kontroversen klärend abschließt und so genannte «materielle» zu «formellen» Dogmen erhebt. Die Neuerung liegt der Theorie nach auch hier auf der Ebene der Form (Verbindlichkeit), nicht des Inhalts.

4. Umstrittene Klassiker: Religionsfreiheit, Ökumene, *ordo missae*

Mit dem Abschluss des Konzils begann der Streit um das Konzil, namentlich zu den Themen Religionsfreiheit, Ökumene und Liturgie (-reform). Sie führten im Fall der Priesterbruderschaft St. Pius X. bis zum Schisma. Eine eingehende inhaltliche Debatte ist für die anstehende lehrhermeneutische Frage nicht notwendig, zumal jedes der Themen umfassend aufgearbeitet ist.¹⁵ Eine kontrastive Gegenüberstellung markanter Passagen verdeutlicht statt dessen, welche Phänomene von Erneuerung, Fortschritt und Änderung hier zutage treten.

Pius IX. etwa hatte die ablehnende kirchliche Haltung zur *Religionsfreiheit* in der Enzyklika *Quanta cura* (8.12.1864)¹⁶ so begründet:

Infolge dieser ganz falschen Vorstellung von der Regierung der Gesellschaft scheuen sie sich nicht, jene irrtümliche, der katholischen Kirche und dem Seelenheile höchst verderbliche Meinung zu hegen, welche von Unserm Vorgänger Gregor XVI. ehrw. Angedenkens ein Wahnsinn genannt wurde [...], die Freiheit des Gewissens und der Kulte sei ein jedem Menschen eigenes Recht, welches durch das Gesetz ausgesprochen und festgestellt werden müsse [...]

100 Jahre später positioniert sich der mit und unter Papst Paul VI. versammelte römisch-katholische Weltepiskopat in der Erklärung *Dignitatis humanae* (7.12.1965) so:

Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. [...] Ferner erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst anerkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit ist in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anzuerkennen, dass es zum bürgerlichen Recht wird. (DiH 2,1)

Die Entwicklungen *in oecumenicis* vollzogen sich binnen kürzerer Frist. Anlässlich der 1910 mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh anhebenden Ökumenischen Bewegung hatte Pius XI. in der Nr. 8 seiner Enzyklika *Mortalium animos* (6.1.1928)¹⁷ verfügt,

dass weder der Apostolische Stuhl in irgendeiner Weise an ihren Konferenzen teilnehmen kann noch dass es den Katholiken irgendwie erlaubt sein kann, diese Versuche zu unterstützen oder an ihnen mitzuarbeiten. Wenn sie das täten, so würden sie einer falschen christlichen Religion, die von der einen Kirche grundverschieden ist, Geltung verschaffen.

Nur 36 Jahre später formulierte das Konzil im Dekret *Unitatis redintegratio* (21.11.1964):

Der Herr der Zeiten [...] hat in jüngster Zeit begonnen, in die untereinander getrennten Christen [...] Sehnsucht nach Einheit auszugießen. Von dieser Gnade sind überall sehr viele Menschen bewegt, und auch unter unseren getrennten Brüdern ist unter der Förderung der Gnade des Heiligen Geistes eine von Tag zu Tag größere Bewegung zur Wiederherstellung aller Christen entstanden. [...] [Daher] ermahnt diese Heilige Synode alle katholischen Gläubigen, dass sie, indem sie die Zeichen der Zeit erkennen, am ökumenischen Werk erfinderisch teilnehmen. (UR 1; 4)

In der Apostolischen Konstitution *Missale Romanum* (2.4.1969), mit der das neue Missale zum 1. Advent 1969 in Kraft trat, beschreibt Paul VI. die *Reform des römischen Ritus* als Prozess der Überprüfung, Anpassung und Veränderung des römischen Canon gemäß dem Auftrag des Konzils. Die getroffenen

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.¹⁸

Ohne dass die ekklesiologischen und pastoralen Entwicklungen des Konzils, die im erneuerten Ritus zum Ausdruck kommen, hier eigens thematisiert werden könnten, wird deutlich, dass Paul VI. die Messe nach der heute so genannten *forma ordinaria* gegenüber dem Missale von 1962 als Entwicklung, d.h. als fortgeschrittenes Stadium der liturgischen und ekklesiologischen Überlieferung der Kirche betrachtete.

Mit dem *Motu proprio Summorum Pontificum* (7.7.2007)¹⁹ entschied Benedikt XVI., dass neben diese ordentliche Form als außerordentliche Form die römische Liturgie nach dem zuletzt 1962 von Papst Johannes XXIII. promulgierten Missale trete. Seither stehen gleichzeitig zwei ungleichzeitige Stadien der Messe nebeneinander, die laut der Instruktion *Universae Ecclesiae* (30.4.2011) als «zwei Gebrauchsweisen des einen römischen Ritus», also als Varianten eines einzigen Gehalts und «Ausdruck derselben *lex orandi* der Kirche»²⁰ verstanden werden (sollen). Benedikt XVI. deklariert in seinem Begleitbrief zum *Motu Proprio*: «Es gibt keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des *Missale Romanum*. In der Liturgiegeschichte gibt es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch.»²¹

5. *Aggiornamento: Reform der Hermeneutik*

Wolfgang Thönissen hat auf ein interessantes Detail der Dokumentation der erstgenannten Entwicklungen aufmerksam gemacht: Die zitierten Passagen aus *Quanta cura* und *Mortalium animos* werden seit 1963 nicht mehr in den Ausgaben des Denzinger-Schönmetzer geführt; die Lücke ist durch «*omittitur*» gekennzeichnet.²² Die zweisprachige, seit 1981 von Peter Hünermann vorbereitete Ausgabe des Kompendiums folgt ohne Auslassungsvermerk diesem Vorbild. Ob es die Sorge war, die Leser vor Verwirrung zu schützen, oder ob die Auslassung einer beherzten dogmenhermeneutischen Einschätzung des Herausgebers Ausdruck gibt, dass hier tatsächlich Vergangenes für obsolet erklärt wurde, muss offen bleiben.

Kommentierungen von *Dignitatis humanae* verweisen in der Regel auf veränderte Umstände, welche eine theologische Neueinschätzung nötig und möglich machten. Die Ablehnung der Religionsfreiheit gründete Ende des 19. Jh.s in einer antiliberalistischen Haltung, prekären Alternativkonstellationen (Recht der Wahrheit – Recht des Irrtums; Wahrheit – Freiheit; Glaube – Indifferenz) und der Überzeugung, staatliche

Instanzen hätten auch in Heils- und Wahrheitsfragen Durchsetzungsrecht und -pflicht. In der Folgezeit rückte die Würde der menschlichen Person als dogmatisches Prinzip ins Bewusstsein. Nach den Erfahrungen der faschistischen und kommunistischen Totalitarismen des 20. Jh.s, die das Humanum aufs Schärfste beschnitten hatten, konnte das Konzil 1964 nicht nur nicht mehr ablehnen, sondern musste fordern, dass Religionsfreiheit «bürgerliches Recht wird» (DiH 2,1). Bekenntnisfreiheit meint nach *Dignitatis humanae* nicht Indifferenz gegenüber der Wahrheit Gottes, sondern die einzig menschenwürdige Weise, dieser Wahrheit zuzustimmen.

Zu ihrer ökumenischen Erneuerung fand die katholische Kirche v.a. in Folge einer sakramententheologisch vertieften und eschatologisch geweiteten Ekklesiologie (LG 1; 8; 48), durch das Modell gestufter Kirchenzugehörigkeit (LG 14–16) sowie durch eine wichtige dogmenhermeneutische Errungenschaft, das Konzept der *hierarchia veritatum* (UR 11,3).²³ Dies ermöglichte eine Korrektur in der theologischen Einordnung der ökumenischen Bewegung, die nunmehr als «Zeichen der Zeit» (UR 4,1), Gebot des Herrn und Werk des Heiligen Geistes interpretiert wird und entsprechende Kompetenz und Programmatik erfordert.

In beiden Fällen fanden theologische Fortschritte lehrmäßigen Niederschlag, die im überkommenen Repertoire der Dogmengeschichtsschreibung nur schwer zu erfassen sind. Die zum 21. Ökumenischen Konzil versammelten Synodenväter nahmen in Fragen der Religionsfreiheit und Ökumene Revisionen vor, die zu teilweise alternativen Formulierungen gegenüber früheren päpstlichen Positionierungen führten. Lineare Kontinuität in Form und Inhalt ist nicht zu erkennen. Auch eine Hermeneutik der Reform vermag diese Entwicklung nur schwer zu erfassen, da sie weiterhin auf Kontinuität im Gehalt abhebt, der gegenüber Veränderungen im Ausdruck nachrangig und tolerabel erscheinen. Die erneuerte Haltung des Konzils zur Religionsfreiheit und ökumenischen Bewegung wurde aber nicht als marginale Anpassung des Überkommenen an neue Kontexte, sondern als substanzieller Fortschritt bzw. Korrektur erklärt, der seither verbindliche kirchliche Lehre ist.

Kritiker dieser Entwicklungen markieren hier eine Dispens der apostolischen Überlieferung und einen ekklesiologischen Bruch. Sofern man ideale Lehrentwicklung als kontinuierliche Ausdifferenzierung und Fortschreibung von Lehrsätzen denkt, ist das konsequent. Denn in dieser Logik kann ein späteres Stadium nur präziser, differenzierter, komplexer usw. sein, also dasselbe anders und besser bzw. besser auf Anderes hin ausdrücken (*noviter*), aber nichts anderes sagen (*non nova*) oder Früheres außer Kraft setzen.

Um den faktischen Fortgang der kirchlichen Überlieferung angemessen zu beschreiben, ist freilich auch nach der Angemessenheit der Hermeneutiken zu fragen, die verwendet werden. Eine Konstruktion, die ihren Gegen-

stand nicht oder nur begrenzt erfasst, delegitimiert ihn noch nicht. Darauf hat Karl Rahner bereits 1967 hingewiesen: «Welches Sinn, Möglichkeit und Grenzen einer Dogmenentwicklung [...] seien, das lässt sich [...] nicht aus allgemeinen theologischen Erwägungen allein ableiten, sondern muss abgelesen werden an den realen Fakten einer solchen Dogmenentwicklung. [...] Wir erkennen das Mögliche aus dem Wirklichen.»²⁴ Demnach besteht nicht zuerst Rechtfertigungsbedarf für eine lehrmäßige Erneuerung (zumal eines Ökumenischen Konzils). Deutlich wird vielmehr, dass bisweilen auch «das durchschnittliche Entwicklungsschema verbessert, nuanciert oder erweitert werden müsste»²⁵.

Ein wesentlicher Paradigmenwechsel, der im II. Vatikanum zutage tritt, gründet im gewachsenen Bewusstsein der *Geschichtlichkeit und Kontextualität* nicht nur von Lehrformulierungen, sondern der Kirche selbst. Dieses Bewusstsein der Geschichtlichkeit aller Dimensionen und Instanzen der Überlieferung ermöglicht es, über die theoretische Unterscheidung einer zeitübergreifenden Innen- von einer sprachlich und geschichtlich variablen Außenseite kirchlicher Lehre hinauszugehen und die ganze doktrinale und liturgische Tradition der Kirche auf ihr «christologisches Fundament»²⁶ zu beziehen, das ebenfalls nicht anders denn als geschichtliches Ereignis verständlich wird. Im Konzil wird dies mittels des dogmenhermeneutischen Modells der *hierarchia veritatum* (UR 11,3) verständlich gemacht, das aus dem ökumenischen Lehrdialog erwachsen ist, aber in seiner Aussagekraft weit darüber hinaus reicht. Kriterium einer legitimen Lehrentwicklung ist demnach nicht ihr unmittelbar voraufgehendes Stadium oder ein verwandter Lehrsatz gleichen Verbindlichkeitsgrades, sondern ihre Fähigkeit, diesem Ursprung und seiner Verkündigung im jeweiligen Heute Ausdruck zu geben. Die Apostolizität der Kirche wurzelt also nicht in der Selbigkeit der Formulierung (Kontinuität) oder im identischen Gehalt (Reform) einer einzelnen Doktrin, sondern in ihrem Bezug zum Fundament, der Offenbarkeit Gottes in Jesus Christus, sowie im Träger der Überlieferung, der eine Kirche in Geschichte und Gegenwart.

Konkret: Die Herausbildung weltanschaulich neutraler Staatswesen hätte, wenn legitime Lehrentwicklung lediglich eine zeitliche Anwendung überzeitlicher Prinzipien bedeutete, nur zur Abgrenzung gegenüber einer vermeintlichen Relativierung der Wahrheit führen können. Indem sich die Kirche aber auf ihre *neue geschichtliche Rolle* als zivilgesellschaftlicher (statt staatstragender) Faktor in einem weltanschaulich neutralen Staatswesen einließ, eröffnete sich die Möglichkeit, in einer theologischen (statt religionspolitischen) Argumentation die Bedingungen des Glaubensaktes selbst zu beleuchten und so einen neuen theologischen Anker zu setzen, der eine neue Position erforderte. Die *graduelle*, vom *christologischen Zentrum* des Glaubens her entwickelte Hermeneutik des Konzils verdeutlichte das

Paschamysterium als Kern und Kriterium aller liturgischen Handlungen der Kirche. In *oecumenicis* erforderte dies eine wertschätzende Wahrnehmung gegebener Verbundenheit, angesichts derer manch Konfessionsspezifikum als legitime Gestalt des gemeinsamen Glaubens statt *per se* als Widerspruch erkannt werden kann. Dasselbe Prinzip macht Franziskus in *Amoris laetitia* übrigens für die vielgestaltigen Lebensverhältnisse unserer Tage fruchtbar, die er als unterschiedlich intensive Realisierungen bzw. dynamische Verweise auf die sakramentale Ehe erschließt. Nimmt man schließlich die *Geschichtlichkeit* von Glaube und Kirche, Dogma und Liturgie als genuine Gestalt der Offenbarkeit Gottes statt als akzidentelle, austauschbare Einkleidung geschichtsloser Wahrheiten ernst, wird man den Zeitfaktor von Lehr- und Liturgieentwicklungen nicht gering schätzen und entsprechende Progressse nicht ohne Not für irrelevant, variabel oder umkehrbar erklären. Sofern Liturgie und Lehre die eine, geschichtlich offenbare Wahrheit Gottes (Singular) in ihre jeweilige Zeit hineinschreiben, können offenbar «auch in der Kirche [...] Wahrheiten [Plural] ihre Zeit haben»²⁷.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu: Julia KNOP – Jan LOFFELD (Hg.), *Ganz familiär. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte*, Regensburg 2016.

² Unterzeichner sind: Carlo Kardinal Caffarra, Erzbischof em. von Bologna; Raymond Kardinal Burke, Erzbischof em., Kardinalpatron des Malteserordens; Walter Kardinal Brandmüller, Kirchenhistoriker em.; und Joachim Kardinal Meisner, Erzbischof em. von Köln. Die «Tagespost» druckte am 16.11.2016 eine deutsche Fassung des Schreibens in voller Länge ab, aus der hier zitiert wird: <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/Mit-leidenschaftlicher-Sorge;art312,173894>.

³ Kardinal Burke meint die Debatte um Johannes XXII., der im 14. Jh. die Überzeugung einer erst teilweisen Seligkeit der Heiligen zwischen ihrem Tod und dem allgemeinen Gericht vertreten hatte, die von der zeitgenössischen Theologie bereits überholt war. König Philipp VI. von Frankreich installierte eine Untersuchungskommission, die eine *correctio* erarbeitete und den Papst veranlasste, seine Bereitschaft zum Widerruf seiner Thesen zu erklären, sofern sie der Lehre der Kirche widersprächen. Unmittelbar vor seinem Tod bestätigte er in Form der Bulle *NE SUPER HIS* diesen Widerruf (DH 990–991). – Vergleichbar ist die (bisher nicht vollzogene, aber neuerlich angekündigte) *correctio* von Papst Franziskus durch Kardinal Burke allerdings kaum: Während die Gruppe der Kardinäle und Theologen im 14. Jh. zur Untersuchung beauftragt worden war, wollte Kardinal Burke in anderer institutioneller Konstellation initiativ und allein tätig werden. Die *correctio* des 14. Jh.s bezog sich auf homiletische Äußerungen eines Papstes; im heutigen Fall steht nicht weniger als ein Apostolisches Schreiben des ordentlichen Lehramts des Papstes zur Debatte, das einen gesamtkirchlich geordneten und abgestimmten Prozess zum Abschluss brachte. Johannes XXII. wurde nicht wegen vermeintlicher Neuerungen korrigiert, sondern weil er theologische Entwicklungen nicht rezipiert hatte.

⁴ Als systematisches Problem taucht die Frage der Dogmenentwicklung in der jüngeren Vergangenheit v.a. von den späten 1960er bis in die 1980er Jahre auf; einschlägige Beiträge sind: Karl RAHNER – Karl LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, in: *MySal I* (1965) 727–790;

Joseph RATZINGER, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, in: ARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR FORSCHUNG DES LANDES NRW (Hg.), *Geisteswissenschaften*, Heft 19, Köln 1966, 7–32; Karl RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: ders., *Schriften zur Theologie 1*, Einsiedeln u.a. 1967, 49–90; Walter KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen?*, in: StZ 179 (1967) 401–416; Georg SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDG I,5), Freiburg/Basel/Wien 1971; Leo SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmengeschichtserforschung: Tendenzen – Versuche – Resultate*, in: Werner LÖSER – Karl LEHMANN – Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 21988, 119–147.

⁵ RAHNER – LEHMANN, *Geschichtlichkeit der Vermittlung* (s. Anm. 4), 756; zur Geschichte der Dogmengeschichtsschreibung vgl. ebd., 741–766.

⁶ DH 4530–4541. Anlass und Kontext der Erklärung der Glaubenskongregation war die Debatte um Hans Küng, dessen Bücher *Die Kirche* (Freiburg 1967) und *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich 1970) Gegenstand eines römischen Lehrverfahrens wurden, das am 18.12.1979 mit dem Entzug der römischen Lehrbefugnis endete.

⁷ INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Interpretation der Dogmen* (1990); deutsches Original in: IkaZ 19 (1990) 246–266, 255.

⁸ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Interpretation der Dogmen* (s. Anm. 7), 255.

⁹ Max SECKLER, *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie*, in: ders., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg/Basel/Wien 1980, 127–148. 215–221, 148.

¹⁰ Ansprache von BENEDIKT XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22.12.2005: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html

¹¹ JOHANNES XXIII., Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils GAUDET MATER ECCLESIAE, online: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/la/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html; deutsche Übersetzung nach: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, Freiburg/Basel/Wien 2006, 482–490, 487.

¹² Ansprache von BENEDIKT XVI. (s. Anm. 10): «Nun ja, alles hängt ab von einer korrekten Auslegung des Konzils oder – wie wir heute sagen würden – von einer korrekten Hermeneutik, von seiner korrekten Deutung und Umsetzung.»

¹³ Zum Begriff und anderen Kompromisstypen in konziliaren Texten vgl. Max SECKLER, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre*, in: ders., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche* (s. Anm. 9), 99–112. 212–215.

¹⁴ Vgl. dazu SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung* (s. Anm. 4), 229–234.

¹⁵ Vgl. *pars pro toto* und mit jeweils umfassenden Literaturverweisen zur Religionsfreiheit Roman SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, in: *Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 2005, 125–217 und 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 / Basel / Wien 2012, 601–642; zur Ökumene Bernd Jochen HILBERATH, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio*, in: ebd., Bd. 3, 69–223; zur Zweiförmigkeit des römischen Ritus Winfried HAUNERLAND, *Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeyer nach dem Motu proprio ‚Summorum Pontificum‘*, in: LJ 58 (2008) 179–203.

¹⁶ PIUS IX., *Enzyklika QUANTA CURA* (8.12.1864); lateinisch online: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>.

¹⁷ PIUS XI., *Enzyklika MORTALIUM ANIMOS über die religiöse Einheit* (6.1.1928), in: AAS 20 (1928) 13f.; lateinisch online: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html.

¹⁸ PAUL VI., *Apostolische Konstitution Missale Romanum zur Einführung des gemäß Beschluss des Zwei-*

ten Vatikanischen Konzils erneuerten römischen Messbuchs (3.4.1969); online: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690403_missale-romanum.html.

¹⁹ *Apostolisches Schreiben Summorum Pontificum über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970* (7.7.2007), online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html.

²⁰ *Päpstliche Kommission Ecclesia Dei, Instruktion über die Ausführung des als Motu proprio erlassenen Apostolischen Schreibens SUMMORUM PONTIFICUM von Papst Benedikt XVI* (30.4.2011); online: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/ecclsdei/documents/rc_com_ecclsdei_doc_20110430_istr-universae-ecclesiae_ge.html.

²¹ *Brief des hl. Vaters BENEDIKT XVI. an die Bischöfe anlässlich der Publikation des apostolischen Schreibens Motu proprio data Summorum pontificum über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform* (7.7.2007); online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070707_lettera-vescovi.html.

²² Wolfgang THÖNISSEN, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg/Br. 2008, 108.

²³ Vgl. dazu THÖNISSEN, *Dogma und Symbol* (s. Anm. 22), 144–165.

²⁴ RAHNER, *Zur Frage der Dogmenentwicklung* (s. Anm. 4), 50f.

²⁵ Ebd., 52.

²⁶ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Die Interpretation der Dogmen* (s. Anm. 7), 257.

²⁷ KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen?* (s. Anm. 4), 416.

ABSTRACT

Hermeneutic of Reform – Reform of the Hermeneutics: Progress and Renewal in the Church's Tradition. Beside questions of family and marriage care the post-synodal exhortation *Amoris laetitia* is concerned with the hermeneutics of dogma and tradition. How does Church teaching develop and how can such a development and renewal be described appropriately? How far does a hermeneutics of reform go towards understanding the dogmatic and liturgical renewal of the Church which, from the side of the traditionalists, are said to be evidence that the Second Vatican Council did not faithfully continue tradition any more, but broke with it?

Keywords: Tradition – Dogma – hermeneutic of reform – *Amoris laetitia* – freedom of religion – ecumenism – liturgical reform

MICHAEL BÖHNKE · WUPPERTAL

VERTRAUENSGEWISSHEIT

Traditionsbildung als epikletisches Geschehen

Phänomenologisch lässt sich Tradition als Antwort auf den Anspruch des Ursprungs beschreiben. Prozessual stellt sich in der Ursprünglichkeit der Antwort der Anspruch des Ursprungs dar. Ich werde mich in diesem Aufsatz der Tradition als Prozess, genauer als «konkreativem» (H. Rombach) Vorgang, widmen. Dazu will ich mich aus phänomenologischer und – theologisch gewendet – aus pneumatologischer Perspektive mit vier Aussagen befassen, die den Tradierungsprozess und den Vollzugssinn der Tradition bestimmen. Die erste Aussage besteht in einem klassischen Zitat, das ich der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Lumen gentium* entnommen habe. Sie lautet: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren» (LG 12). Die zweite Aussage stammt von Klaus Hemmerle. Klaus Kienzler hat sie ins Zentrum seines jüngst erschienenen Opus magnum, «Bewegung in die Theologie bringen» gestellt. Sie lautet: «Keine andere Wahrheit ist zeitlicher als die des Religiösen».¹ Die dritte Aussage ruft einen zentralen Aspekt im soteriologisch ausgerichteten Werk von Thomas Pröpfer auf, der in Bezug auf das Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, welche er als «Grunddatum des christlichen Glaubens» und «Grundwahrheit christlicher Theologie» versteht, eine Übereinstimmung zwischen dem wesentlichen Inhalt der Offenbarung und ihrer geschichtlichen Form durch den Satz «Liebe, auch die Liebe Gottes zum Menschen, kann für den, den sie meint, überhaupt Wahrheit nur werden, wenn sie *geschieht*»² zum Ausdruck gebracht hat. Die vierte Aussage schließlich entstammt wiederum einem Text des Zweiten Vatikanischen Konzils, und zwar dem Missionsdekret *Ad gentes*, von dem her der in Paris lehrende Christoph Theobald die Kirchenkonstitution neu gelesen hat. Das Zitat thematisiert eine pfingstliche Kirche, «welche in allen Sprachen spricht» (AG 4).

MICHAEL BÖHNKE, geb. 1955, Prof. für Systematische Theologie an der Universität Wuppertal und Lehrbeauftragter für Theologie des Kirchenrechts an der Universität Münster.

I

Die Aussage, dass «die Gesamtheit der Gläubigen [...] im Glauben nicht irren» könne, bezieht sich auf alle Getauften. Sie wird durch zwei Aspekte des Tradierungsprozesses, die gegen Ende des ersten Absatzes von *Lumen gentium* 12 benannt werden, konkretisiert: Es gelte, erstens die Wahrheit tiefer zu erkennen und zweitens die Wahrheit zu tun: «Durch ihn [den übernatürlichen Glaubenssinn; *Anm. M.B.*] dringt es [das Gottesvolk; *Anm. M.B.*] mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an». Mit Rekurs auf den wesentlichen Inhalt der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe (1 Joh 4,8.16), um dessen Tradierung es geht, ließe sich das Gemeinte auch pneumatologisch reformulieren: In Tat und Wahrheit lieben (Jud 3,18) heißt in dem Geist bleiben, den er uns gegeben hat. Beide Aspekte, den der tieferen Erkenntnis und den des Tuns der Wahrheit, will ich im Folgenden je für sich und in ihrer pneumatologischen Zusammengehörigkeit weiter entfalten, indem ich ihren Vollzugssinn erhebe.

Dem Anspruch und der Aufforderung, die Wahrheit tiefer zu erkennen, wird gewöhnlich dadurch entsprochen, dass man Tradierung als Übersetzung und Auslegung versteht, wobei die Übersetzung in neue Kontexte, Epochen und Kulturkreise durch Auslegung geschieht. Die Geschichte der Auslegung der Biblischen Schriften ist geprägt von deren Kommentierung und Dogmatisierung. Kommentierend werden seit alters her autoritative Texte exegetisiert. Zu diesen autoritativen Texten gehören auch, aber nicht nur die Bücher der Bibel. Kommentiert werden Texte der Kirchenväter und philosophischer Autoritäten, ebenso Rechtssammlungen etc. Mit der durch Kommentare erfolgenden Exegese autoritativer Texte bilden sich herrschende Meinungen, die ihrerseits als Basis normativer Urteile fungieren. Das auf in den herrschenden Meinungen überlieferte normative Wissen wird dogmatisierend verfestigt. «Dogmatisierungsprozesse sind historische Prozesse, in denen sich Ordnungsvorstellungen und Deutungsmuster herausbilden und sich dann als professionell tradiertes normatives Wissen begrifflich und institutionell verfestigen.»³ Durch Dogmatisierung soll im Christentum durch die dazu berechnete Autorität ein Glaubensinhalt als wahr ausgesagt werden, «und zwar so, dass sein Nichtwahrsein ausgeschlossen wird. Er ist nicht nur historisch, sondern notwendig wahr, d. h. nicht mehr in seinem zentralen Gehalt kritisierbar.»⁴ Zumindest idealtypisch ließe sich Tradierung des Glaubensguts unter dem Aspekt der tieferen Erkenntnis seiner Wahrheit durch die römisch-katholische Kirche in diesem Sinn verstehen, auch wenn die systematisch arbeitende Theologie im Laufe ihrer Geschichte noch zahlreiche andere hermeneutische Verfahren zur Rezeption theologischer Gehalte entwickelt und sich auf diese gestützt hat.

Die Kommentierung autoritativer Texte und die Dogmatisierung eines Glaubensinhaltes thematisieren jedoch nur die halbe Wahrheit, jedenfalls dann, wenn die Wahrheit nicht nur mit dem Anspruch auftritt, tiefer erkannt, sondern auch mit dem, getan werden zu wollen. Über die sachliche Begründetheit dieses Anspruchs will ich hier noch nicht, sondern erst im dritten Teil handeln. An dieser Stelle sei zunächst nur so viel gesagt, dass das Tun der Wahrheit Tradition lebendig werden lässt. Lebendige Tradition ist Vergegenwärtigung der Wahrheit im Handeln, sei es durch Verkündigung, Tun oder Erzählung. Verfestigung und Verflüssigung der Glaubenswahrheit stehen im Tradierungsprozess in einem Spannungsverhältnis zueinander. Dieses Spannungsverhältnis ist historisch nicht auflösbar. Es bestimmt den Überlieferungsprozess insgesamt.

Vom Glaubenssinn, von dem in LG 12 die Rede ist, wird nun zudem prädiert, dass er übernatürlich sei. Die Erkenntnis und das Tun der Wahrheit sind nicht allein Werk des Menschen. Das ist bei der Erhebung des Vollzugssinns von Tradition zu berücksichtigen. Wahrheit ist die sich im Erkennen und Tun darstellende Gegenwart Gottes in der Zeit. Der Bezug der Gesamtheit der Glaubenden zur religiösen Wahrheit ist epikletisch: Anrufung Gottes, Bitte um seine Gegenwart und Erhörungs-gewissheit des Anrufs aufgrund der biblischen Verheißung: «indem der Geist angefleht wird, bringt die Kirche sich selbst vor Gott».⁵ Nach Lukas Vischer kann die Kirche im Glauben deshalb nicht irren. Im Glauben nicht irren können heißt, im Anruf Gottes der Treue Gottes vertrauen. Nichts anderes besagt Erhörungs-gewissheit der Epiklese.

Im epikletischen Vollzug manifestiert sich Wahrheit im Tun, aber auch in der Erkenntnis durch die Gerichtetheit der Handlung. Fast vergessen zu sein scheint zum einen, dass Synoden liturgische Versammlungen sind, die mit der feierlichen Anrufung des Geistes beginnen, in denen die Ausrichtung auf Gott und die Bitte um geistgeleitete Erkenntnis im Mittelpunkt steht. Deshalb kann Unfehlbarkeit nicht neuzeitlich als Gewissheit interpretiert werden, sofern damit der Gedanke eines unzerstörbaren Fundaments verbunden ist. Die erreichbare Gewissheit bleibt stets an die Form der Epiklese rückgebunden. Eine größere Form der Gewissheit als die die Differenz zwischen Gott und Mensch thematisierende epikletische Vertrauens-gewissheit kann es in Fragen des Glaubens und der Gnade um der Freiheit Gottes willen nicht geben. Traditionsbildung basiert auf der Treue Gottes. Die Verheißung der Irrtumsfreiheit besagt, dass die Gesamtheit derjenigen, die Gott anrufen und um seine Gegenwart bitten, sich der Treue Gottes gewiss sein kann.

Zum anderen wird in der Gerichtetheit einer Handlung Geist erfahrbar. Es macht einen Unterschied, ob eine politischer Akt freundschaftlich oder feindselig ist. Es bestimmt die Handlungswirklichkeit, wie jemand etwas

tut: liebevoll oder wutentbrannt. In dieser adverbialen Bestimmtheit des Geschehens zeigt sich der Geist einer Handlung. Auch die Erfahrung des göttlichen Geistes zeigt sich in der Gerichtetheit des Handelns.⁶ Gottes Geist ist zunächst und zuerst keine innerpsychische Wirklichkeit. Er verleiht auch keine übernatürlichen Fähigkeiten, eher zeigt er sich in der Sensibilität für den Anderen. Wenn jemand beispielsweise leidsensibel handelt, handelt er in Gottes Geist. Die Wahrheit tun, heißt leidsensibel handeln: «Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat: er hat mich gesandt, Armen Frohbotschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahre des Herrn» (Lk 4,18f).

II

Klaus Kienzler hat ein Zitat von Klaus Hemmerle ins Zentrum seines Buches gestellt: «Keine andere Wahrheit ist zeitlicher als die des Religiösen».⁷ Der emeritierte Augsburger Fundamentaltheologe begibt sich zu Beginn des Werkes auf die Suche nach der Wahrheit der Zeit, um die Zeitlichkeit religiöser Wahrheit zu erweisen. Er setzt sich mit den Aporien zwischen der kosmischen Zeitvorstellung bei Aristoteles (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft) und der phänomenologischen Zeitvorstellung Augustinus (jetzt – früher – später) auseinander, thematisiert, wie diese Aporien die Geschichte der abendländischen Philosophie bestimmt haben und affirmiert die Entdeckung Paul Ricoeurs zu deren Überwindung durch Erzählung: «Zeit muss erzählt werden, um menschliche Zeit zum Ausdruck und zur Sprache zu bringen. Das ist die Einsicht und der Beginn der weiteren Bemühungen Ricoeurs».⁸ Ricoeur unterscheidet in seinem dreibändigen Werk *Temps et récit*⁹, auf das Kienzler sich bezieht, drei mimetische Vollzüge voneinander, die den Erzählvorgang bestimmen. Gemeinsam prägen sie die erzählte Zeit: Die erste Mimesis nennt Ricoeur «Präfiguration». Mit Präfiguration bezeichnet er die symbolisch strukturierte Lebenswelt, die dem Erzähler vorliegt. Sie legt die Zeit vor und bietet Möglichkeiten ihrer Gestaltung. Die zweite Mimesis nennt Ricoeur «Konfiguration». Mit Konfiguration bezeichnet er die konkrete Gestaltung der Erzählung durch den Erzähler, der die vorliegende Zeit aufnimmt und in der von ihm gewählten zeitlichen Form die Erzählung gestaltet. Die dritte, die Erzählwirklichkeit prägende Mimesis nennt Ricoeur «Refiguration». Mit Refiguration bezeichnet er den Zugang zur erzählten Wirklichkeit durch den Leser im Akt des Lesens. Im Akt des Lesens bringt der Leser seine eigene Zeitlichkeit in das Erzählgeschehen ein.

Präfiguration – Konfiguration – Refiguration: «Ricoeurs Mimesis-Theorie führt zu der wichtigen Erkenntnis, dass Zeit nicht etwas Eindimen-

sionales ist, sondern von unterschiedlichen Momenten abhängt», so Klaus Kienzler.¹⁰ Diese Momente lassen sich als kosmisch vorliegende Zeit, erzählte Zeit und Zeit des Anderen bestimmen. Jeder Tradierungsprozess wäre von dieser Einsicht Ricœurs her mehrdimensional. Hans Zirker lässt die religiöse Bedeutung dieser Einsicht offenkundig werden: «Schon in der biblischen Traditionsgeschichte werden Erzählungen, Themen und Gestalten mehrfach neu aufgegriffen, umgearbeitet und in veränderte Perspektiven gerückt. Dies schafft alternative Bedeutungen, bei denen es nicht um «wahr» oder «falsch» geht, sondern um verschiedene, je für sich achtenswerte Sinnkonstruktionen».¹¹ Die Einsicht in die Zeitlichkeit der Wahrheit impliziert also die Einsicht in die Mehrdimensionalität ihres Vollzugsinns.

III

Wenn die Wahrheit Gottes Liebe ist, dann kann die Gegenwart Gottes nicht anders als mehrdimensionales Geschehen erzählt werden: Das entspricht dem Grunddatum der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe, wie Thomas Pröpper überzeugend herausgearbeitet hat. Liebe wird für die Menschen nur wahr, wenn sie geschieht. Als Sinngrund der Freiheit setzt das Geschehen der Liebe Freiheit voraus. In der Liebe realisiert sich Freiheit zugunsten von Freiheit, wird Freiheit von der Freiheit des Anderen her, die unbedingt anerkannt zu werden verlangt, denkbar.

IV

Dass dieses Geschehen vielstimmig und vielfältig ist, hat Christoph Theobald herausgestellt. Ihm zufolge wirkt und versteht sich die Kirche dann missionarisch, wenn sie ihre Botschaft von dem her denkt, dem sie gilt. Für Theobald, der in diesem Sinn *Lumen gentium* vom Missionsdekret *Ad gentes* her einer Relecture unterzogen hat, liegt eine genetische Sichtweise der Kirche nahe. Er richtet damit den Tradierungsprozess am missionarischen Auftrag der Kirche aus. Ekklesiogenese hat ihren Grund darin, dass sie im Leidenden und Armen den Messias entdeckt. «Es gibt keine Verkündigung des Evangeliums Gottes ohne Einbeziehung des Adressaten; genauer gesagt: das, um was es in der Verkündigung geht, ist im Adressaten bereits am Werk, sodass er bzw. sie es in Freiheit annehmen kann. Das Konzil besteht auf dem historischen und kulturellen Kontext dieses Adressaten und damit gleichzeitig auf der kulturellen Gestalt von Offenbarung selbst.»¹² Theobald setzt sich mit dieser Beobachtung gegen «die uns drohende gegenkulturelle Redoktrinalisierung des christlichen Glaubensgutes» (212) zur Wehr. Zugleich plädiert er entschieden dafür, die christliche Botschaft unter dem Paradigma der Gastfreundschaft als beziehungsstiftenden Lebensstil (216) zu verstehen.

Theobald «macht das Hören des Gotteswortes durch den Verkünder von seiner geistgewirkten Fähigkeit abhängig, das, was sich im möglichen Adressaten und seiner Geschichte abspielt, zum Ausgangspunkt seines eigenen Hörens und seiner Verkündigung zu machen» (213). «Wachstum seines Leibes» (LG 8) geschieht durch den Adressatenbezug im Verkünder. Theobald versteht Tradition als einen «konkreitiven» Prozess.

Indem er vom Adressaten her denkt, demjenigen also, dem die Zuwendung Gottes gilt, bezieht er eine Gegenposition zu geläufigen Denkmodellen, die beim zu tradierenden Depositum oder beim autorisierten Subjekt der Tradition einsetzen.

Und eben die Frage nach dem *depositum fidei* ist durch das Zweite Vatikanische Konzil neu justiert worden. In Entsprechung von Form und Gehalt hat das Konzil in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* Selbstmitteilung Gottes als «Gegenstand» des Traditionsprozesses definiert. «Es ist die Überlieferung des eigenen Sohnes in die Hände des Menschen für uns alle durch Gott». Der Gehalt der Tradition ist somit nicht zuerst ein gegenständliches *depositum fidei*, sondern Selbstmitteilung Gottes. Er ist auch nicht durch irgendeinen Vorgang der Information und Lehre zuerst zu erreichen, sondern auf dem «Weg» über die «Nachfolge» zur «Botschaft», die so Wirklichkeit wird.»¹³ Gott teilt sich in Jesus Christus selbst als Liebe mit, die für diejenigen, denen sie gilt, wahr ist, weil sie *geschieht*.

Die Frage nach dem Subjekt der authentischen Interpretation der biblischen Botschaft wird kontrovers beantwortet. Der Meinung von Bernd Jochen Hilberath, der die «katholische Pluralität von Subjekten und Intentionen berücksichtig[en]» will und Christen als «kreative Leser» versteht, die nach LG 12 «den Glauben im Leben immer voller anwenden»¹⁴ steht die Meinung von Norbert Lüdecke entgegen, der als korrekter Kanonist «römisch-katholische Spielregeln in Erinnerung»¹⁵ ruft, vor allem jene, dass in der lateinischen Kirche die Gemeinschaft von Christen «der rechtlich absoluten Führung eines einzigen Mannes als Stellvertreter Christi [...] unterworfen ist», (47) und der das Leben des Glaubens nur als Gehorsam gegenüber der Interpretation des Glaubens durch das kirchliche Lehramt kennt. Argumentiert man von der «Einbeziehung der Adressaten als aktive Rezipienten» (45) in den Traditionsprozess her, löst sich dieser Konflikt auf, jedenfalls dann, wenn man wie Theobald die Adressaten der christlichen Botschaft als Menschen versteht, in denen der Gottes Geist gegenwärtig ist.

V

Nach Karl Lehmann hat die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* «die Sprache des Lehramtes verändert, jedenfalls wenn es um kirchliche Stellung-

nahmen zu aktuellen Problemen geht».¹⁶ Man könnte sich fragen, ob Papst Franziskus auf die Dubia der vier Kardinäle nicht antworten will oder es vielleicht, selbst wenn er wollte, gar nicht kann. Die vier Kardinäle fordern für ihre Überzeugung Gewissheit. Als Erben neuzeitlichen Denkens setzen sie ebenso wie der Vater der Neuzeit, René Descartes, den Zweifel methodisch ein. Franziskus weiß, dass er ihnen die unerschütterliche Gewissheit, nach der Descartes suchte und nach der sie fragen, geschichtlich nicht geben kann. Wenigstens zwei Argumente sprechen für seinen Realismus: Erstens will und kann er die Autorität der Synode nicht unterwandern, hat er doch selbst eine synodale Kirche gefordert.¹⁷ Zweitens kann es jene Form absoluter Gewissheit, die die Kardinäle einfordern, in Glaubensfragen nicht geben. Franziskus Verhalten gründet in einem tiefen Vertrauen auf die Treue Gottes. Darauf hat er mehrfach hingewiesen. Das gleiche Vertrauen bringt er den Gläubigen entgegen. Er übt sein Lehramt so aus, dass er dabei den übernatürlichen Glaubenssinn der Gläubigen achtet, der sich unter anderem im «Geschenk der Wahrheit des Gewissens»¹⁸ zeigt. Dieser Perspektivwechsel bedeutet keinen Abstrich an der kirchlichen Lehre, aber eine Veränderung hinsichtlich des Gewissheitsverständnisses, mit dem diese Lehre vorgetragen wird. Theologisch bindet Papst Franziskus Gewissheit an das Vertrauen in die Treue Gottes zurück und wird damit vom Glaubensrichter zum Menschenfischer. In der Frage des Glaubensurteils hält er eine situationsadäquate Dezentralisierung des Magisteriums für möglich. Franziskus stellt damit gängige Zuständigkeitszuschreibungen der unterschiedlichen Ebenen des kirchlichen Magisteriums auf den Kopf. Rom reklamiert die Pastoral für sich und überlässt die Lehrentscheidungen den Bischöfen oder ihren Konferenzen, an deren Urteilskompetenz der Papst appelliert und auf deren Unterscheidungsfähigkeit er sich verlässt. Diese wiederum werden angewiesen, auf das Urteil der Gläubigen zu achten, in denen der Geist als das Geschenk der «Wahrheit des Gewissens» und der «Gewissheit der Erlösung» (Johannes Paul II.) gegenwärtig ist.

Die Sprache des römischen Lehramts hat sich verändert, weil allen kirchlichen Stellungnahmen ein Zeitbezug eignet, auch wenn das vielleicht der ein oder andere von denen, die meinen, in Rom Verantwortung für ewige und unabänderliche Wahrheiten zu tragen, noch nicht verstanden haben dürfte.

ANMERKUNGEN

¹ Klaus HEMMERLE, *Die Wahrheit Jesu*, in: DERS., *Ausgewählte Schriften Bd. 2*, Freiburg i. Br. 1996, 176–198, hier 183, zitiert von Klaus KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen. Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*, Freiburg i. Br. 2017, 87 u. ö..

- ² Thomas PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 44 und 46.
- ³ Georg ESSEN – Nils JANSEN (Hg.), *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, Tübingen 2011, Klappentext.
- ⁴ Michael BÖHNKE, *Kein anderer Glaube. Das Veränderungsverbot des nizänischen Glaubens in Spätantike und Frühmittelalter*, in: ESSEN – JANSEN (Hg.), *Dogmatisierungsprozesse* (s. Anm. 1), 39–53, hier 45.
- ⁵ Lukas VISCHER, *Epiklese, Zeichen der Einheit, der Erneuerung und des Aufbruchs*, in: *Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung* 2 (1967) 302–312; wiederabgedruckt in: DERS., *Ökumenische Skizzen. Zwölf Beiträge*, Frankfurt a. M. 1972, 46–57, hier 54f.
- ⁶ Vgl. Michael BÖHNKE, *Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 2017
- ⁷ Klaus HEMMERLE, *Die Wahrheit Jesu* (s. Anm. 1), 183.
- ⁸ KIENZLER, *Bewegung* (s. Anm. 1), 100.
- ⁹ Paul RICŒUR, *Temps et récit I–III*, Paris 1983–1985, dt.: *Zeit und Erzählung I–III*, München 1988–1991, hier I, 87–135.
- ¹⁰ KIENZLER, *Bewegung* (s. Anm. 1), 100.
- ¹¹ Hans ZIRKER, *Wahrnehmung des Islam – Vom Islam lernen. Eine autobiographisch-theologische Skizze*, in: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-43233/Isl_lern_autobiogr.pdf (07.03.2017), 1–12, hier 8.
- ¹² Christoph THEOBALD SJ, *Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision* (QD 261) Freiburg i. Br. 2014, 203–219, hier 212f.
- ¹³ KIENZLER, *Bewegung* (s. Anm. 1), 230 mit Bezug auf Hermann-Josef POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in: Walter KERN (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4. Traktat: *Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg i. Br. 2000, 85–108, hier 98.
- ¹⁴ Bernd Jochen HILBERATH, *Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?*, in: *ThQ* 186 (2006) 40–49, hier 44f.
- ¹⁵ Norbert LÜDECKE, *Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007) 47–69, hier 53.
- ¹⁶ Karl LEHMANN, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil. Vortrag beim Theologischen Forum der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 22. Januar 2004 in Bamberg*, in: *Klerusblatt* 84 (2004) 76–81, hier 80.
- ¹⁷ Papst FRANZISKUS, *Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode* (17. Oktober 2015), in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (08.03.2017).
- ¹⁸ Vgl. Michael BÖHNKE, *Gerichtetheit im Handeln, Wahrheit des Gewissens, Berufung zur Freundschaft und Gewissheit der Erlösung. Dimensionen des sensus fidei*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission* (QD 281), Freiburg i. Br. 2016, 285–302.

ABSTRACT

Certainty of Confidence: On the Epiclectic Formation of Tradition. This article foregrounds the temporal nature of religious truth. Truth is a multidimensional event that can be described through movement and relation. It thus has to be transmitted in a language that considers this. Understanding tradition as an epiclectic event shows, that a static view of the contents of tradition is both historically and pneumatologically inadequate.

Keywords: tradition – Holy Spirit – Epiclesis – narrative

ALFRED BODENHEIMER · BASEL

JOSEFS MUMIE, JOSIAS' BUCH

Gewähr und Gefahr jüdischer Traditionsideologie

Begeben wir uns ins Innere des biblischen Diskurses, so fällt uns an einigen Stellen auf, dass sich Ankündigungen der Verwirklichung göttlicher Ansagen über mehrere Generationen vom Augenblick der Ankündigung her erstrecken – die Welt, in der sich die Voraussage erfüllen wird, ist eine ganz andere als diejenige, in der sie ausgesprochen wurde. Der Empfänger der Ankündigung wird somit nicht mehr derjenige sein, an dem oder auch nur zu dessen Lebzeiten sie sich vollzieht, und die Generation des Vollzugs wird ihre Situation kaum mehr mit jener der Ankündigung in eine konsekutive Verbindung zu bringen imstande sein. Zugleich gibt es jeweils ein Element, das diese alte Welt der Ankündigung direkt oder indirekt mit der Welt der Vollstreckung verbindet. Die Welt der Ankündigung kann nie ganz verschwunden sein, wo die Welt der Vollstreckung wirkt.

Es seien zwei prominente Beispiele genannt: Zunächst Gottes und Abrahams «Bund zwischen den Stücken» in Gen, Kapitel 15. Dort heißt es in den Versen 12–16 (alle Bibelzitate aus der Einheitsübersetzung):

Bei Sonnenuntergang fiel auf Abram ein tiefer Schlaf; große, unheimliche Angst überfiel ihn. Gott sprach zu Abram: Du sollst wissen: Deine Nachkommen werden als Fremde in einem Land wohnen, das ihnen nicht gehört. Sie werden dort als Sklaven dienen und man wird sie vierhundert Jahre lang hart behandeln. Aber auch über das Volk, dem sie als Sklaven dienen, werde ich Gericht halten und nachher werden sie mit reicher Habe ausziehen. Du aber wirst in Frieden zu deinen Vätern heimgehen; in hohem Alter wirst du begraben werden. Erst die vierte Generation wird hierher zurückkehren; denn noch hat die Schuld der Amoriter nicht ihr volles Maß erreicht.

Die Verschiebung des Vollzugs der Ankündigung ist also geradezu Gewähr für deren Empfänger. Mit seinen Nachkommen in vierhundert Jahren

ALFRED BODENHEIMER, geb. 1965, Ordinarius für Religionsgeschichte und Literatur des Judentums am Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel.

würde ihn kaum mehr etwas verbinden, wäre nicht diese göttliche Zusage. Doch mag Abraham, wie abstrakt auch immer, sein Leben mit dem Schicksal der Nachkommen viele Hundert Jahre nach ihm verbunden wissen (und später über den Schock der Beinahe-Opferung Isaaks hinüberretten), so stellt sich die Frage: Inwieweit werden sie sich noch mit ihm verbunden fühlen können? Und es stellt sich auch die Frage, ob Nachkommen, deren Vorfahr eine Ankündigung erhalten hat, die für viele Generationen niederschmetternd und erst am Ende erlösend sein wird, nicht alles dazu tun werden, dies zu verdrängen, zu hoffen, dass Gott sich selbst korrigieren, eine sanftere Lösung finden wird. Der bekannte Midraschforscher Jona Frenkel (1928–2012) hat in einem Vortrag einmal darauf aufmerksam gemacht, dass der Urvater Jakob, Abrahams Enkel, und auch sein Sohn Josef, der Vizekönig in Ägypten wird, keine Vorahnung zu haben scheinen bezüglich der Ankündigung an Abraham, dass sie mit der Verpflanzung der ganzen israelitischen Großfamilie der Verwirklichung jener vierhundert Jahre des Frondienstes in einem fremden Land Vorschub leisten, die dem Abraham vorhergesagt worden ist, obwohl man denken könnte, diese Grundangst beherrsche in der Familie fortan jede grundlegende Entscheidung.

Josefs Gebeine sind denn auch jene Elemente, die die Alte Welt, also das Land Kanaan, in dem Josef aufgewachsen ist, mit Ägypten, wo er gestorben ist, verbinden, als es schließlich zum Exodus aus Ägypten kommt. Josef ist der Gewährsmann sowohl der Überlieferung wie auch der Mahnung, dass Ägypten (und dies noch zu der Zeit vor Beginn der Unterdrückung der Israeliten) Symbol des Unerledigten ist. Das Buch Genesis endet mit folgenden Versen (Gen 50,24–26):

Dann sprach Josef zu seinen Brüdern: Ich muss sterben. Gott wird sich euer annehmen, er wird euch aus diesem Land heraus und in jenes Land hinaufführen, das er Abraham, Isaak und Jakob mit einem Eid zugesichert hat. Josef ließ die Söhne Israels schwören: Wenn Gott sich euer annimmt, dann nehmt meine Gebeine von hier mit hinauf! Josef starb im Alter von hundertzehn Jahren. Man balsamierte ihn ein und legte ihn in Ägypten in einen Sarg.

Erst mit der Befreiung aus der Sklaverei wird es möglich, seine sterblichen Überreste auf die lange Reise durch die Wüste mitzunehmen, um seinen letzten Wunsch dann zu erfüllen. Mag am Ende auch Moses im Namen des Gottes der drei Urväter, der sich ihm am brennenden Dornbusch offenbart hat, auftreten (und sein Stand ist schwer genug): Es braucht diesen dünnen Faden einer direkten Verbindung zu der früheren Heimat, zu der längst keiner der lebenden Israeliten mehr eine biografische Beziehung hat. Josefs mumifizierte Gebeine, verbunden mit dem offenbar nie ganz vergessenen Auftrag, sie aus Ägypten in sein Geburtsland zu bringen, verbunden mit dem erneuten Versprechen, Gott werde Israel hinaufführen, stellen diese

Beziehung her. Josefs Testament bedeutet, dass sich im Exodus nicht einfach eine Revolution gegen die ägyptische Unterdrückung Bahn bricht, sondern dass sich hier ein Kreis schließt, mithin für die Nachgeborenen der Bezug zur abrahamitischen Tradition wachgerufen wird. Und nicht zuletzt bleiben sie auch in den vierzig Jahren der Wüstenwanderung ein stummer Wegweiser – in der Wüste werden sie nicht begraben werden können. Josefs Mumie gibt dem Land Kanaan, um den programmatischen Buchtitel Theodor Herzls aufzugreifen, den Charakter von Altneuland, der die Umwandlung von Kanaan ins Land Israel erst möglich macht.

Das zweite hier anzubringende Beispiel einer Ankündigung mit verzögertem Vollzug findet sich im zweiten Königsbuch. Hier geht die Ankündigung in die gegenläufige Richtung – nicht Erlösung, sondern die Zerstörung des Reiches wird angekündigt – und zwar gleich zweimal bei zwei verschiedenen Königen, zwischen denen wiederum eine beträchtliche Zeitspanne liegt. Der Beginn dieses Prozesses ist höchst irritierend: Der König Hiskia, ein vom biblischen Narrativ ausgesprochen wohlgeleitener, ja für seine Gottesfurcht gepriesener Herrscher, begeht nach der Genesung von einer schweren Krankheit den Fehler, einem babylonischen Prinzen, der ihm zur Feier der Gesundung gute Worte und ein Geschenk schickt, seine ganzen Schatzkammern zu zeigen. Dies wird ihm als ein Akt der Hofart übelgenommen, und der Prophet Jesaja kündigt ihm an, dass alle diese Schätze einst vom König von Babel genommen und Hiskias Söhne diesem zu Diensten sein werden. Obwohl Hiskia es nicht unmittelbar zugesagt bekommt, hofft er, dass dies nicht mehr zu seinen Lebzeiten geschehen wird, und das nächste, was wir von ihm hören, ist, dass er ein grosses Wasserleitungsprojekt in Jerusalem durchführt – ein Projekt, das nicht gerade von der Erwartung einer bald bevorstehenden Katastrophe zeugt (2 Kön 20). Und tatsächlich dauert es noch fast hundert Jahre, bis Jesajas Voraussage sich verwirklicht. Dazwischen liegen die 55 Jahre dauernde Herrschaft von Hiskias Sohn Manasse, der als ganz dem Götzendienst verfallen dargestellt wird, die zwei Jahre von Manasses Sohn Amon, der ermordet wird, was bürgerkriegsähnliche Zustände hervorruft (2 Kön 21), und schließlich dann die 31jährige Herrschaft des schon mit acht Jahren gekrönten Urenkels Hiskias, Josias. Letzterer nun wird erneut als gottestruer König bezeichnet, der zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Herrschaft beschließt, den Tempel zu renovieren. Auch dies ist eher ein Projekt, das auf Zukunftsgerichtetheit schließen lässt, inwieweit er die seinem Urgroßvater gemachte Untergangsvorverkündigung noch vor Augen hat, ist unklar. Bei diesen Renovationsarbeiten jedenfalls wird ein Gesetzesbuch entdeckt (ob es sich dabei um die gesamte Torah, das Buch Deuteronomium oder eine andere Schrift handelt, ist umstritten), das Josias unbekannt war. Es ist jedenfalls ein Buch, das auch Unheilsverkündigungen enthält für den Fall, dass das Gesetz nicht eingehalten

wird, denn aufgrund derer gerät Josias in Verzweiflung und tut Buße. Doch die Prophetin Hulda kündigt an, die Vergehen der beiden vorhergehenden Könige und ihr Götzendienst seien so verheerend gewesen, dass die Zerstörung unvermeidbar sei (von Hiskias Hoffart als Ursache einer Zerstörung ist hier nicht mehr die Rede). Josias selbst werde dies (wie sein Urgroßvater Hiskia) allerdings nicht mehr erleben müssen (2 Kön 22). Nach Josias' Tod allerdings dauert es wirklich nicht mehr lange, und das Reich gerät zunächst in Vasallendienst der Babylonier und wird später, als es sich auflehnt, vollends erobert, der Tempel zerstört.

Das aufgefundene Buch steht hier ebenfalls für eine latente Kontinuität, über die Zweckentfremdung des Tempels hinaus, die interessanterweise sowohl das Gesetz wie auch die Verfügungen über die Folgen von dessen Missachtung enthält. Die Differenz des gefundenen Buches zu den sterblichen Überresten Josefs in Ägypten besteht darin, dass deren Existenz wie auch Josefs Testament offenbar immer zumindest einer Anzahl Israeliten bekannt gewesen sein müssen, während das Auffinden des Buches bei der Tempelrenovation eine Überraschung darstellte – niemand mehr wusste offensichtlich von seiner Existenz, der Inhalt war den Zeitgenossen unbekannt.

Es gibt in der jüdischen Exegese ausführliche Überlegungen dazu, wie es sein konnte, dass die Torah im Reich Judäa, in dem der Tempel stand, so vollständig der Vergessenheit anheimfiel. Mit Blick auf die jüdische Traditionsideologie jedoch ist es nicht so sehr diese Frage, die bewegt, sondern diejenige, was es für eine Traditionskultur bedeutet, wenn Überlieferung im Sinne des göttlichen Auftrags oder der prophetischen Ankündigung immer wieder zu versickern droht und vom Strang für die Nachgeborenen gleichsam ein dünner Seidenfaden übrigbleibt, an dem alles hängt. Man kann die Konsequenz womöglich treffend beschreiben, wenn man sie als Gewähr und Gefahr zugleich versteht. Die Gewähr besteht in dem, was ich an früherer Stelle einmal als «ungebremste Geduld» bezeichnet habe.¹ Die Knechtschaft der Israeliten in Ägypten wurde zum Modell eines schier nicht enden wollenden Exils, das dennoch nur Übergang zu einer überwältigenden, messianischen Befreiung sein würde. Und das Buch, das einst im Winkel des zweckentfremdeten salomonischen Tempels seiner Wiederentdeckung durch König Josias' Renovationsteam geharrt hatte, wurde nun gleichsam zum zentralen, überzeitlichen, raumübergreifenden, religionsbildenden Medium der Fortdauer überhaupt – nicht nur in seiner physischen Form als Bibel, sondern in der Erweiterung eines stetig wachsenden rabbinischen Schrifttums.

Seinen Vorläufer hat dieses Schrifttum bereits in der biblischen Funktion der «Schreiber». Deren berühmtester ist der Schreiber Esra, der, aus dem Babylonischen Exil kommend, im 5. Jahrhundert v.u.Z. jene Reformen in Ju-

däa einführt, die das Judäa des Zweiten Tempels prägen sollen. Esra ist Statthalter des persischen Königs, und aus dieser (fremden) Macht schöpfend, etabliert er die Torah als Gesetz in Judäa. Indem dieser Tempel den größeren Teil seines Bestehens über nicht ein Symbol der Unabhängigkeit ist, sondern unter Fremdherrschaft funktioniert, ist nun selbst der Tempel vor allem die Manifestation eines umfassend einhaltbaren Gesetzes und nicht einer Erlösung, die in irgendeiner Weise als politisch-sozial umstürzende gesehen werden könnte.

Es ist erst einige Jahrzehnte nach dem Untergang dieses Tempels, im zweiten Jahrhundert, dass die erste messianische Bewegung im Judentum entsteht, zu einem Zeitpunkt, als, zumindest im Land Israel, unter drückender römischer Herrschaft in einer weitgehend destabilisierten und desintegrierten, zentrumslos gewordenen jüdischen Bevölkerung der messianische Impetus unter Bar Kochba zum Tragen kommt – mit den verheerenden Folgen eines niedergeschlagenen Aufstands. Danach wird das Moment der Erlösung für lange Zeit im jüdischen Denken auch stark abstrahiert. Der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes hat denn auch festgestellt:

Das rabbinische Judentum [...] stand messianischen Bewegungen durchweg kritisch gegenüber. Während der 1600 Jahre seiner Vorherrschaft sind nur sporadische und stets kurzlebige messianische Bewegungen zu beobachten, die lediglich in der Geschichtsschreibung Spuren hinterließen.²

Nicht mehr eine Mumie also, wie einst diejenige Josefs in Ägypten, sondern eine als Überlieferung geradezu deklarierte Form der Kontinuitätsstiftung, unterfüttert von einer beinahe exzessiven Diskussions- und Streitkultur über adäquates Interpretieren und Ausführen des Gesetzes trug das Judentum durch die Zeitläufte. Das ging nicht ohne innere und äußere Störungen, Verfolgungen, Zerstreungen, ganz und halb erzwungene Konversionen zu den monotheistischen Mehrheitsreligionen ab. Aber es generierte einen Metadiskurs der Tradition, dessen Ausstrahlung imstande war, diese Störungen letztlich zu überwinden. Und mehr als dies: Die Tradition generierte in sich eine derartige Dynamik, dass das Moment der Erlösung als Ziel eher ein theoretisches denn ein praktisches war. Die Tradition und ihre Bewahrung hatten sich ins Zentrum dessen, was das Judentum ausmachte, verschoben.

Dies will nicht heißen, dass das Thema des Messias insgesamt in der rabbinischen Literatur keine Rolle spielte. Das 11. Kapitel des Talmudtraktats Sanhedrin etwa spricht nicht nur von der Auferweckung der Toten, sondern durchaus auch von den Bedingungen des Messias und seines Kommens. Doch die Ambivalenz dieser Erwartung gegenüber spiegelt sich in einer Differenz zwischen den Gelehrten. Ein Weiser namens Ula etwa erklärt: «Möge der Messias in der nächsten Zukunft erscheinen. Ich jedoch möchte

ihn nicht sehen. Dasselbe sagte Raba. Rav Josef jedoch sprach: Ich bete für sein Kommen in meinen Tagen, und dass ich das Privileg haben soll, im Schatten seines Esels zu sitzen.» (BT Sanhedrin, 98b) Besonders interessant ist, dass Raba, der den Messias nicht zu sehen wünscht, gefragt wird, ob ihn vor diesem Los nicht (der Aussage eines anderen Gelehrten zufolge) das Lernen der Torah und gute Taten retten würden. Gerade die Gewähr der Beschäftigung mit der Tradition im Lernen und Tun soll davor «retten», den Messias erleben zu müssen.

Auch Maimonides' halachische Abhandlung über «Könige» innerhalb seiner Mischna Torah lässt sich als in die Zukunft angelegte (und zugleich der Realisierbarkeit einer wörtlichen Umsetzung der utopischen Prophetenverheißungen abschwörende) Erlösungsvision lesen. Doch diese im Blick zu behalten bedeutet nicht, sie auch schon aktiv herbeizuführen oder auch nur herbeizusehnen.

Man kann sagen, die jüdische Tradition habe sich über lange Zeit in einem dialektischen Zustand eines vorherrschenden Konservativismus mit unterschwelligem revolutionärem Potential befunden. Dieses blieb immer abrufbar, da eine Tradition ohne die Teleologie einer Erlösung nicht überlebensfähig gewesen wäre. Aber da letztlich die – wie immer zeitlich verschobene – Erfüllung der Ankündigung auch Bestandteil der Tradition ist, waren auch die Momente des Aufbrechens der messianischen Verheißung auf die Dauer nicht zu unterdrücken.

Das jüngste und nachhaltigste Momentum des Aufbrechens dieser messianischen Verheißung lässt sich im Aufkommen des Zionismus sehen. Intuitiv hat Else Lasker-Schüler in ihrem 1937 erschienenen Werk *Das Hebräerland*, dem Bericht über ihre Palästina-reise von 1934, die Metapher der Mumie gewählt, um den damit verbundenen Traditionssprung zu beschreiben:

Nach greisen Zeiten war es HERZL, der tote Melech, der lebendige, unsterbliche Wegweiser, THEODOR HERZL, der mit seines Herzens Papyrus den Wiederaufbauplan des Hebräerlandes entfaltetete. Er begann die ehrwürdige, ehrfürchtige Mumie auszugraben. Amen...³

Es ist naheliegend, dass Else Lasker-Schüler, in deren Dichtungen und Figurationen der biblische Josef eine zentrale Rolle spielte, diese Metapher der für die Geschichte Israels so wichtigen Mumie Josefs mit im Blick hatte, als sie diesen Satz schrieb. An früherer Stelle habe ich bemerkt, es sei unklar, ob mit der Mumie hier das Land Israel oder die Juden gemeint seien.⁴ Inzwischen legt sich mir auch eine dritte Deutung nahe: Nicht primär die Mumie, sondern deren Ausgraben steht im Vordergrund, womit eine Art Synthese zwischen den beiden oben beschriebenen Vorgängen des Bewahrens von Tradition am seidenen Faden geschaffen wäre: Die Mumie Josefs mit dessen testamentarischen Auftrag, der die Bindung an das Land Kanaan

wahrt, trifft hier zusammen mit dem Buch, das im Tempel verborgen war und wieder ausgegraben werden musste, um ins Bewusstsein des Königs Josias und damit des Volks zu gelangen.

Gerade aufgrund der eschatologischen Aufladung des Zionismus, die auch bei den säkularen Zionisten die Positionen einer klassischen Nationalbewegung sprengte (was schon die geografische Fixierung auf das Land Israel als alternativlosem Zielpunkt nationaler Selbsterfüllung deutlich machte) stand Taubes, der darin eine Verschiebung der messianischen Idee aus der Verinnerlichung in das Potential äußerer Umsetzung erkannte, dessen Ansprüchen äußerst skeptisch gegenüber. Wenn man unwiderruflich in die Geschichte eintreten will, muss man sich dringend vor der Illusion bewahren, die Erlösung fände auf dem Schauplatz der Geschichte statt. Jeder Versuch, die Erlösung ohne Verwandlung der messianischen Idee auf geschichtlicher Ebene zu verwirklichen, führt geradewegs in den Abgrund.⁵

Wie für andere deutsch-jüdische Intellektuelle des 20. Jahrhunderts (etwa auch Margarete Susman) war, auch nach dem Holocaust, die Umsetzung jüdischer Souveränität in einem eigenen Staatsgebilde jener Sprung aus der Tradition in die Geschichte, den Taubes als Sprengung jüdischer Existenz betrachtete. Damit wandte er sich polemisch gegen Gershom Scholem, dem er vorwarf, mit seiner Festschreibung des christlichen Messianismus auf eine verinnerlichte und des jüdischen auf eine «öffentliche» Form eine undifferenzierte, die Dichotomien des Mittelalters fortschreibende Klassifizierung fortzuschreiben.

Vom Standpunkt der Traditionsforschung aus stellt sich die Frage etwas anders, nämlich wer über das eingetretene Ende der Latenz entscheidet und die Tradition von diesem Ende aus beurteilt wird. Wenn wir die Frage hier unmittelbar auf den Zionismus übertragen, so können wir zwischen dem säkularen Zionismus, der sich bewusst als Negation des Exils (hebräisch: *schlilat hagalut*) verstand, und dem nationalreligiösen Zionismus unterscheiden, wie ihn etwa Rabbi Abraham Jizchak Kook vertrat, für den das Exil eine lang anhaltende Phase jüdischer Opferbereitschaft innerhalb eines kontinuierlichen Erlösungsprozesses gewesen war, den er mit der Rückkehr der Juden ins Land einer neuen, unmittelbar messianisch ausgerichteten Phase (und damit der Historie entzogenen Existenz) entgegenstreben sah. Er verstand die säkularen Juden als «Esel des Messias», die, ohne zunächst dessen Sinn zu begreifen, das Werk der Erlösung durch ihre vornehmlich materiell-historisch begründeten Aktivitäten vorantrieben und in der Errichtung des Staats ein Ziel in sich erkannten⁶, während die nationalreligiöse Strömung ihrerseits die Existenz des Staates als «Beginn des Sprießens unserer Erlösung»⁷ deutet. Aus dieser prozesshaften Sicht des Erlösungsgeschehens ergibt sich auch eine in Teilen der nationalreligiösen Bewegungen verbreitete theologische Deutung der Eroberung der Westbank im Jahr

1967, die dann nicht primär sicherheitspolitisch, sondern erlösungstheologisch gedeutet und deshalb als göttlichem Willen zufolge unwiderruffliches Geschehen verstanden wird.

Gerade aus den Verwerfungen, aber auch den heftigen historischen Umschichtungen der jüngsten Geschichte lässt sich verstehen, wie stark, über die ideologischen Schranken hinweg, das Erbe eines jüdischen Traditionsmodells gewesen ist, das aus der retrospektiv realisierten Umsetzung einer kaum mehr zu erkennenden Verheißung gespeist wird. Es gab immer ebenso gute Argumente, das Leben, auch im Bewusstsein der Verheißungen, weiter zu führen, wie es Josef und Jakob durch die Übersiedlung der Israeliten nach Ägypten taten, oder Hiskia durch den Bau einer Wasserleitung und Josias durch die Tempelrenovation. Die Verheißung ließ sich nicht terminieren, ihre Realisierung wurde erst rückwirkend erkannt oder als erkannt erklärt. In letzterem Element unterscheidet sich auch der (säkulare wie der religiöse) Zionismus vom jüdischen Antizionismus, der (in seiner säkularen Variante) der Idee der Verheißung und damit auch der Erfüllung insgesamt abgeschworen hat oder (in seiner religiösen Variante) den Staat Israel als Anmaßung einer versuchten Umsetzung des göttlich zu Besorgenden durch selbstherrlich theologisierende Juden der Moderne betrachtet. In ihrer extremsten Form, einer Schrift des geistigen Führers der Satmarer Bewegung Rabbi Joel Teitelbaum, wird diese Anmaßung gar als eine Ursache des Holocaust gedeutet. Hier wird die Tradition radikal auf ihr Genügen und den eigentlichen Bestandeszweck des Judentums hin gelesen und gelebt.

Jedenfalls lassen sich moderne jüdische politische Diskurse unter Missachtung der komplexen Beziehung zwischen Verheißung und Erfüllung kaum verstehen. Jüdische Tradition ist sehr viel mehr als das allzu oft damit verwechselte Pflegen des Brauchtums, es ist vielmehr ein politisch-weltanschaulich geladener Begriff, in dem, je nach einer historischen Situation und deren Deutung, Gewähr wie Gefahr liegen und dessen Brisanz erst in unseren Generationen wieder voll zum Tragen kommt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Alfred BODENHEIMER, *Ungebremste Geduld – über jüdische Ankünfte*, in: Die Politik. Magazin für Meinungsbildung, Ausgabe 9, November/Dezember 2010, 4f.

² Jacob TAUBES, *Scholems Thesen über den Messianismus überprüft*, in: DERS., *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, hg. v. Elettra STIMILLI, Würzburg 2006, 41–51; 48. Taubes hat die Zeit zwischen dem gescheiterten Aufstand des als Messias verehrten Bar Kochba im Jahr 135 und der Bewegung des Sabbatai Zwi in der Mitte des 17. Jahrhunderts im Blick. Man könnte den frühneuzeitlichen Beginn eines aktiven Messianismus im Judentum allerdings früher ansetzen, mit dem Auftreten der beiden nicht unbedeutenden Prätendenten Ascher Lemlein (1502) und Salomo Molcho (1529).

³ Else LASKER-SCHÜLER, *Werke und Briefe. Kritische Ausgabe*, Band 5: *Prosa. Das Hebräerland*. Bearbeitet von Karl Jürgen Skrodzki und Itta Shedletzky, Frankfurt/M., 12.

⁴ Alfred BODENHEIMER, *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*, Göttingen 2002, 109.

⁵ TAUBES, *Scholems Thesen* (s. Anm. 2), 51.

⁶ Ein Buch des säkularen Autors Seffi Rachlevsky mit dem Titel *The Messiah's Donkey*, der die Ideologie des 1935 verstorbenen Rabbi Kook scharf angriff, löste Ende der Neunziger Jahre eine scharfe Kontroverse in Israel aus. Es scheint, als würde Rachlevskys Interpretation von Kooks Denken als eine Art List der Orthodoxie, die sich die Säkularen zunutze machen, um zum Staat zu kommen und sie danach zu marginalisieren, dessen Denken nicht gerecht. Kook kann vielmehr attestiert werden, dass er anders als die meisten religiösen Führer darum bemüht war, dem säkularen Zionismus eine konstruktive Funktion innerhalb eines sich für ihn entfaltenden messianischen Szenarios zuzumessen.

⁷ Diese Formel findet sich einem Gebet zum Wohle des Staates Israel, das in vielen Synagogen jeweils am Schabbat gesagt wird. Eine Zuschreibung an Rabbi Kook lässt sich aufgrund von dessen Schriften nicht belegen und wäre insofern auch unlogisch, als er das Entstehen des Staates nicht mehr erlebte. Als Urheber der Formel gelten vielmehr der erste Oberrabbiner Israels Jizchak Herzog und der Schriftsteller und spätere Literaturnobelpreisträger Samuel Josef Agnon.

ABSTRACT

Joseph's Mummy, Josiah's Book: Safeguard and Danger of the Jewish Ideology of Tradition. For centuries, Jewish tradition has existed within the dialectical state of a ruling conservatism, expressed in the strict adherence to the law, and a hidden revolutionary potential, granted by the belief in the announcement of a messiah that could appear at any moment. This tradition could be traced back to the Bible, where, more than once, God's announcements (for good as well as for bad things to happen) and their realization were far apart from each other. As it was tradition, then, that bridged the gap between the original announcement and its realization (which could be identified as such only retrospectively), so too, Judaism, regarding itself in exile all the way after the destruction of the 2nd temple, existed with the perspective of its final redemption. The emergence of Zionism, and the very founding of a Jewish state following the disaster of the Holocaust have caused deep rifts between different interpreters of Jewish history and tradition.

Keywords: Jewish tradition – messianism – zionism – law

HANS-RÜDIGER SCHWAB · MÜNSTER

«ICH BIN EIN SUBJEKT DER ÜBERLIEFERUNG,
UND AUSSERHALB IHRER
KANN ICH NICHT EXISTIEREN»

*Aneignung von Tradition in der deutschsprachigen
Gegenwartsliteratur am Beispiel von Botho Strauß*

Für Manuel J. K. Muranga

I

Kreatives Arbeiten vollzieht sich im Spannungsfeld von Tradition und Neuschöpfung. Kein noch so radikaler Willensakt hin zum Noch-nie-Dagewesenem vermag dies außer Kraft zu setzen. Stets bleibt der Künstler auch Anknüpfer und Bewahrer, allemal steht er im Verhältnis zu einer Überlieferung. Umgekehrt ist jeder Neuheit die Latenz zur eigenen Traditionswerdung eingeschrieben. Tatsächlich veralten selbst ästhetische Revolutionen in immer kürzeren Abständen, wo sie nicht gar zum *juste milieu* gerinnen. Als Problem der Kulturtheorie wurde derlei vielfach diskutiert.¹

Spannender als das Faktum solcher «Unentfliehbarkeit»² an sich ist der konkrete Umgang damit, sind die Kriterien der Verständigung darüber, welche Elemente von Tradition angesichts der Fülle des Zu-Erinnernden jeweils als beibehaltens- oder neuentdeckenswert gelten. Auf Trennschärfe kommt hier alles an, wie der Begriff selbst ohnehin nur im Plural inhaltlicher Inhomogenität verwendet werden kann.

Mit der epochalen Selbstvergewisserung der westlichen Moderne indes war programmatisch die Fundamentalkritik von Tradition einhergegangen, ja ein gezielter Bruch mit ihr. Bestimmte Grundannahmen lagen dem Kampf gegen die *per se* irrationale Verstrickung von Mensch und Gesell-

HANS-RÜDIGER SCHWAB, geb. 1955, Literaturwissenschaftler und Publizist; Prof. für Kulturpädagogik an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster.

schaft im Bann des Vergangenen zugrunde. «Die Autorität des Neuen ist die des geschichtlich Unausweichlichen», bringt Adorno sie auf den Punkt.³ Als Akteur einer Bewegung emanzipatorischer Progression, die alles Beharrende als Hemmendes auflöst, versteht sich – idealtypisch vereinfacht – der moderne Künstler. In seinen Hervorbringungen findet das (Erfolgs-)Prinzip beschleunigter Wissenschaft ihr Pendant. Berufung auf Tradition wird damit zum Zeichen des Zurückgebliebenen, ja Unmöglich-Gewordenen.

Seit dem Ende der 60er Jahre beginnt das sich erschöpfende Innovationsparadigma jene pluralistische Aufspaltung auszubilden, für die sich der Begriff «Postmoderne» eingebürgert hat. Eine poststrukturalistische Texttheorie bestreitet jegliche Möglichkeit voraussetzungsloser Innovation. So gründet für Jacques Derrida der Diskurs immerzu auf *bricolage*, «Basterei», der «Notwendigkeit, seine Begriffe dem Text einer mehr oder weniger kohärenten oder zerfallenen Überlieferung entlehnen zu müssen». Die «Vorstellung» vom «Subjekt» hingegen, «das der absolute Ursprung seines eigenen Diskurses wäre», «der Schöpfer des Wortes, das Wort selbst», sei «eine theologische», «ein Mythos».⁴ Indem sie die ständige Absorption wie Permutation von Texten als «eine Inter-Textualität»⁵ bezeichnet, prägt Julia Kristeva fortan grassierende Sprechweisen, und Umberto Eco sieht «in der Anerkennung der Vergangenheit, in Anbetracht dessen, dass sie nicht zerstört werden kann, weil ihre Zerstörung zur Stille führt», die kennzeichnende «postmoderne Antwort auf die Moderne». Jeweils neu, doch getragen von der Attitüde durchschauender Überlegenheit der Gegenwart, müsse sie wieder «aufgesucht werden: mit Ironie, ohne Unschuld».⁶

Diachrone Verschichtungen mannigfacher Art lösen in der künstlerischen Praxis solche Reflexionen ein: die Vorliebe für Zitate und Anspielungen, für Wiederaufnahmen, Spiegelungen und Brechungen, für Transformationen, Travestien oder Gegenzählungen. Merkmal von derlei (De-)Konstruktivismus ist, dass er fortwährend auf Tradition bezogen bleibt, ohne sie zu affirmieren noch zu restaurieren.

Anders verhält es sich mit dem Eintreten für die Geltung von Überliefertem als Widerspruch zum aporetischen Expansionsdrang der Epoche, jenem, so Peter Sloterdijk, «chronische[n] Nach-vorne-Stürzen, das sich als Tat, Projekt und planvolles Handeln camouffiert».⁷ Mit Blick darauf konstatiert Sybille Lewitscharoff ein «Unbehagen an der Moderne, an ihrer Wegwerftendenz» und setzt dieser nachdrücklich Inspiration aus Beständen entgegen, in welchen Bleibendes sich artikuliere: «Ich bin überzeugt davon: wer den Wunsch hegt, seriös zu schreiben und sich nicht mit Leidenschaft, ja mit Haut und Haaren, der Tradition ausliefert, der steht als ein ziemlich armes Würstchen da, dem Affentheater des Zeitgeschmacks völlig ausgeliefert». Einer ehrwürdigen Trias folgend sei die «noble Aufgabe der Kunst» mithin, «wenigstens eine Ahnung davon aufblitzen zu lassen, was essenziell

gut, was schön, was wahr sein könnte in uns selbst und in der Welt, in der wir leben».⁸

Überlieferung wird hier als ein Format begriffen, das bewahrt werden muss, als für jede neue Gegenwart fruchtbar zu machendes Ausrufezeichen. Wer immer so verfährt, darf allerdings die Unterstellung, «konservativ» zu sein, nicht fürchten, was aktueller Nomenklatur zufolge manch anderes Verpönte impliziert.

II

Besonders ergiebig zeigen sich die beiden angedeuteten Arten ästhetischer Brückenschläge zur Tradition bei Botho Strauß,⁹ dessen hochkomplexe Arbeiten – auch im Widerspruch, der ihren herausfordernden Rang bestätigt – seit über vier Jahrzehnten zu den meistbeachteten der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zählen. Nah am Puls aktueller Befindlichkeiten seziert dieser herausragende Sprachkünstler zunehmend skeptisch die Dynamik einer «allesfressend[en] Freiheit» (JM 194).¹⁰ Postmoderne Ausgangslagen wandeln sich dabei zur Revitalisierung von Räumen bedeutsamen Erinnerns (vgl. A 49). Sie stecken den Grundriss einer Literatur ab, der ausdrücklich die produktive Irritation aufgetragen ist, das Potenzial, «Rätsel», mehr noch: «Bestürzung» auszulösen (H 78). Wohlbegründbar hat man Strauß' «Konzept der Autorschaft» das «eines Fortschreibens von Vorgefundenem» genannt, eine «Poetik der Tradition».¹¹ Anfänglich meint dies den werkkonstituierenden Stellenwert von Intertextualität. Vereinzelt aufscheinende Kongruenzen mit dem archäologischen Verfahren Foucaults (vgl. JM 130f) legen dabei zugleich einen Bezug auf Vergangenheit nahe, die sich aus gegenwärtiger Perspektive nicht gefügig machen lässt.

In seinem Stück «Kalldewey, Farce» (1981) eröffnet beispielhaft der Blick durch den Bühnenvorhang ein «unerschöpflich[es]» (T II, 47) Reservoir von Rückgriffen auf Überliefertes, nebst definitiv vielleicht Entglittenem: «Diese Zeit, die sammelt viele Zeiten ein;/ [...] unendlich groß ist das Archiv: Alles da,/ und ist zuhanden. Viele brauchbare Stoffe/ noch in den Beständen, im Fundus der Epochen./ Das Beste freilich können wir nicht/ mehr halten in unseren Armen, nicht mehr/ tragen in den Köpfen – aber verschwunden,/ wirklich verschwunden,/ ist in Wahrheit/ nichts» (T II, 47). Dieses «Archiv» – ein weiterer Leitbegriff Foucaults – wird zum Grundstock labyrinthischer Textgebilde.¹² Auch die Wendung vom «Gedächtnis der Dauer» in Strauß' früher Prosa evoziert ein unstrukturiertes Zugleich flukturierender Übergänge, wo «alles [...] ebenbürtig präsent [...] erscheint» (W 12) und Zwang zur Wiederholung begründet (vgl. T II, 46). Teils offen, teils versteckt bedienen seine Figuren sich «einer zitierenden Sprechweise» (T I, 13) – oder erleiden den «Alptraum» exzessiver «Nachäfferei» (T I, 44). Zwar

wähnen sie, ein «*eigenes*» Leben zu führen, doch bestehe, wie der Autor in der Vorbemerkung zu «Der Park» (1983) erläutert, eine zeitlos-mythische Abhängigkeit von «tausenderlei übergeordneten und untergründigen Vorbedingungen, «Strukturen», Überlieferungen», denen es letztlich gehorche (T II, 75). In kritisch-erhellender Absicht überblenden seine Stücke der mittleren Werkphase so Immer-schon-Erzähltes, ursprungsnahe Muster, mit der Realität des modernen Lebens.¹³

Wie sehr Strauß von jeher das Problem der Abhängigkeit nicht nur aller Dichtung von früheren Texten beschäftigt, ließe sich entlang seiner Werke mühelos buchstabieren. Auf drastische Weise entdeckt gleich der schreibende Protagonist der Erzählung «Theorie der Drohung» (1975), dass zahllose Lektüren in ihm zusammenströmen, er letztlich also ein Produzent von «lauter Plagiate[n]» geworden sei: «Ich bin [...] ein ahnungsloser Abschreiber, ein Kopist!» (MS 84f).

Den literarischen Metadiskurs unter dieser Metapher führt 1997 der Band «Die Fehler des Kopisten» mit einer wichtigen Modifikation weiter. Eingebunden in unermessliches Überlieferungsgeschehen – eine «Lage», die Strauß «rabbinisch» nennt, könne er doch «nichts sagen [...] außerhalb der Versuche zu verstehen, was vor ihm gesagt wurde» (FK 32) –, wird der Künstler hier als «Schriftfortsetzer» begriffen, der immer Aufnehmer, Weitergeber und Hermeneut von Älterem sei. Das von ihm Geschaffene birgt allein die Chance gesteigerter Achtsamkeit, einer «neue[n] Gattung des *Bemerkens*» (FK 135) dessen, was es bereits gab und diese Zuwendung auch verdient. Vom Spiel mit zahllosen Signifikanten und dem Ausgeliefertsein ihnen gegenüber verlagert sich der Akzent zur bewussten Herausforderung durch als wesentlich Erachtetes.

Dieser «Wille zur Erhaltung, zur Wiederanknüpfung etc.» indes läuft, wie an späterer Stelle deutlich wird, keineswegs darauf hinaus, sich «vom übermächtigen Schatten der Ahnen erdrück[en]» zu lassen. Vielmehr möchte er sie mit «Energie» neu aufschließen (VA 117). Was Strauß beabsichtigt, ist die vergegenwärtigende Begegnung mit dem früheren Text als Medium einer Tradition, die jenseits von Individualität und Epoche bedeutsam bleibe, «in die jeder einzelne zu seiner Zeit einstimmen kann, wenn er es vermag» (FK 137). Explizit ordnet er sich mit dieser Position einer Ahnenreihe zu: dem Typus des kreativ rezipierenden Vermittlers (vgl. A 11). Worauf er abzielt, ist eine Dialektik, bei der «jeder Schaffensakt Überlieferung, jede Progression Rückbindung wäre» (A 29), in der Altes und Neues, «die Allmacht der Stifter» und eine «üppig[e] Kultur der Abkömmlinge und Variationen» wie «ein geschlossener Prozeßkreis des» – emphatischen – «Gedenkens» (FK 137) ineinandergreifen. Jede künstlerische Hervorbringung nährt sich demnach aus der Tradition, die sie «so in Erinnerung [zu] bringen oder [zu] «repräsentieren» vermag (ja soll!), dass es «hier und jetzt wirksam wird» (A 43).

III

Eine platonische Hypothese aufgreifend, der zufolge im transzendenten Bereich alles Wissen stets schon vorhanden ist und erinnert werden muss, erklärt Strauß' Büchner-Preis-Rede von 1989 «Anamnese, nichts sonst», zur «Kunst und [...] Pflicht [...] der Dichter» (A 28). Angesichts mentaler wie struktureller Verfestigungen westlicher Modernität, die sich breitgemacht haben, werden solche «Bote[n] der Erinnerung» (E 25, vgl. A 13) damit notwendig zu Partisanen. Für «Unverletzliches einst», etwas von primärer Tragweite jedenfalls, das mittlerweile «verloren und vergessen wurde», sind sie auf der Suche nach «Asy[ll]» (A 28). Einer durchrationalisierten Wachstums- und Wohlstandsgesellschaft, die ihr Vermögen, sich zu erinnern, amputiert hat, ja selbst noch das Bedürfnis danach, fallen «Fortschrittsradikalismus» (A 15) und Stillstand im «endlos[en]» Dahinschleppen «der Moderne und Aber-Moderne» (VA 107) zusammen: «alles unablässig heut» (U 54), wie die absolut gesetzte «Jetztlebigkeit» (A 22) in der «Bewußtseinsnovelle» «Die Unbeholfenen» (2007) umschrieben wird. Gegen solche «Totalherrschaft der Gegenwart, die dem Individuum jede *Anwesenheit* von unaufgeklärter Vergangenheit, vom geschichtlichen Gewordensein, von mythischer Zeit rauben und ausmerzen will» (AB 62), erhebt auch die Tiefenanalyse zeitgenössischer Verwerfungen im zeitkritischen Essay «Anschwellender Bocksgesang» (1993) vehement Einspruch, Strauß' provokanter Vorstoß, radikal quer zu gängigen Übereinkünften zu denken, den unvermindert ein Ruch des Skandalösen umgibt.

Grundlage dieser dreifach konnotierten Amnesie – die durch offizielle Gedenkkultur aus gegenwärtigem Interesse übrigens nicht widerlegt wird – ist eine uneingeschränkte Hegemonie fordernde Aufklärung, ihre Folge (ähnlich wie in Pasolinis «Freibeuterschriften») eine Art anthropologische Mutation. Als Phänotyp generiert sie den «ganz und gar Heutigen» (PP 26), ein «Millionenhee[r]» (VA 267, vgl. R 37) von aller Vorwelt Abgeschotteter, welchem mithin etwas Zentrales fehlt, denn: «Die Leidenschaft, das Leben selbst braucht Rückgriffe [...] und sammelt Kräfte aus Reichen, die vergangen sind, aus geschichtlichem Gedächtnis.» So bereits in dem Prosaband «Paare, Passanten» (1981), wo Aufklärung als eine «Selbsttäuschung» und Schutzmechanismus vor «Unbegreiflichkeiten» bloßgestellt wird (PP 26). Ihr Triumph hat bei Strauß stets etwas Gewalttames, Unterjochendes, einem «zwanghaften Régime» gleich (JM 11), ja dem «Ancien Régime» (LD 123, vgl. VA 107), mit allen zugehörigen Assoziationen. Im Stadium der fortgeschrittenen Moderne ist solche Aufklärung (quasi-)totalitär geworden. Ihr fremd Bleibendes erträgt sie nicht, keinerlei «Differenz» (AB 77) zum eigenen Horizont. Was immer diesem zuwiderläuft, wird eskamotiert.

Angesichts des für sie mit der Teilhabe an Überliefertem einhergehenden Affronts gebärden sich, im Namen des Gebots wie der Verheißung völlig un-verbundener Flexibilität, ihre Wortführer hochaggressiv: «Tod den Bewahrern! Den träumerischen Einbehaltern von Vergangenheit!» spitzt «Vom Aufenthalt» die entsprechende Kampfsemantik zu: «Auslöschen, vergessen, vernichten! lautet jetzt die Parole [...]! Sagt euch los, zerreißt alle Fasern, in denen Vergangenheit in euch anwuchs. Welch ein Zeugnis der Schwäche: eure Fortschreibungen und Anknüpfungen, Übernahmen, Anspielungen und Anleihen [...]! Vergeßt [...] alles. Und was ihr nicht vergessen könnt, das zerstört. Nur so werdet ihr euch befreien, erneuern, reinigen, erheben!» (VA 266f).

In vielfältigem Zuschnitt macht Strauß diese Deformation aus: von der großen Demenzmaschine der elektronischen Medien mit ihrer Zusage vermeintlicher Informiertheit und «Kommunikation» (vgl. H 78f, A 101) über den Vorrang «soziozentrische[r] Ideen» (NA 148) bis hin zur Bestreitung von Kategorien, die außerhalb der Moderne seit jeher zum Welt-(Un-)Bereichen gehörten. Vor dem versiegelten Horizont solch dumpf-selbstgefälliger Aufgeklärtheit erlösche der «Sinn für das Verhängnis» (AB 64), alles gelte als «moderierbar» (vgl. AB 60, 64, 67, 72). Auch der «Ökonomismus» als «Zentrum aller Antriebe» (AB 58) und Taktgeber «unsere[r] Lebenswelt» (LD 123) ist letztlich nur eine Funktion allzuständiger Rationalisierungslogik.

Dass wir uns «den Quellen und Zuflüssen der großen Kulturen» – im Plural! – «wieder anzuschließen und Stärkung aus ihnen zu erfahren» haben (EW 319f), unterliegt für den Autor nach alledem keinem Zweifel. Mit Bedacht aber richtet seine Arbeit an der Überlieferung sich zumal auf Imaginationen der deutschen Romantik. Nur am offensichtlichsten geschieht dies im «Romantische[n] ReflexionsRoman» (JM 15) «Der junge Mann» (1984) mit seinem feinen Gewebe kombinatorischer Bezüge, weit über Form, Handlungsführung und Topik hinaus.¹⁴ Im letzten Kern geht es dabei um die Basis einer «Tradition der Tradition»¹⁵ zur Infragestellung der eigenen Zeit, wobei sich die Kritik verdunkelnder Aufklärung am Beginn des Prozesses der Moderne mit Erkundungen eines möglichen «Ersten und Ganzen» (A 9) quer durch die Geschichte kreuzen, deren Sachwalter die Dichter sein könnten.

In diesem Feld sucht er nach «zerschnittenen Wurzeln» (PP 26), jenen «Rückkoppelungswerke[n], welche uns befreien von dem alten sturen Vorwärts-Zeiger-Sinn», benötige man doch «Schaltkreise, die zwischen dem Einst und Jetzt geschlossen sind» (JM 11), um «verkannte Wahrheiten [...] wieder zur Geltung [zu] bringen», damit «ein neues Licht [...] nach langer Nacht am Horizont unserer Erkenntnis wieder aufgeht» (JM 15f) Hier wird ein Zitat Giordano Brunos gegen das um die Dimension des Achtsa-

men auf Tradiertes verkürzte Fortschrittsdenken aufgeboten – die Haltung eines Häretikers, historisch umgepolt, der zuletzt Recht behalten dürfte.

Auch die – buchstäblich verdichtete – Substanz gemeinsamen Gedächtnisses zur Stützung eines verbreitet geteilten Selbstbildes sieht der Autor durch die Romantik bestimmt. «Was es im Deutschen an höherem Bewusstsein gegeben hat», führt eine Figur aus den «Unbeholfenen» aus, «war immer romantisch, gleichgültig zu welcher Epoche.» Sowie, als belangvoll präzisierende Ergänzung von derlei Kontinuität: «Romantisch nenne ich alles, was lebt, um sich zu sehnen.» Dieser Drang aber, vorhandene Wirklichkeiten zu übersteigen, sei deutschem «Geist» heute gründlich abhandengekommen (U 95). Doch, so anderswo mit Blick auf die kleine Zahl dafür noch Empfänglicher eine paradoxe Wendung: «Was uns bleibt, ist das Verlorene. Deshalb gibt es kein Wort, das deutscher wäre als *Sehnsucht*.» (VA 269).¹⁶ «Das Gedächtnis» nun, rundet sich dieser wichtige Zusammenhang, «ist eine Variable der Sehnsucht» (H 35). Bei jenem verflochtenen kollektiven Erbe, dem immer wieder nachzuspüren wäre, handelt es sich demnach um ein ganz bestimmtes Weltverhältnis: um ein schmerzliches Verlangen, gerichtet auf etwas jenseits sicheren Besitzes, das aus der Zeitentiefe spurenhaf angesprochen und wachgehalten zu werden vermag.

«[D]er letzte Deutsche», als den Romero in den Konversationen der «Bewußtseinsnovelle», sich selbst empfindet, kann unter diesen Umständen heute nur ein desolater Außenseiter sein: «Ein Strolch, ein in heiligen Resten wühlender Stadt-, Land- und Geiststreicher. Ein Obdachloser.» (U 83) Von dieser Stimmungslage borgt Strauß den Titel einer vor zwei Jahren im Zusammenhang mit der Flüchtlingskrise entstandenen «Glosse». Durch die Technik polysemischer und multikategorialer Argumentationsreihen¹⁷ erneuert rücksichtslos sich Missverständnissen aussetzend – vielleicht auch, um die vorhersehbaren Reaktionen hervorzulocken –, beklagt er dort ein ausdrücklich kulturelles Verschwinden. Auf «Überlieferung» hebt die Metapher des «letzte[n] Deutsche[n]» ab, die im intellektuellen «Raum» einer Nation (LD 123) geschehen sei, deren «ideelle[r] Gestalt» (LD 124) «jenseits» politischer Geschichte und nur mehr bloß «oberflächlichste[r] soziale[r] Bestimmungen» (LD 123), wobei ihre Unversehrbarkeit vorausgesetzt wird.

Dauerhaft «zu Gast [...] bei zahllosen schöpferischen Geistern» (LD 122) und ebenda beheimatet (vgl. LD 123), identifiziert der Autor sich selbst durch produktive Bindung an diese Tradition: als «ein Fortsetzer von Entdeckungs- und Sinnierweisen [...], die seit der Romantik eine spezifisch deutsche Literatur hervorbrachten. Etwas davon wieder aufleben zu lassen, war mein Leben.» (LD 122) Grundlegendes kommt hier zur Sprache, das den mit politischer Desavouierung allzu behenden Kritikern entgangen ist. «Ich bin ein Subjekt der Überlieferung», beharrt Strauß, «und außerhalb ihrer kann ich nicht existieren» (LD 123). Auch wenn er nur *pro domo*

spricht, ist Tradition für ihn doch offensichtlich das zwingend Vorgängige von Subjektivität, konstitutive Bedingung ihrer Möglichkeit. Sich einer Überlieferung – als etwas Anderem und Größerem – ernsthaft zu öffnen, ja auszusetzen, wird zur Prämisse personaler Konzentration. Unausgesprochen repliziert er damit zugleich auf den im eigenen Frühwerk unter dem Vorzeichen postmoderner De-Subjektivierung konstatierten Zerfall: «Die Identität, nach der man sucht, existiert nicht», heißt es in «Paare, Passanten»: «Dieses Ich, beraubt jeder transzendentalen «Fremd-Bestimmung, existiert heute nur noch als ein offenes Abgeteiltes im Strom unzähliger Ordnungen, Funktionen, Erkenntnisse, Reflexe und Einflüsse» (PP 175).

Wenn aber stimmt, dass «der Mensch, der einzelne wie der Volkszugehörige, nicht einfach nur von heute ist» (AB 59), steht dahin, ob sich rein auf die (im Übrigen schillernde) Parole «kultureller Globalität» (LD 123) ein Selbst gründen lasse. Für Vorstellungen von «Volk», «Nation» und «Nationalliteratur» als kollektiven Subjekten sieht der Autor in der voranschreitenden Moderne jedenfalls das Ende gekommen (LD 124). Anders verhält es sich mit bestimmten Glaubensgemeinschaften. Am Beispiel der Migranten zeigt er auf, wie vorherrschendes Dafürhalten ihre Einwurzelung in der «geistige[n] Disziplin und moralische[n] Kraft» einer Religion weder mehr zu begreifen noch angemessen zu versprachlichen imstande sei (LD 123f): «Was aber Überlieferung ist, wird eine Lektion, vielleicht die wichtigste, die uns die Gehorsamen des Islam erteilen.» (LD 124)

IV

Ausgesuchte Reizvokabeln verschärfen im «Bocksgesang»-Essay den Angriff auf die «kritisch Aufgeklärten» (AB 64), oder, wie sie dort genannt werden: «verwüetet Vergesslichen» (AB 63). So wird ein «rechtes» – was sowohl ein ehrliches und richtiges als auch politisch konservatives – «Denken» bedeuten kann, gegen den angemäßigten Autoritarismus (AB 65) des gängig gewordenen «Überlieferungsbruc[hs]» (A 10) in Stellung gebracht. «Rechts zu sein», schreibt Strauß, «das ist, die Übermacht einer Erinnerung zu leben, die den *Menschen* ergreift, [...] die ihn vereinsamt und erschüttert inmitten der modernen, aufgeklärten Verhältnisse» (AB 62). Seine Semantik ruft gewichtige Assoziationen auf. Das Potential nämlich, an den Anspruch von Existenz zu rühren, vermag einer Begegnung mit dem Tradiert-«Unveränderliche[n]» (FK 107) eingelagert zu sein – und vieles spricht dafür, dass der Autor ihm besondere Relevanz zuspricht. So ist auch jener «Abgesonderte» (AB 65), von dem er als Bewahrer der Überlieferung spricht, verschwiegen Kierkegaards «Einzelnem» benachbart. Und mag am Rande zwar durchaus der ästhetische Reiz bestehen, aus Nonkonformismus einem «schöne[n] Abgelebte[n]» (U 89) zuzugehören: worauf Strauß Wert

legt, ist existenzielle Selbst-Besinnung (und nicht etwa «politischen Existenzialismus»¹⁸ zu befördern).

Ausdrücklich negiert seine qualifizierten Traditionen «rückverbunden[e]» (EW 319, vgl. A 14) Kunst vielmehr «die politischen Relativierungen von Existenz» (AB 74). Fehlende Einwurzelung sieht er als Symptom innerer Desintegration an, des Mangels an existenzieller Dichte. Insistierend wird daher die Brücke vom mächtigen Alten zu jener Daseinsform geschlagen, für die Innovation eine völlig unangemessene Kategorie darstellt: «Es gibt ja niemals ein neues, sondern lediglich ein wiederum aufs neue undefinierbares Existieren.» (VA 209)

«[R]ückgestütz[es]» (vgl. EW 319) Denken kommt also dem Grundvollzug einer Selbstwahl gleich und «wissende[s], schaffende[s]» (A 21) Bewahren erstreckt sich auf Elementar-Menschliches, das zunehmend bedroht ist. «Ja, wir bestehen überhaupt aus Erinnerung», wird die kleine Gruppe der «Bewußtseinsnovelle» charakterisiert, «und in jeder unserer Äußerungen ist ein Heraufrufen von etwas halb Vergessenem. Wir behaupten uns, so gut wir können, mit den Mitteln des unbeholfenen Existierens gegen den Sog einer daseinslosen Zerebralsphäre.» (U 87f) Während «der Gegenwartsmensch [...] geradezu [...] abgepuffert» gegen «seine Existenz» lebe (U 88), mache sein «traditional[es]» Pendant sich an «tieferen Zeitbindungen» (FK 103) fest, welche sie befeuern. Aufmerksamkeit für Überlieferung bedeutet stets, «bestätigen[d]» (FK 43) an eine Kontinuität des «Leben[s]» und Geistes (FK 134) Anschluss zu gewinnen.

«Wie ohne Herkunft Geborene irren wir ständig in ein falsches Zuhause», wird in «Der junge Mann» ein sehr zeittypisches Gebrechen erwähnt, «lauter unerprobte Existenz» (JM 194), und die Sprecher-Instanz des Gedichts «Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war» (1985) bekennt: «Lang, lang hab ich gebraucht zu finden/ das eigne Haus, gemacht aus Gewesenem» (E 12). Dem postmodernen Bewusstsein gleich, und nun doch ganz anders, besteht jedes Individuum aus Prätexten. Bewusste Aneignung des eigenen Lebens ist immer auch die solcher Traditionen. Aus welchen Zusammenhängen wir gewachsen sind, inwieweit diese anwesend bleiben und schließlich Einverständnis herstellen können, inwieweit gar «Vorfahren [...] uns bereits enthalten» (VA 205) und sie umgekehrt in uns enthalten sind, auf welchem «Boden» wir mithin stehen (H 13, vgl. 93f): solche Fragen schreitet die Erzählung «Herkunft» (2014) anhand des eigenen Lebenszyklus ab, divers vermittelter «Prägung[en]», die dort «unerbittlich ihre Wirkbarkeit entfalte[n]» (H 13).

Schlüsselthema ist, auf welche Weise Tradition – auch die widersprüchliche und die verblassende – zur Selbstentdeckung und also –werdung herausfordert, einem «[S]ichern» (H 13) im grundlegenden Sinne. Deswegen gilt es sich zu ihr in ein Verhältnis zu setzen, gegenläufig zum Fortschrittspfeil

als Akt «[R]ückwärtig[-E]rweitern[s]»: «Denn wie wir sind, wie wir da sind, von gestern her, heißt es im Buch Hiob – genauer: sagt Bildad dort, der die durch Hiobs Klage erschütterte Autorität der Überlieferung zu stützen bemüht ist (8,9). Die Herrschaftsattitüde der «nackte[n] Gegenwart» sei allemal brüchig, weil sie selbst dem Verschwinden verfallt, werde doch jedes «Hier und Heute [...] attackiert vom *chronovoren* Einst» (H 70). Wie viel in einem «Herkunft» ist, entdeckt der Erzähler lernend, durch allmähliches Bewusstwerden eigener Ursprünge und deren späterer Unerreichbarkeit: «Erst langsam bin ich dann hineingewachsen in [...] diesen umfassenden Sinn für Vermissten» (H 15). Auch im Rahmen moderner Individualisierungsprozesse sind der Originalität Grenzen gesetzt. «Man hat im wesentlichen nach Mustern gelebt und nach Mustern sich verbraucht.» (H 52) So lautet die Bilanz.

Zu irgendwelcher Erhebung dem Früheren gegenüber besteht kein Anlass (vgl. H 71). «Was war», liege ohnehin «immer über dem gegenwärtigen Standpunkt», weil es, als unser Ausgang, eben nicht unserer Disponierbarkeit unterliegt: «Ein unbezwingliches Reich, das keine Aufklärung je erobern könnte.» (H 47) Dass man sich voraussetzungslos erfinden ließe, ist eine Illusion der Moderne, da doch (so Strauß' anti-konstruktivistischer Befund) «des Menschen ganze Natur danach strebt, *wie vordem* zu sein» (H 59), eine Bewegung der *restitutio ad integrum* einzuschlagen. Dort scheint dessen eigentliche Zukunft auf. Wenn just demjenigen, der so denkt, «der Blick nach vorn» stehe, bezeichnet dies daher keinen Widerspruch – im Gegenteil: «denn niemand hält geduldiger Ausschau als eben der Rückgestützte» (EW 319).

V

Im «Schon-Geschriebene[n]» (FK 90), so die anfängliche Vermutung des Autors, liege ein vergessener «Sinn der Dinge» beschlossen (W 65f), der durch lebendige Zuwendung wieder erahnbar zu werden vermag. Seine Arbeit am Überlieferten wäre später mithin eine Aktivierung solcher Ressourcen. Sprache und Schrift allein schon, die dichterische vor allem, tragen diese Möglichkeit in sich, «von realer Gegenwart, von der Gegenwart des Logos-Gottes» zu zeugen (A 41). «Wie Christen in jeder Epoche gleichzeitig sind mit Christus», zieht er die Parallele, so solle Sprache tradiert und daneben präsent sein, echte «*communio*», d.h. «stete[r] Ursprung» und «zu jeder Zeit einig mit ihrer Stiftung» (B 109).

Derlei Reflexionen aber, die «den Wiederanschluß an die lange Zeit» zum Inhalt haben, laufen «ihrem Wesen nach» auf «eine religiöse [...] Initiation» hinaus. Gerichtetsein auf Tradiertes hat bei Strauß letztlich mit einem Ausgriff ins Jenseitige zu tun. So lässt sich die von ihm beklagte

«Totalherrschaft der Gegenwart» (AB 62, vgl. PP 176) mit jener sämtliche Lebensbereiche durchdringenden «säkulare[n] Zeit» identifizieren, welche Charles Taylor als kennzeichnend für die westliche Moderne beschrieben hat.¹⁹ Die «vollkommen[e] *Lossagung*» des «Gesellschaftsmenschen von heute» von der Transzendenz führe, wie Reppenfried in «Der junge Mann» sagt, einen Zustand vollendeter Profanität herbei, damit aber auch Verarmung an «genügend Halt» und «Geist»: «Diesseitigkeit ist nun einmal kein abendfüllendes Programm. Das mag im übrigen für den persönlichen Lebensabend wie für die späte Epoche gelten.» (JM 193) Beide Phänomene sind für den Autor untrennbar aufeinander bezogen, werde doch, «[w]o Überlieferung nichts mehr bedeutet, [...] auch Erinnerung, im Sinne von Realpräsenz, Vergewärtigung nicht möglich sein» (FK 115), genauso wenig wie die Öffnung hin auf etwas Höheres, das Individuum Überschreitendes.

Angesichts einer obwaltenden Gegenwart reiner Immanenz gewinnt «[d]as Heilige, das abgewiesen durch die Zeiten irrt» (WDL 57), in der anamnetischen Kunst sehr bewusst Raum. Früh lädt Strauß seine Texte mit religiösen Implikationen auf, im Stationendrama «Groß und klein» (1978) beispielsweise, dem Intertext zu Strindbergs Mysterienspielen vom Weg eines überirdischen Wesens durch die heillose Welt. Hier bereits operiert er mit einem metaphysischen Ganzheitsbegriff sowie der Entzifferung ursprunghafter Wahrheit, die der Ordnung des Zeichens entzogen ist.²⁰ Der Aufklärungskritiker Strauß anerkennt «dunkler[e] Bereich[e] des Geistes» (FK 88), die aus der Wirklichkeit eines (ober-)flächenhaften Jetzt verschwunden sind, aber in tradierter Form erinnerbar bleiben. Selbst «am weißen Rand der Konfessionen» stehend, versucht er daher gleichwohl «ein überlieferter Mensch zu sein» (FK 135). Durch kein noch so bemühtes «[G]eheisse» freilich lässt sich jede höchst untote Tradition erfassen. Nachgerade der Epiphanie einer numinosen Macht gleich, macht sie sich vielmehr geltend: «Tradition ist Zufall, *impact*, Erleuchtung, Treffer. Man [...] wird unversehens von Vergangenen erschüttert mitten auf dem freien Feld genauso wie im Taxi zum Flughafen» (VA 276).

Innerhalb der einander antwortenden Perspektiven des Straußschen Gedächtnis-Diskurses fixiert eine Passage aus «Die Unbeholfenen» mit am deutlichsten jenen Kern, den sie anpeilen. «Man darf», so Romero dort, «aber nicht vom gegenwärtigen Leben, sondern muß von der *grenzenlosen Vorwelt*, wie es im «Hyperion» heißt, erdrückt und zerstört werden, um als Künstler – und nicht nur als Künstler! – aufzuerstehen. Wie Hölderlin die Religion rettete vor den Totenvögeln der Aufklärung, vor ihren begreifenden Krallen, [...] so ist sie wieder und wieder zu retten, solange das menschliche Ingenium reicht. Dafür müsste man freilich die Person oder das Subjekt vor dem unwiderrufflichen Übertritt in die modulare Verfügbarkeit, die falsche Unendlichkeit der Netzwerke bewahren können. Ich weiß wohl:

Das reflektierende Subjekt gehört wie ehemals das sakrale nun schon zum Altertum des Menschengeschlechts.» (U 86) Sich damit entschieden nicht abzufinden, umreißt das Privileg des Dichterischen, dessen Prinzip, aus dem Stachel der Abwesenheit heraus, das einer auf Wiedergewinnung (vgl. A 11, auch NA 131) angelegte Konfrontation durch bedeutsame Überlieferung ist.

Gegen Ende der «Herkunft[s]»-Erzählung wird tatsächlich ein «Jenseits» angedeutet – analog zu der dem Erzähler von Kindheit an vertrauten Kullisse aus Bad Ems eine «Brunnen[-]» wie (im Doppelsinne) «Wandelhalle», «ohne Anfang» und «Ende», «ganz licht und transparent, aber erst wenn sie von gebändigten Menschen, wie es die Toten sind, bevölkert wird» und diese «endlos [...] nur von einem einzigen Heilwasser trinken». Im Rahmen des entworfenen Vorstellungsbereichs sieht der Autor ringsum «Durchlässigkeit» und «Übergang» am Werk: «Auch dieser «der andere», von dem die Philosophen eine hohe Meinung hatten, ist hier ein bloßes Durchgangswesen, durch das du ein und aus gehst.» (H 87) In Strauß' postmodernen Anfängen war fiktiv noch von «ich, diese[r] Null-Person», die Rede, «diese[r] Durchgangsstation aller möglichen Literatur» (MS 85). Knapp vierzig Jahre später dann vom Vater: «So bin ich nun sein Pfad. Durch mich kommt er herüber, geht er zurück.» (H 41) In einem dritten Schritt weitet sich dieses Bild zur Grenzüberschreitung auf Gott hin: wie die unableitbar erste aller Überlieferungen, das Ur-Anfängliche uns am Ende ganz durchdringen mag. So fällt der erinnerte Ursprung in eins mit dem Ziel.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. die problemgeschichtliche Übersicht von Till R. KUHNLE, *Tradition – Innovation*, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch*, hg. von Karlheinz BARCK [u. a.], Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2005, 74–117.

² So bereits der Neukantianer Wilhelm WINDELBAND, *Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben* (Vortrag), 1908, in: DERS., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 2, Tübingen ⁵1915, 244–269, hier 247.

³ Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (= Gesammelte Schriften, Bd. 7), Frankfurt/M. 2003, 38.

⁴ Jacques DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. ⁴1989, 431, vgl. 432. Vgl. auch Warren BRECKMAN, *Creatio ex nihilo. Zur postmodernen Wiederbelebung einer theologischen Metapher*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1 (2007) 13–28.

⁵ Julia KRISTEVA, *Probleme der Textstrukturierung*, in: Jens IHWE (Hg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1971, 484–507, hier 488.

⁶ Umberto ECO, *Nachschrift zum «Namen der Rose»*, München – Wien 1984, 78.

⁷ Peter SLOTERDIJK, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014, 73, vgl. 71f, 85.

⁸ Sybille LEWITSCHAROFF, *Vom Guten, Wahren und Schönen. Frankfurter und Zürcher Poetikvorlesungen*, Berlin 2012, 181f.

⁹ Allgemein dazu u. a. Marieke KRAJENBRINK, «Da mach ich mir ein historisches Eselsohr». *Tradition und Aktualität in Botho Strauß' Schlußchor*, in: Elrud IBSCH – Ferdinand VAN INGEN (Hg.), *Literatur und politische Aktualität*, Amsterdam – Atlanta, GA 1993, 193–211; Christoph PARRY, *Der Aufstand gegen die Totalherrschaft der Gegenwart. Botho Strauß' Verhältnis zu Mythos und Geschichte*, in: Text und Kritik Bd. 81 (VI/1998). Zweite. Aufl. Neufass., 54–64; Ewa MATKOWSKA, *Gegen die Totalherrschaft der Gegenwart – Literarische Tradition im Werk von Botho Strauß nach der Wende*, in: Carsten GANSEL – Markus JOCH – Monika WOLTING (Hg.), *Zwischen Erinnerung und Fremdheit. Entwicklungen in der deutschen und polnischen Literatur nach 1989*, Göttingen 2015, 365–375.

¹⁰ Als Siglen für die Werke von Botho STRAUSS (Zitate daraus in Klammern) werden verwendet: A = *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München – Wien 1999; AB = darin: *Anschwellender Bocksgesang*, 55–78; B = *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie*, München – Wien 1992; E = *Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war*. Gedicht, München – Wien 1985; EW = *Einstweil und Wiedererkennen, Beginnlosigkeit*, in: Bernd SEIDENSTICKER – Martin Vöhler (Hg.), *Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart*, Berlin – New York 2002, 319f. FK = *Die Fehler des Kopisten*, München – Wien 1997; H = *Herkunft*, München 2014; JM = *Der junge Mann*. Roman, München – Wien 1984; LD = *Der letzte Deutsche. Eine Glosse*, in: Der Spiegel Nr. 41 vom 2.10.2015, 122–124; MS = *Theorie der Drohung*, in: *Marlenes Schwester. Zwei Erzählungen*, München 1975, 43–109; NA = *Niemand anderes*, München – Wien 1987; PP = *Paare, Passanten*, München – Wien 1981; R = *Rumor*. Roman, München – Wien 1980; T = *Theaterstücke*. 4 Bde., München – Wien 1991 – 2006; VA = *Vom Aufenthalt*, München 2009; U = *Die Unbeholfenen. Bewußtseinsnovelle*, München 2007; W = *Die Widmung*. Erzählung, München – Wien 1977; WDL = *Wohnen Dämmern Lügen*, München – Wien 1994.

¹¹ Stefan WILLER, *Botho Strauß zur Einführung*, Hamburg 2000, 27, 115.

¹² Vgl. Andreas ENGLHARDT, *Im Labyrinth des unendlichen Textes. Botho Strauß' Theaterstücke 1972–1996*, Tübingen 2000; Renata PLAICE, *Spielformen der Literatur. Der moderne und der postmoderne Begriff des Spiels in den Werken von Thomas Bernhard, Heiner Müller und Botho Strauß*, Würzburg 2010.

¹³ Vgl. Sebastian SCHAUBERGER, *Permanenz der Urbilder. Mythische und biblische Anspielungen bei Botho Strauß*, Diss. Bielefeld 2001; Wolfgang EMMERICH, «Eine Phantasie des Verlustes». *Botho Strauß Wendung zum Mythos*, in: SEIDENSTICKER – Vöhler, *Mythen* (s. Anm. 10), 321–343.

¹⁴ Denen die Forschung schon früh nachgegangen ist: vgl. beispielhaft Heidi M. Müller, *Transformationen romantischer Inspirationsquellen im Jungen Mann von Botho Strauß*, in: Gerd LABROISSE – Gerhard P. KNAPP (Hg.), *Literarische Tradition heute. Deutschsprachige Gegenwartsliteratur in ihrem Verhältnis zur Tradition*, Amsterdam 1988, 181–199.

¹⁵ WILLER, *Botho Strauß* (s. Anm. 11), 78.

¹⁶ Tatsächlich ist es in anderen Sprachen einigermaßen analogielos: vgl. A. CORBINEAU-HOFFMANN, *Sehnsucht*, in: Joachim RITTER – Karlfried GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 165–168.

¹⁷ Vgl. Harald ZILS, *Autonomie und Tradition. Innovativer Konservatismus bei Rudolf Borchardt, Harold Bloom und Botho Strauß*, Würzburg 2009, 173f.

¹⁸ Thomas ASSHEUER, *Tragik der Freiheit. Von Remscheid nach Ithaka. Radikalisierte Sprachkritik bei Botho Strauß*, Bielefeld 2014, 11f, 149. Eine Interpretation, die dem behandelten Frühwerk durchgehend eine politische Hermeneutik unterlegt.

¹⁹ Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 903.

²⁰ Beispielhaft für eine Literaturwissenschaft, der dies aus vorgängigen Gründen missfällt Alexander VON BORMANN, *Groß und klein – Existentialismus ohne Subjekt?. Zur theatralischen Semiosis bei Botho Strauß*, in: LABROISSE – KNAPP, *Literarische Tradition* (s. Anm. 14), 201–224, bes. 220f.

ABSTRACT

«I am a subject of tradition, and outside of it I cannot exist.» The Appropriation of Tradition in Modern German Language Literature as Exemplified in Botho Strauß. The article traces the changes that have taken place in the poetics of this highly acclaimed author, which constitute a step forward from what was obtaining already. According to it, every artist is caught up in an immense process of receiving and passing on traditions. Beginning at the intertextual level, Strauß proceeds to make a case for meaningful reminiscence. His art of focusing on case histories is directed against the »hegemony of the present« heralded by an enlightenment that is entrapped within its own confines. As a critical commentary on contemporary issues, this thrust in Strauß's discourse of origins and traditions in essence takes on an existential dimension that in the end assumes clearly religious character.

Keywords: Botho Strauß – literary postmodernism – anamnestic approach – tradition and existence – religious meaning of literature

JOHANNES HOFF · LONDON / WIEN

DIE RÜCKKEHR ZUR REALITÄT

Freundschaft, Politik und Spiritualität in einem post-faktischen Zeitalter

Nach Meinung zeitkritischer Kommentatoren leben wir in einem «post-faktischen Zeitalter». Je mehr der Zugang zu Informationen wächst, desto schwieriger wird es, ihre Vertrauenswürdigkeit einzuschätzen. Die Gegenreaktion derer, die sich in ihren Entscheidungen auf Expertenmeinungen verlassen, ist nur ein weiteres Symptom dieser Krise: Man traut sich nicht mehr zu, divergierende Situationsanalysen in eigener Verantwortung auszuwerten, sondern präsentiert politische Entscheidungen als alternativlos. Wer die Unausweichlichkeit einer politischen Entscheidung nicht sehe, verleugne die «Fakten».

Nach dieser Logik haben Andersdenkende den Anschluss an das wissenschaftlich aufgeklärte Denken der Moderne verloren. Wer anders denkt, lässt sich von irrationalen Gefühlen und diffusen Ängsten leiten.

Doch auch moderne Gesellschaften bewohnen analoge Zwischenräume des «mehr oder weniger», und nicht eine digitale Welt klarer Ja/Nein Entscheidungen: Unsere Situationsanalyse hängt immer ab von Werteorientierungen, die uns einzuschätzen erlauben, welchen Experten zu trauen ist, und welchen man reserviert oder gar mit einem gesunden Misstrauen begegnen sollte. Nicht jeder wissenschaftliche Experte ist ein Freund des Wahren und Guten. Keine Politik ohne eine Politik der Freundschaft!

Nach der aristotelischen Tradition, die auch im Mittelalter fortwirkte, ist die höchste Form von Freundschaft die Liebe (*philia*) um ihrer selbst willen, die sich in der Liebe zu dem vollendet, was um seiner selbst willen betrachtet und bestaunt werden kann: der Liebe (*philia*) zur Weisheit (*sophia*).¹ Es gibt politisch nützliche Freundschaften und Spaßfreundschaften; die höchste Form von Freundschaft aber ist diejenige, die weder auf politische Vorteile noch auf Lustbefriedigung spekuliert, sondern sich in der geteilten Freude an dem verwirklicht, was uns in Staunen versetzt: dem Wahren, Guten und Schönen. Keine «*philia*», ohne «*sophia*», keine Freundschaft ohne Philosophie.

JOHANNES HOFF, geb. 1962, ist Professor für «Systematic and Philosophical Theology» am Londoner Heythrop College.

Aristoteles hatte deshalb gute Gründe, das Nachdenken über Freundschaften in der Politik zu verorten. Die geteilte Freude am Wahren, Guten und Schönen leitet uns dazu an, unseren Blick auf die «gemeinsame Sache» zu richten, und uns nicht von trügerischen Freunden auf Abwege führen zu lassen. Doch diese Politik hat auch einen problematischen elitären Zug.

Liberalen Gesellschaften tendieren dazu, sich als egalitär zu portraituren: Es gibt keine elitären Freundeskreise. Alle Entscheidungen werden nach neutralen Regeln auf der Basis unvoreingenommener Tatsachenanalysen gefällt. Dabei kann man bereits im dritten Buch der Aristotelischen *Politik* nachlesen, warum das so einfach nicht ist: Wo Hierarchien nicht bewusst kultiviert werden, wuchern sie unkultiviert – sie erstarren zur Geldherrschaft eigennütziger Oligarchen oder zur demagogischen Alleinherrschaft selbstherrlicher Tyrannen. Man kann dann sozusagen wählen, zwischen der oligarchischen Herrschaft ausgewählter Lobbyisten und Experten in Brüssel, und der Alleinherrschaft Putins und Trumps.

Zu Recht hat man deshalb gegenüber der liberalen Kritik an einer Renaissance der aristotelischen Politik der Freundschaft zweierlei geltend gemacht:²

1) Bereits im christlichen Mittelalter lässt sich eine quasi-demokratische Ausdifferenzierung des aristokratischen Prinzips beobachten, die im Prinzip jedem erlaubt, an ausgewählten Freundeskreisen teilzunehmen (an handwerklichen Gilden, religiösen Bruderschaften, Genossenschaften, Gewerkschaften, Freiwilligenorganisationen, etc.).

2) Kein politisches Gemeinwesen kommt ohne eine Mischung von monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen aus. Versäumt man, für eine gesunde Balance zwischen «dem Einen», «den Wenigen» und «den Vielen» zu sorgen, so überlässt man das Feld den Machtkalkülen moderner Despoten oder den Lobbyisten oligarchischer Konzerne.

Genau aus diesem Grund ist, nach Aristoteles, die ethisch und spirituell reflektierte Kultivierung von Freundschaften ein unverzichtbares Fundament rationaler politischer Entscheidungsfindung. Wo dieses Fundament versagt, erstarrt politische Rationalität zur erzwungenen Wahl zwischen post-politischer Faktenhuberei und Populismus. In beiden Fällen hat man es mit Symptomen einer Vertrauenskrise zu tun, hinter der sich eine spirituelle Orientierungskrise verbirgt: Wir haben verlernt, zwischen Freunden zu unterscheiden, die unser wertschätzendes Lob verdienen, und solchen, die unsere politische Intelligenz korrumpieren.

1. Die Politik des Lobpreises

In einem funktionierenden politischen Gemeinwesen geht es demzufolge immer auch um Akte des wertschätzenden Lobpreises. Definierte doch be-

reits Aristoteles den Lobpreis als elementarsten Ausdruck der Dankbarkeit für ein Geschenk.³ Das Geschenk bringt die Liebe (*philia*) zwischen Freunden zum Ausdruck, der Lobpreis die Dankbarkeit, die diese Liebe erwidert.

Die Politik komplexer Gemeinwesen kann sich allerdings nicht nur um den Lobpreis zwischen Freunden drehen, die einander kennen. Das aufrichtige Weisheitsstreben der ‹Wenigen› muss sich im wertschätzenden Lobpreis der ‹Vielen› materialisieren, und da gelten andere Regeln. Komplexe Gemeinwesen sind ambivalente Gebilde, da kann man nur in beschränktem Maße auf freundschaftliche Bindungen bauen.

Dennoch ist der Lobpreis auch in solchen Gemeinwesen nicht allein durch Kosten-Nutzen-Kalküle motiviert. Im Gegenteil, er findet seinen machtvollsten Ausdruck selbst hier in funktionslosen, kontemplativ-betrachtenden Praktiken des Lobpreises und der Verherrlichung, die sich um ihrer selbst willen Ausdruck verschaffen.

Diese im strikten Sinne des Wortes ‹öffentliche› Dimension des Lobpreises wurde in jüngster Zeit, anknüpfend an Erik Peterson, insbesondere durch den italienischen Philosophen Giorgio Agamben in Erinnerung gerufen. Agamben macht darauf aufmerksam, dass auch die Demokratien der Spätmoderne durch funktionslose Praktiken der Akklamation, des Lobpreises und der Verherrlichung gesteuert werden. Mehr noch, über Internet und Kommunikationstechnologien werden doxologische Praktiken der Akklamation und Verherrlichung heute in bis dato unvorstellbarem Ausmaß verbreitet und vervielfältigt.

Was einst auf die liturgische und zeremonielle Sphäre beschränkt war, konzentriert sich in den *Medien*, durch die es zugleich verbreitet wird und in jeden Augenblick und jeden sowohl öffentlichen wie privaten Bereich der Gesellschaft eindringt. Die heutige Demokratie ist eine Demokratie, die gänzlich auf der Herrlichkeit begründet ist, das heißt auf der durch die *Medien* vervielfachten und verbreiteten, jede Vorstellung übersteigenden Wirkmacht der Akklamation.⁴

Im Zentrum demokratischer Politik steht demzufolge stets eine Form kontemplativer Praxis: Untätigkeit.⁵ Das Rad der Politik dreht sich nicht um Arbeit und Produktion, wie bei Marx, sondern um einen funktionslosen Ruhepunkt, der alle spezifisch biologische, ökonomische, kommunikative oder geistige Anstrengung außer Kraft setzt, und sich in Praktiken der Akklamation und Verherrlichung manifestiert.

Es sind funktionslose Spielereien oder kontemplative Praktiken seine Zeit zu verschwenden – die abrahamitische Kultur der ‹Sabbatruhe› –, die uns zu politischen Wesen werden lassen und von Tieren unterscheiden.⁶ Aber darin liegt auch das Problem, das unsere demokratischen Kulturen immer näher an den Abgrund der Handlungsunfähigkeit rücken lässt. Hat die Moderne die bewusste Kultivierung von Praktiken der Untätigkeit

doch sentimentalisiert, privatisiert und vom Ernst des öffentlichen Lebens abgespalten. Folgerichtig erschienen funktionslos-kontemplative Praktiken immer seltener als Prinzip und Fundament prosaischer Alltagstätigkeiten – als eine Grundorientierung, die *jede* Tätigkeit (unter Einschluss politischer Entscheidungsverfahren und der theoretischen Praktiken von Wissenschaftlern) zu durchdringen hat.

Agamben erinnert demgegenüber zu Recht daran, dass das kontemplative Leben bereits bei Paulus nicht in einer fernen Zukunft oder einer sentimentalisierten Hinterwelt lag. Es markierte einen Grundzug des privaten und öffentlichen Lebens:

Wer eine Frau hat, soll sich in Zukunft so verhalten als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht.⁷

Die untätige Praxis der Kontemplation hatte jeden Aspekt unseres aktiven Lebens zu durchdringen und zu transformieren. Die sich bereits bei Aristoteles abzeichnende abendländische Tendenz, das praktische Leben dem kontemplativen Leben gegenüberzustellen, markierte demgegenüber den Anfang der Krise moderner Demokratien.

2. Die Grenzen liberaler Faktengläubigkeit

Ich werde darauf zurückkommen. Halten wir zunächst fest, dass die gegenwärtige politische Krise einer spirituellen Krise entspringt. Es geht in modernen Demokratien immer weniger darum, sich in der Praxis der Geisterscheidung zu üben, die dazu anleitet zwischen dem zu unterscheiden, was unsere Aufmerksamkeit und unser wertschätzendes Lob verdient, und dem, was zu den Akten gelegt werden oder im «Spam Ordner» verschwinden kann. Und das hat einen zweifachen Grund: Wir haben versäumt die intermediären Räume zwischen dem privaten Leben Einzelner und dem politischen Leben der Vielen zu kultivieren, aus denen das gemeinsame Streben nach dem, was unser Lob verdient, seine innovativen Energien bezieht. Und wir haben uns daran gewöhnt, die kontemplativen Wurzeln unseres öffentlichen Lebens zu verleugnen, oder als eine Privatangelegenheit zu behandeln, die für das politische Leben bestenfalls noch von dekorativer Bedeutung ist. Kurz, wir haben verlernt uns in der Praxis des Lobpreises zu üben, die unser politisches Denken und Handeln auf das Wahre, Gute und Schöne ausrichtet.

Der zeitgenössische Liberalismus würde diese Kritik zurückweisen und einwenden, dass Appelle an das, was als gut und lobenswert gilt, der Kom-

plexität moderner Gesellschaften nicht mehr gerecht würden können. In hyperkomplexen Gesellschaften kann man sich bestenfalls noch darüber einigen, dass man sich in allen entscheidenden Fragen des Lebens uneinig ist. Folglich muss man sich damit bescheiden, politische Entscheidungsprozesse an Regeln der Fairness auszurichten, und sich ansonsten darauf beschränken, wertneutrale Fakten zu analysieren. Philosophen nennen dieses sakrosankte liberalistische Prinzip «negative Freiheit»: Jeder darf nach seiner Fassung selig werden – solange er nur dem anderen dasselbe Recht zugesteht.

In den post-politischen Gesellschaften der Gegenwart zeigt sich aber immer deutlicher, dass dieses Prinzip nicht hält, was es verspricht. Es befördert nicht Pluralismus und Toleranz, sondern die Tendenz jeder und jedem dieselbe Lebensform aufzuerlegen: ein Leben, das sich um Nutzenmaximierung und die Absicherung von Eigeninteressen dreht. Am Ende dieser schiefen Bahn steht eine Einheitskultur, in der sich das «gute Leben» darin erschöpft «alleine Kegeln zu gehen», oder eskapistisch in virtuelle Realitäten einzutauchen. Der Liberalismus führt nicht zu Pluralismus und Toleranz, sondern zu Homogenisierung, Uniformierung und emotionaler Verarmung.

Der spätmodernere «Kollaps» der klassisch-modernen Unterscheidung zwischen «Fakten» und «Werten»⁸ erinnert uns demgegenüber an ein Prinzip des gesunden Menschenverstandes, das lange Zeit als selbstverständlich galt: Das Wirkliche fällt mit dem Wahren, Guten und Schönen zusammen. Das Wahre und Gute kommt immer zuerst. Was schlecht gemacht oder verkommen ist, lässt sich immer erst dann begreifen, nachdem man sich mit dem «wirklichen Ding» vertraut gemacht hat – und dieses beeindruckt uns zunächst einmal durch das, was es als lobenswert und gut erscheinen lässt.

Folglich beginnt alles Erkennen mit der Treue zu dem, was Thomas von Aquin durch den lakonischen Begriff «ens» bezeichnete – «seiend». Die Bedeutung des lateinischen Wortes «ens» klingt nach in dem, was die englische Sprache als «end» bezeichnet, und damit ist bereits klar, dass es mehr bezeichnet als ein neutrales Faktum:⁹ Es bezeichnet das Ende, den Zweck, das Telos, an dem unser Denken zur Ruhe kommt – zum Beispiel in der staunenden Betrachtung einer Rose, einer Katze oder eines Menschen.

3. Der Lobpreis als Erkenntnisprinzip

«Die Ros' ist ohn warum», sagt Angelus Silesius. Sie ist ein «end», eine saturierte Realität, die sich ohne Verwertungs- oder begriffliches Erklärungsinteresse allein um ihrer selbst willen betrachten, erkennen und sogar bewundern lässt. Genau aus diesem Grund ist der Lobpreis, oder die wortlos staunende Betrachtung von Dingen, die einfach nur «da sind», ein Erkenntnisprinzip.

Man kann sich dies am Beispiel von Johann Heinrich Füsslis Gemälde «Die Erschaffung Evas» (1793) verdeutlichen, wenn man sich beim Betrachten der poetisch-mythologischen Traumgestalt Evas die Frage stellt: Was hat Adam wohl gesagt, als er zum ersten Mal Eva erblickte? Das Buch Genesis schweigt sich darüber aus. Aber nahezu jede und jeder meiner englischen Studentinnen und Studenten (unter Einschluss der Mönche und Priesteramtskandidaten) kennt die Antwort: Wow! – Die englische Exklamation «Wow!» ist eine rudimentäre Form des Lobpreises. Und das erlaubt mir den Lobpreis phänomenologisch präziser in den Blick zu nehmen.

Nikolaus von Kues hat bereits im Spätmittelalter darauf aufmerksam gemacht, dass wir etwas nicht deshalb preisen, weil wir es als wahr, gut oder schön *beurteilen*. Es ist vielmehr umgekehrt: Wenn unser Lobpreis genuin ist und nicht bloß aus einem Herdeninstinkt entspringt, dann beurteilen wir etwas als wahr, gut oder schön, weil es uns in Staunen versetzt und unseren Lobpreis hervorruft, ohne dass wir auch nur einen Gedanken darauf verschwenden müssen, warum wir das tun.¹⁰ Wenn ich einen Menschen oder ein Kunstwerk nur deshalb bewundere, weil ich in Wikipedia nachgelesen habe, dass er, sie oder es berühmt ist, ist mein Lobpreis nicht genuin. Das authentische Lob kommt stets dem wertschätzenden Urteil über vermeintliche «Fakten» zuvor. Es lehrt uns zu unterscheiden zwischen dem was «lobenswert weil berühmt» und dem was «berühmt weil lobenswert» ist.

Doxologische Praktiken haben demzufolge ein prä-reflexives Fundament – sie sind «responsiv». Wir beurteilen etwas als wahrhaftig, vollkommen oder schön, weil es in uns eine spontane «Resonanz» hervorruft; und jeder Versuch, das nachträglich, basierend auf wahren oder falschen Urteilen zu rechtfertigen, ist zumindest in letzter Instanz zu verneinen.

Nikolaus von Kues war aus diesem Grund nicht nur der Überzeugung, dass kontemplativ-betrachtende, doxologische Praktiken unverzichtbar sind für den, der nach der Erkenntnis Gottes strebt. Er meinte auch, dass unsere Fähigkeit, in jedem Geschöpf ein Bild oder eine Spur der Herrlichkeit des Schöpfers zu erkennen, für unser philosophisches Wahrheitsstreben grundlegend ist. Jedes Geschöpf, das wirklich ist, was es ist, ist auf irgendeine Weise vollkommen und gut. Und es ist der Akt des staunenden Lobes, der uns dies offenbart: Er offenbart uns die Herrlichkeit des Schöpfers, oder – um den griechischen Terminus *technicus* zu gebrauchen – die «doxa» Gottes.

Es gibt keine «doxa», ohne die dazugehörige Praxis des «doxazein», des Lobpreises. Und dieses Erkenntnisprinzip ist fundamental: Nichts in der Welt erschließt sich uns wirklich, solange es uns nicht zumindest ein verschämtes «Wow!» abringt. Nach Thomas von Aquin kann ja nicht einmal der Teufel dem Verlangen widerstehen, Gott zu loben: Er lobt Gott mit den Lippen (*laus oris*) – auch wenn das Herz (die *laus cordis*) dem nicht entspricht.¹¹

Wie aber verhält sich diese doxologisch fundierte Form der Wirklichkeitserkenntnis zu unserem an urteilenden Ja-Nein-Unterscheidungen orientierten Wissenschaftsverständnis?

Die Sprache des Lobes hat nicht die Form eines begrifflich differenzierten Wissens. Sie ist aber auch nicht ohne Bezug zur Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem.¹² Antwortet sie doch auf ein elementares Problem wissenschaftlichen Erkennens: Sie steuert unsere Aufmerksamkeit und entscheidet darüber, «wie» wir Fragen interpretieren, die wahre oder falsche Sätze zur Antwort haben.

Im Prinzip hat es niemals eine realistische Alternative zu diesem dualen Erkenntnisprinzip gegeben. Um mit dem Wissenschaftssoziologen Bruno Latour zu sprechen: «Wir sind nie modern gewesen».¹³ Selbst in der theoretischen Physik rahmen wir unsere Forschungsdebatten durch Phrasen wie «das entscheidende Problem ist doch...» oder «jeder sieht doch ein, dass...», etc.¹⁴ Phrasen wie diese steuern unsere Aufmerksamkeit und erlauben uns, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden, indem sie an ein wissenschaftliches Ethos appellieren, das auf doxologischen Fundamenten ruht. Was wären Aussagen, die auf das «Entscheidende» und «Wesentliche» abheben, ohne Heldengeschichten und Heiligenlitanen über Galilei, Newton, Darwin und Einstein?¹⁵

Die vormoderne Tradition hatte demnach gute Gründe, das Streben nach theoretischer Naturbetrachtung an das Lob des Wahren, Guten und Schönen zu binden. Das Zeitalter von «Google» und «Facebook» hat uns diesen doxologischen Grundzug menschlichen Erkenntnisstrebens erneut in Erinnerung gerufen, indem es binnen kürzester Zeit eine weltumspannende Widerverzauberung kognitiver Entscheidungsprozesse provozierte. Der Überfluss an Information zwingt jetzt zur Selektivität. Der Wahrheitssuchende hat in immer kürzeren Zeitabständen zu entscheiden, welche «wahren Sätze» wert sind, wieder erinnert zu werden: Wahr ist, was unsere Wertschätzung verdient – im Facebook-Jargon heißt das «Like». Der «Like-button» ist eine informationstechnologische Variante doxologischer Sprachpraktiken. Wird doch auch der spätmoderne «Klick» auf den «Like-button» durch das motiviert, was Thomas von Aquin «appetitus» nannte: das instinktive, Verlangen nach einem Gut, dessen Attraktivität sich aus rationalen Erwägungen niemals rückhaltlos ableiten lässt. Aber kann man diesem instinktiven Verlangen trauen?

4. Die Einheit von Wissenschaft, Freundschaft und Kontemplation

Spirituelle Denker wie Augustinus, Thomas von Aquin und Ignatius von Loyola wussten noch, dass unsere intellektuellen Instinkte in die Irre führen

können, wenn wir uns nicht darin üben, zwischen authentischen und trügerischen Regungen unseres «intellektuellen Appetits»¹⁶ zu unterscheiden. Aus diesem Grund hätten sie klar vorhergesehen, dass nicht jeder Zuwachs an Information uns der Wahrheit näher bringt.¹⁷ Unsere Erkenntnis des «Natürlichen» lässt sich nicht abkoppeln vom natürlichen Verlangen nach einem Gut, das unser Begreifen übersteigt und unser Staunen provoziert. Die Scheidelinie zwischen Säkularem und Religiösem verläuft deshalb nicht mehr zwischen «Glaube» und «Wissen»; sie scheidet von nun an zwei heterogene Formen, in einer entzauberungsresistenten Welt zu leben.

Religiöse Lebensformen leiten dazu an, die Ethik des Staunens und Lobens rational zu kultivieren. Sie tun das, indem sie zwischen orientierungsstiftenden und trügerischen Gegenständen der Wertschätzung unterscheiden: zwischen Dingen und Ereignissen, die unsere Andacht und Wertschätzung verdienen, weil sie uns in einen selbstvergessenen lebendigen «flow»¹⁸ von geistigen oder körperlichen Aktivitäten hineinziehen, und solchen, die uns diffus und gelangweilt oder verängstigt und angestrengt mit einer Sache hantieren lassen; zwischen Praktiken des Lobpreises, die unsere geistigen Potentiale untergaben, indem sie unsere Aufmerksamkeit zerstreuen, und solchen, die unseren Geist in der Betrachtung dessen versammeln, was um seiner selbst willen erkannt zu werden verdient.

Das hebt religiöse Traditionen ab von säkularen Lebensformen, die die Selektion dessen, was unsere Wertschätzung verdient, den Litaneien und Rankings des Marktes, den «seichten Wassern»¹⁹ moderner Medien oder den Evaluationsalgorithmen der «Church of Google»²⁰ überlassen.

Wir sind damit wieder am «square one» angekommen: dem Marktplatz von Athen. Verstand doch bereits Platon sein philosophisch-spiritueller Aufklärungsprogramm als Antwort auf einen sophistischen Fetischkult des Wissens. Das kontemplative Denken der hellenistischen Tradition war, ebenso wie das liturgisch fundierte Aufklärungsprogramm der abrahamitischen Tradition, von Anbeginn darauf ausgerichtet, irrationale Praktiken des Lobpreises zu entmystifizieren.²¹

Hierin lag nicht zuletzt auch die politische Dimension religiöser und weisheitlicher Aufklärungsprogramme. Politik im eigentlichen Sinne des Wortes ist nicht mit der faktenbasierten Vermarktung vermeintlich alternativer Management-Entscheidungen zu verwechseln. Politik beginnt, wo man zwischen dem unterscheidet, was unser wertschätzendes Lob verdient, und dem, was uns von unserem Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen wegführt.

Das führt uns zurück zum Thema Freundschaft. Wenn Politikerinnen und Politiker sich darum bemühen, das zu tun, was eine Politikerin zu einer «wirklichen» Politikerin macht, müssen sie sich auf Freunde verlassen können, die ihre Wertschätzung des Wahren, Guten und Schönen teilen.

Kein Experte kann sie oder ihn von der Aufgabe entlasten, sich im Verein mit Gleichgesinnten in der Praxis der Unterscheidung der Geister zu üben. Aus diesem Grund war bereits Aristoteles der Meinung, dass es keine Politik ohne eine Politik der Freundschaft geben kann. Die aristotelische Politik der Freundschaft war allerdings, wie bereits angedeutet, aporetisch.

Wie so oft, lassen die einschlägigen Werke des Aristoteles vieles im Dunkeln. Insbesondere bleibt unklar, wie die auf dem Niveau ›praktischer Klugheit‹ (*phronesis*) zu verortende Politik der Freundschaft mit der kontemplativen Bestimmung des Menschen zu vereinbaren sei, der ›theoretischen Betrachtung‹ (*theoria*).²² Ist die Liebe zum Freund doch durch die Liebe zur Weisheit motiviert. Und letztere – das kontemplative Leben des Philosophen, das sich in der Betrachtung des Schönen, Vollkommenen und Göttlichen verwirklicht – erscheint bei Aristoteles als selbstgenügsam. Man braucht hierzu eigentlich keine anderen Menschen. Ist die Freundschaft also nur Mittel zu einem höherem, selbstgenügsamen oder gar individualistischen Zweck?

Angesichts dieser Aporie könnte man argumentieren, die moderne Segmentierung von Spiritualität, Wissenschaft, Freundschaft und Politik sei eine unbeabsichtigte Konsequenz der aristotelischen Freundschaftsphilosophie.²³ Die jüngere Forschung zeigt allerdings auch, dass Thomas von Aquins kreative Aristoteles-Lektüre die Aporien der aristotelischen Philosophie der Freundschaft unterließ, und damit der für die moderne Segmentierung verantwortlichen Sentimentalisierung und Privatisierung freundschaftlicher und kontemplativ-spirituellen Praktiken zuvorkam.²⁴

Anders als bei Aristoteles ist die ›Politik der Freundschaft‹ bei Thomas der kontemplativen Bestimmung menschlichen Strebens nicht nachgeordnet, sondern gleichgestellt: Freundschaft und Kontemplation fallen zusammen in der kontemplativen Freundschaft mit Gott. Thomas folgte an diesem Punkt der Spur des Johannesevangeliums: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt.» (Joh 15,15) Gott begegnet mir in Jesus Christus als ein Freund. Und das heißt zugleich, er gibt sich mir zu erkennen – nur ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. So wie Adam Eva «erkannte» (Gen 4,1), so dürfen die Nachfolger Christi sich daran erfreuen, die Weisheit Gottes zu «erkennen». Da der Schöpfer außerdem, nach Thomas, nur durch seine Geschöpfe erkannt werden kann, versteht es sich von selbst, dass die Liebe zu Gott nicht nur Nächstenliebe, sondern auch die Liebe zu nicht-menschlichen Geschöpfen einschließt. Thomas war sozusagen der erste rigorose Ökophilosoph – und das bewahrte seine Synthese von Freundschaft und Spiritualität vor dem Abdriften ins Private.

Gott ist demzufolge das, was jedes ›ens‹ als liebenswert erscheinen lässt – wobei daran zu erinnern ist, dass der thomanische und patristische Liebesbegriff (im Unterschied zur post-reformatorischen Verabsolutierung altru-

istischer Liebe) alle geschöpflichen Manifestationsweisen von Liebe umfasst: das liebende Begehren (*eros, amor*), die Freundschaft (*philia, amicitia*) und die selbstlose Liebe (*agape, dilectio, caritas*). Von daher überrascht es nicht, dass die Pointe der thomanischen Philosophie der Freundschaft mit der Pointe seiner Theologie des Lobes zusammenfällt – sie kulminiert im dankenden Lobpreis dessen, was um seiner selbst willen geliebt und theoretisch betrachtet zu werden verdient.

Der Lobpreis artikuliert, so hatten wir eingangs im Anschluss an Aristoteles festgehalten, die Dankbarkeit für ein freundschaftliches Geschenk.²⁵ Und weil, der Tradition christlicher Orthodoxie zufolge, die ganze Schöpfung ein Geschenk Gottes ist, lässt sich das Prinzip, Geschenke durch Gesten des Lobpreises zu erwidern, auf jedes Engagement mit ‚Seiendem‘ anwenden. Alles, was ‚es gibt‘, jedes ‚ens‘, ist eine Gabe, die unser freundschaftliches Lob verdient – unter Einschluss der ‚Objekte‘ wissenschaftlichen Forschens. Wissenschaftliche Welterkenntnis, Freundschaft und Kontemplation sind unauflöslich miteinander verschränkt.

Aus Sicht unseres modernen ‚Weltbildes‘ mag diese spirituell aufgeladene Ontologie der Freundschaft als antiquiert erscheinen. Aber auch hier gilt der nüchterne Befund Bruno Latours: Wir sind nie modern gewesen. Die spätmoderne Forschung zeigt nicht nur, dass die Kultivierung von Praktiken des Dankens und Lobens gegenüber der Welt, die wir bewohnen, die geistige Gesundheit, das allgemeine Wohlbefinden und die Führungskraft von Menschen verbessert²⁶ – die Praxis des Lobpreises verschafft vernunftbegabten Tieren sozusagen einen evolutionären Vorteil. Forschungsarbeiten zum ‚funding bias‘²⁷ bestätigen auch, dass das Prinzip, Geschenke in Dankbarkeit zu erwidern, bis auf den heutigen Tag unwiderstehlich ist – es bestimmt unser Handeln selbst dort, wo es in pervertierter Form wiederkehrt, wie in der Forschungsmanipulation via Drittmittelfinanzierung, dem Kulturmarketing, oder im von Lobbyisten dominierten Expertentum der Spätmoderne. Den heiligen Thomas hätte dieser empirische Befund nicht überrascht. Kann doch selbst der Teufel dem natürlichen Verlangen nicht widerstehen, Geschenke durch Gesten des Lobpreises zu erwidern.

5. Ein Plädoyer für die repräsentative Demokratie

Aber was hat das mit Politik zu tun? Ich will im letzten Abschnitt meines Essays versuchen, meine Überlegungen zur unauflöslichen Verschränkung von Wissenschaft, Freundschaft und Kontemplation in Form eines Plädoyers auf seine politischen Implikationen hin zuzuspitzen. Die Herausforderung der Zukunft wird darin liegen, die post-politische Faktenhuberei der Spätmoderne als eine verkappte Politik falscher Freundschaften zu entmystifi-

zieren, und die Politik der falschen Freunde durch eine politische Praxis zu reformieren, die dazu anleitet, zwischen wirklichen und falschen Freunden zu unterscheiden.

Letzteres ist nicht durch «rational choice» Theorien, «quality assessment procedures», oder die Verschärfung juristischer Regelwerke zu erreichen. Wir müssen vielmehr einsehen lernen, dass unsere modernen, repräsentativen Demokratien immer schon ein aristokratisches Element enthielten, das an unsere Gabe appellierte, Freundschaften zu kultivieren und sich in der Praxis des Lobpreises zu üben.

Das Problem beginnt bereits damit, dass liberale Demokratien «kontrafaktisch» dazu tendieren, die aristokratischen Züge moderner Politik zu verleugnen oder als ein dekoratives Relikt der Vergangenheit zu betrachten. Das ist erstaunlich, waren repräsentative Demokratien doch niemals uneingeschränkt «demokratisch». Von Aristoteles bis hin zu Rousseau galt die Besetzung von politischen Ämtern durch Wahl als Markenzeichen der Oligarchie – in der «Demokratie» wurden Ämter durch Losverfahren besetzt. Zeitgenössische Kritiker des *status quo* tendieren vor diesem Hintergrund dazu, die «demokratischen» gegen die «aristokratischen Elemente» repräsentativer Demokratien auszuspielen, und den modernen Kompromiss für antiquiert zu erklären.²⁸ Doch das wäre eine Ausflucht. Angesichts der spätmodernen Krise demokratischer Institutionen kommt es vielmehr darauf an, das, was sie gegenüber vormodernen Regierungsformen und populistischen «Volksdemokratien» auszeichnet, bewusst zu kultivieren und als einen Charakterzug kenntlich zu machen, der unsere Wertschätzung verdient: Keine funktionierende Demokratie ohne das Vertrauen in Politiker, Journalistinnen, Wissenschaftlerinnen und kulturelle Eliten, die sich darin bewährt haben, zwischen wirklichen und falschen Freunden zu unterscheiden. Keine Demokratie ohne die Kultivierung von Praktiken der Wertschätzung gegenüber den «Wenigen», die das Lob der «Vielen» zurecht verdienen, weil sie aufrichtig darum ringen, uns dem Wahren, Guten und Schönen näher zu bringen – auch wenn sie über den Weg dorthin geteilter Meinung sind. Nur wenn es gelingt, den intermediären Raum zwischen der politischen Meinungsbildung der «Vielen» und der Entscheidungsverantwortung des «Einen» zurückzuerobern, kann es gelingen Formen politischer Willensbildungen zurückzugewinnen, in denen sich so etwas wie eine demokratische Öffentlichkeit wieder konstituieren kann.

Zur Konstituierung eines öffentlichen Raumes gehört, neben der Kultur der Freundschaft der «Wenigen», aber auch noch ein Zweites: Wie Hannah Arendt geltend gemacht hat, gehört dazu auch der Fokus auf gemeinsame «Dinge», die von den «Vielen» aus einer Vielfalt von Perspektiven erblickt und als wesentlicher Teil ihres Leben betrachtet werden können:

In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, dass eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen.²⁹

Keine «res publica» ohne das sich Versammeln um ein gemeinsames Ding. Zu fragen ist allerdings auch hier, ob sich dieser gemeinsame Fokus ohne Rückgriff auf jene spirituellen und weisheitlichen Traditionen zurückgewinnen lässt, die den Umgang mit «gemeinsamen Dingen» über Jahrhunderte kultiviert haben: z.B. in der Christlichen Liturgie des «Leibes Christi», in der das «gemeinsame Ding» zu Schau gestellt wurde, und sich in Praktiken der Sonntagsruhe, der öffentlichen Akklamation, des Lobpreises und der Unterscheidung zwischen aufrichtigen und idolatrischen Praktiken der Anbetung aktualisierte.

Wie der amerikanische Theologe William Cavanaugh in seinem Buch *Torture and Eucharist* gezeigt hat, sind solche Praktiken alles andere als unpolitisch. Cavaughns Fallstudie bezieht sich allerdings auf ein relativ antiquiertes Fallbeispiel: ein Folterregime in einem durch und durch katholischen Land – dem Chile der 70er Jahre. Die Angehörigen der von General Pinochet gefolterten und ermordeten Vielen untergruben die Autorität seiner Diktatur, indem sie die Opfer aus der Anonymität herausrissen, und ihrer in öffentlich zelebrierten Gottesdiensten als Märtyrer gedachten.³⁰ Indem sie das Staunen über die Realpräsenz des Leibes Christi auf den Straßen und Plätzen Santiagos zelebrierten, gelang es Ihnen, den öffentlichen Raum zu politisieren: der sakramentale Leib Christi übernahm die Rolle des gemeinsamen «Dings», um das sich die *res publica* versammelte.

Da Cavaughns Beispiel sich nicht ungebrochen auf die religiös pluralistischen Gesellschaften der Gegenwart übertragen lässt, bleibt mir nur, meinen Versuch über die Politik in einem post-faktischen Zeitalter mit einer Frage zu beschließen: Der Frage, wie liturgische Strategien, das «gemeinsame Ding» einer «res publica» zu markieren, im 21. Jahrhundert aussehen könnten.

Ließe sich der politische Raum nicht auch in einer pluralen Gesellschaft um ein «gemeinsames Ding» gruppieren? Warum z.B. versteht es sich nicht von selbst, dass die Zentren moderner Großstädte durch Gotteshäuser markiert werden, die die großen Weltreligionen (ohne die Riten zu vermischen) unter einem Dach zusammenbringen? Projekte, wie das «Haus der Religionen» in Bern oder das «House of One» in Berlin, scheinen mir vor dem Hintergrund dieser Frage in die richtige Richtung zu weisen. Das «gemeinsame Ding» braucht auch in einer «post-säkularen Gesellschaft»³¹ einen deutlich markierten Ort.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik*, hg. v. Günther BIEN, Hamburg ⁴1985, Buch VIII, 4–7.
- ² Vgl. John MILBANK, *Beyond Secular Order. The Representation of Being and the Representation of the People*, Hoboken 2014, 114ff. Siehe auch meine kritische Evaluation dieses Buchs: Johannes HOFF, *Review-Essay: Beyond the Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People by John Milbank*, in: *Modern Theology* (2016) 679–383, den Folgeband von Milbank und Pabst (John MILBANK – Adrian PABST, *The Politics of Virtue. Postliberalism and the Human Future*, London 2016) und Rowan Williams kritische Evaluation dieses Bandes: Rowan WILLIAMS, *Liberalism and capitalism have hollowed out society – so where do we turn now? John Milbank and Adrian Pabst's new book explores the post-Liberal moment, but leaves me wondering about the future*, in: *New Statesman* (18.10.2016), <http://www.newstatesman.com/culture/books/2016-10/liberalism-and-capitalism-have-hollowed-out-society-so-where-do-we-turn-now>.
- ³ «Auch wird Dank und höheres Lob dem zuteil, der gibt.» ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik* (s. Anm. 1), Buch IV, 1 (1120a).
- ⁴ Giorgio AGAMBEN, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur philosophischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*. Übers. von A. Hiepko, Frankfurt/M. 2010, 305.
- ⁵ Vgl. ebd., 13f und 292ff.
- ⁶ Vgl. ebd., 299f.
- ⁷ 1 Kor 7,29–13, vgl. ebd., 300.
- ⁸ Vgl. Hilary PUTNAM, *The Collapse of the Fact / Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge/MA 2002; und Hilary PUTNAM – Vivian Charles WALSH (Hg.), *The End of Value-Free Economics*, London ¹³2012.
- ⁹ Vgl. Gilbert Keith CHESTERTON, *St. Thomas Aquinas/St. Francis of Assisi*, San Francisco 2002, 133ff.
- ¹⁰ Vgl. *De venatione sapientiae*, c. 20 und c. 35.
- ¹¹ Vgl. *Summa Theologiae* II–II, q.91, a.1, ad.2; sowie *Super Epistolam B. Pauli ad Philipenses lectura / Commentary on Saint Paul's Letter to the Philippians*, lat-engl., Albany/N.Y. 1969, cap. I, 2–3.
- ¹² Vgl. Jean-Luc MARION, *In the Name. How to Avoid Speaking of Negative Theology* / *Response By Jacques Derrida*, in: John D. CAPUTO – Michael J. SCANLON (Hg.), *God, the gift, and postmodernism. The Indiana series in the philosophy of religion*, Bloomington/IN 1999, 20ff; sowie Derridas Kritik an Marion: Jacques DERRIDA, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 123ff.
- ¹³ Bruno LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1998.
- ¹⁴ Vgl. Charles TAYLOR, *Language Not Mysterious?*, in: *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, Cambridge/MA – London 2011, 39ff. 52.
- ¹⁵ Selbst die Anerkennung mathematischer Evidenzen bleibt an einen doxologischen Rest «glaubenden» Verstehens gebunden; vgl. Michel DE CERTEAU, *L'Institution de croire*, in: *Recherches de science religieuse* 71 (1983) 61ff; sowie Johannes HOFF, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*, Freiburg i. Breisgau 2007, 84ff. 283ff. 463ff.
- ¹⁶ Hierzu Paul J. GRIFFITHS, *Intellectual Appetite. A Theological Grammar*, Washington D.C. 2009; zu Ignatius vgl. Nicholas AUSTIN S.J., *Mind and Heart. Towards an Ignatian Spirituality of Study*, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 46/4 (2014) 1ff.
- ¹⁷ Soziologische Studien über den Wandel des Forschungsverhaltens von Wissenschaftlern angesichts des Zuwachses von elektronisch zugänglichen Forschungsergebnissen bestätigen diese alte Weisheit. Vgl. James A. EVANS, *Electronic Publication and the Narrowing of Science and Scholarship*, in: *Science* 221 (2008) 295ff.
- ¹⁸ Hierzu: Mihály Csíkszentmihályi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Cambridge 2008; sowie AUSTIN, *Mind and Heart* (s. Anm. 16), 27ff.
- ¹⁹ Hubert L. DREYFUS, *Kierkegaard on the Internet: Anonymity versus Commitment in the Present Age*, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* (1999) 96ff.

- ²⁰ Vgl. Nicholas G. CARR, *The Shallows. What the Internet is Doing to our Brains*, New York 2011, 149ff.
- ²¹ Zu Platon vgl. Catherine PICKSTOCK, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998, 37ff.
- ²² In Übereinstimmung mit seinem theoretischen Hauptwerk, seiner Metaphysik, hält Aristoteles Nikomachische Ethik daran fest, dass die höchste Tugend sich in der kontemplativen Betrachtung verwirklicht. Vgl. ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik* (s. Anm. 1), Buch X, 7–8.
- ²³ Vgl. Samuel KIMBRIEL, *Friendship as Sacred Knowing. Overcoming Isolation*, Oxford 2014, 41ff.
- ²⁴ Vgl. ebd., 55ff. 115ff.
- ²⁵ Zur Thomanischen Rezeption dieses Aristotelischen Prinzips vgl. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Nichomachean Ethics*, Chicago 1964. Hierzu auch: Stephen JONES, *The Virtue of Gratitude According to Thomas Aquinas*, London (Dissertation) 2014, abzurufen unter <http://www.heythrop.ac.uk/sites/default/files/docs/publications/theses/Jones,%20S,%20PhD%20Thesis,%202014.compressed.pdf>.
- ²⁶ Vgl. *In Praise of Gratitude*, in: *Harvard Health Publications* v. 1. November 2011 (Lit.), abzurufen unter http://www.health.harvard.edu/newsletter_article/in-praise-of-gratitude; sowie Chris LOWLEY, *Leadership: A Simple Ritual for Hurried Managers (and Popes)*, in: *Harvard Business Review* v. 19. März 2013, abzurufen unter <https://hbr.org/2013/03/a-simple-ritual-for-hurried-managers-and>.
- ²⁷ Vgl. Robert B. CIALDINI, *Influence: Science and Practice*, Boston ⁵2009.
- ²⁸ Vgl. David VAN REYBROUCK, *Gegen Wahlen. Warum Abstimmen nicht demokratisch ist*, Göttingen 2016; dagegen Jason BRENNAN, *Against Democracy*, Princeton 2016.
- ²⁹ Hannah ARENDT, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 52, vgl. auch 57.
- ³⁰ William T. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist. Theology, politics, and the body of Christ. Challenges in contemporary theology*, Oxford 1998.
- ³¹ Zum Zusammenleben der Religionen in einer postsäkularen Gesellschaft vgl. auch: Johannes HOFF, *Toleranz in einem postliberalen Zeitalter: Was wir von einem päpstlichen Faustschlag lernen könnten*, in: *IKaZ* 44 (2015) 208–213.

ABSTRACT

Returning to Reality. Friendship and Spirituality in the Age of Post-truth Politics. Liberal democracies are facing a moment of truth. Politicians denounce scientific experts for being out touch with popular feelings, and undermine the values of representative democracies in the name of the democratic value of equality. However, a purely egalitarian world would be neither realistic nor desirable. Who would like to be treated by a medical student if he can be treated by a senior surgeon? Democratic as well as scientific communities have always benefited from the recognition that some people are better qualified to perform certain roles than the others. Yet, this requires us to cultivate practices of recognition, acclamation and praise that are consistent with the concern for the common good. In the premodern tradition such practices were rooted in the broader context of liturgical and contemplative practices. Is it possible to recover a «politics of friendship and praise» that is consistent with the pluralist framework of a post-secular society?

Keywords: democracy – post-truth politics – epistemology – friendship – recognition – doxology – liturgy – orthodoxy – ICT – hierarchy – Aristotle – Thomas Aquinas – Giorgio Agamben

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

GEDANKEN ZU ZEIT UND GLÜCK

Das Glück? Es vergeht
Ilse Aichinger

Ilse Aichinger hat einmal erzählt, dass sie als Schülerin ein Buch über die Vorsilbe <ver-> gekauft habe, seit jeher fasziniert vom Vergehen. Tatsächlich scheinen die meisten zu denken, dass die <Zeit> vergeht. Um indes zu vergehen, muss sie vorher auf uns zugekommen sein. Übersehen oder vergessen wir das, weil es unauffällig geschieht?

1. *Causa sui*

Was alles aber ist und musste bereits geschehen, was hat es zuvor gegeben, sodass es uns gibt? Denn wir sind nicht die Ursache unser selbst. Ursache seiner selbst, *causa sui*, ist in der neuzeitlichen Philosophie der Name Gottes. Er geht auf einen laxen Sprachgebrauch René Descartes' zurück und verdankt sich Baruch Spinoza.

Klassischerweise wird unter Ursache etwas verstanden, das ein Mögliches zur Wirklichkeit bringt. In diesem Verständnis gibt es keine Ursache seiner selbst. Gerade das Absolute kann weder nur möglich sein noch gar sich selbst beginnen; statt Ursache ist es Grund oder Prinzip seiner selbst. *Causa sui* (das auch in der Theologischen Summe des Aquinaten begegnet) ist eigentlich ein Ablativ (langes a), als Übersetzung des Aristotelischen *heautou héneka* = seinetwegen, womit der Freie im Unterschied zum Sklaven gekennzeichnet wird (bei Kant wird es dann Selbstzweck heißen).

Schon beim Aquinaten aber begegnet der Ausdruck auch als Nominativ (mit kurzem a), für die Eigenursächlichkeit des Menschen. Der Mensch macht sich durch sein Tun zu dem, der er dann ist. Allerdings fügt Thomas hierbei ein *quasi* oder *quodammodo* ein (gewissermaßen, sozusagen). Hoffähig hat den Terminus Descartes gemacht. Trotz sogleich erfahrener Kritik ist er bei seinem Sprachgebrauch geblieben; und durch Spinoza wurde *causa*

JÖRG SPLETT, geb. 1936, Prof. em. für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen sowie an der Hochschule für Philosophie München.

sui zum philosophischen Gottes-Namen. Siehe z.B. das bekannte Diktum Martin Heideggers: «Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen».

2. Geglückter Anfang

Was/Wer sein Da-Sein aus sich und durch sich hat, kann, wie sich versteht, keinen Anfang haben, sondern ist seit je. Wir aber haben angefangen; genauer: wir sind angefangen worden – und waren vorher nicht da. Für die Seinsweise von Wesen, die nicht aus sich und durch sich selbst sind und insofern sein wie nicht-sein können, hat die Philosophie das Wort *Kontingenz* geprägt. Das Nomen ist gebildet nach dem Verb *contingit* = rührt an, berührt sich mit (Tangente heißt eine Gerade, die in einem Punkt einen Kreisumfang berührt). Berührungen können rein faktisch, unbeabsichtigt passieren, sie können einem zustoßen und sie können gewollt, gesucht, errungen werden. Demgemäß bietet das Lexikon einen Bedeutungsfächer für das Wort an:¹ I. Berühren, A. eigentlich (einfach, umfassend, bestreuend, anstoßend, erreichend), B. übertragen (mit jemand in Beziehung stehen), II. Zutreffen, sich ereignen und (womit wir wieder beim zweiten Titelwort wären) *glücken*, *gelingen*.

Wir haben, wie gesagt, begonnen als angefangen werdend – oder vielmehr: seiend. *Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne*. «Anfangskraft» nennt Romano Guardini die Freiheit, insofern sie nicht bloß das Glied einer Wirkreihe bildet, sondern eine neue Ursachkette zu beginnen vermag.² In solchem Beginnen fängt sie aber nicht bloß etwas, etwas anderes an, sondern darin auch dieses ihr Anfangen selbst. Nicht nur anderes beginnt durch sie, sie selbst beginnt. Unsere Sprache zeigt das im doppelten Gebrauch von «anfangen»: transitiv und intransitiv. Transitiv (= über- und hinausgehend) fängt man etwas an – etwa ein neues Leben. oder das Leben überhaupt. Intransitiv (= nicht übergehend) fängt man «mit» etwas an. Und das «mit» lässt sich noch streichen: jemand fängt an.

Das ist vielleicht noch wunderbarer. Dies Anfangen geht nicht zu anderem über; doch es stellt an sich selbst einen Übergang dar. Der Übergang nun zeigt ein Janus-Gesicht; er blickt zurück ins Woher, voraus zum Wohin. Das Wohin ist beim Anfangenden er/es selber. Im Fall des Menschen könnte man sagen: Wer anfängt, fängt *sich* an. (Das *causa sui* des Aquinaten gilt so nicht bloß im Blick auf das Ende.) – Zugleich jedoch weist gerade dieser Begriff nicht minder zurück ins Woher: Wenn einer (*sich*) anfängt, dann ist *er* es, der anfängt. Doch wie schon bedacht: Was nicht existiert, kann weder anderem noch gar sich selber Existenz verleihen. Gott ist *ratio sui*, Grund seiner selbst; «*ratio* = Grund» heißt, von woher etwas ist, wird oder erkannt wird. So ist eine Ursache stets auch ein Grund, doch nicht jeder Grund eine Ursache, höher ist er als «Prinzip».

Schlechthin anfangen kann nur, wer angefangen wird. Doch angefangen werdend, fängt man selbst an. – Solcher Anfang selbst nun ist das Höchst-Wunderbare – Grund des Staunens von Platon bis Hegel (◀dialektisch▶ oder ◀spekulativ▶ zu nennen).³ Unproblematisch ist der Einstieg: Ehe ich anfangе, bin ich nicht. Sobald indes ich anfangе, bin ich nicht bloß, sondern *habe* stets schon angefangen. Den Anfang habe ich nicht, sondern bin immer schon aus ihm heraus». Ich fange also nicht bloß angefangen *werdend* an, sondern auch je schon angefangen *habend*. (Zeit zeigt sich als alles andere denn einfach.)

Doch erst ein Exkurs zum derart Anfangenden selbst. – Was bloß angefangen wurde, ohne selber anzufangen, besitzt keine Anfangskraft, ist nicht frei, kein Ich. Das Ich hingegen hat den Anfang einzig so, dass es ihn hinter sich hat. Doch nicht derart, dass es ihn los wäre; «heraus aus ihm» ist es vielmehr, wie eine Blume aus ihrem Wurzelgrund ist = wächst. Das Ich steht in Bezug zu seinem Anfang, hat ihn darum vor sich zu bringen. Dafür weist Hegel auf das Wort ◀Voraussetzung▶ hin.⁴ Von außen, linear betrachtet, lässt sich von (Vor-)Bedingungen sprechen. Eine Voraussetzung setzt jemand vom *gesetzten* Ziel her diesem voraus. Und ist das Ziel seinerseits personal: Person als Selbst-Zweck, dann setzt sie selber sich (sich) voraus. Es ist sachlich wie sprachlich korrekt, zu sagen: Ich wurde geboren – obwohl man damals nicht ◀ich▶ sagen konnte. Ja mehr noch, wir müssen und können sagen: ich wurde gezeugt/empfangen.

Person wird angefangen derart, dass sie selber anfängt. Bedingungen werden gesetzt, die sie selbst zu Voraussetzungen werden lässt. Auch dann also, wenn wir die Rätsel der Natur» gelöst hätten – in erfolgreichem Nachvollzug ihres Wirkens, bleibt das Geheimnis des Anfangs doch unangetastet.⁵

3. Schöpfung

Solch induzierter Anfang aber – die Schule sprach von *eductio formae e materia* – geschieht natürlich nicht aus eigener Kraft des Anfangenden (als strengen Sinnes *causa sui*), sondern aufgrund der *Schöpfungsdynamik*. – Der Begriff ◀Person▶ fordert den der ◀creatio▶. Darauf ja zielt das *factum* der trinitarischen Formel; wobei erneut an Romano Guardini erinnert sei. Er betonte den Wort-Charakter der Schöpfung. Und innerhalb dessen bestand er auf einem Unterschied, den meines Wissens die Tradition nicht so im Blick hatte:⁶ «Das Untermenschliche wird durch Gottes Befehl: Person kann und will Er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf.»

Schöpfung ist so, was in jedem Anfang anfängt. Unser Anfang ist der Seinige. Je neue Realisierung des *Bereshit/In principio*, mit dem die Bibel beginnt. Hier eigentlich entspringt der Zauber, der allem Anfang innewohnt.

Besonders dem eines neuen Menschen, doch auch alltäglich jedem Morgen. Dazu heißt es in der *Kleinen Schöpfung* von Konrad Weiß:

Täglich, spricht der alte Hahn,
 fängt ein neues Tagwerk an,
 seit die Welt von Gott, mein Christ,
 kikriki erschaffen ist.

Zurück zur Zeit: Zeit, weder irreal noch subjektunabhängig, ist nicht standpunktfrei beschreibbar. Von Augustinus bis Hegel erscheint sie negativ: Das Zeitliche ist nicht, indem es ist. Das nennt Heidegger vulgär und stellt gegen ein Leben im vergehenden Jetzt den Vorrang der Zukunft als Sich auf sich Zukommen-Lassen. Anders sieht das mit Josef Pieper eine Theorie des Festes als Ja zur Zeit in der Feier erfüllter Gegenwart. Darin gibt sich der Geber. Dessen Da-sein begeht das Fest. Vor Ihm wird das Gegebene nicht bloß unwiderruflich und *endgültig*, sondern *endgültig*.

4. Fest

Der dänische Forschungsreisende Knud Rasmussen berichtet aus Alaska folgende Erzählung: Nacheinander sind einem einsamen Eskimo-Paar zwei tüchtige Söhne auf der Jagd spurlos verschwunden. Dem dritten nun begegnet ein Adler und droht auch ihm den Tod an, wenn er nicht ein Sängerfest abhalten werde. Der junge Mann will das gern tun und kommt mit zur Adlermutter, um alles zu lernen, was zu einer solchen Veranstaltung gehört. Darunter auch das Einladen von Gästen. Aber es gebe doch gar keine anderen Menschen, wendet er ein. Die Menschen sind allein, weil sie die Gabe des Festes nicht bekommen haben, lautet die Antwort.

Tatsächlich erscheinen am Festtag viele Gästepaare, in Tierfelle gekleidet, und werden am Ende (wieder) zu Tieren. Das Fest kann nämlich Tiere in Menschen verwandeln – und macht auch die alte Adlermutter wieder jung. Denn wenn die Menschen Fest halten, werden alle alten Adler verjüngt; deshalb ist der Adler der heilige Vogel des Gesanges, des Tanzes und des Festes. Dieser Ursprungsmythos eines Naturvolkes lässt einige Hauptzüge des Festes erkennen: es entstammt einer anderen Welt und ist also eine Göttergabe, es schafft Gemeinschaft sowohl zwischen den Menschen untereinander wie zwischen ihnen und der göttlichen Welt, es gibt den Teilnehmern Freude und neues Leben, indem sie durch das Fest verjüngt und verwandelt werden.

Schienen einige Jahre lang Feier und Fest vielen eher eine Bedrohung von Menschlichkeit zu bedeuten, weil in Gefahr, die herrschende Unmenschlichkeit versöhnlicherisch zu verschleiern, so jagt heute ein Stadtteil- und Straßenfest das andere. Ob damit dem Sinn des Festes und seinem Verständnis besser

gedient ist? 1963 hat Josef Pieper Gedanken dazu vorgelegt, nachdem er 1960 eine Vorlesung über das Fest inmitten der Arbeitswelt gehalten hatte.⁷

5. Ja zum Ganzen

Piepers These formuliert prägnant der Titel der Schrift: «Zustimmung zur Welt». «Ein Fest feiern heißt: die immer schon und alle Tage vollzogene Guttheißung der Welt aus besonderem Anlaß auf unalltägliche Weise begehen» (240). Natürlich darf man das nicht mit «vordergründigem Optimismus» verwechseln, oder gar mit der «bequemen Billigung des jeweils Faktischen» (237). Guttheißung erweist ihren Ernst «gerade in der Konfrontierung mit dem geschichtlich Bösen», gegenüber «jener sehr sublimen, schwer zu fassenden ›Verzweiflung der Schwachheit‹, von welcher *Søren Kierkegaard* gesprochen hat, und die in der alten Lebenslehre *acedia* heißt, ›Trägheit des Herzens‹» (237f). Pieper kann sich auf eine Notiz Friedrich Nietzsches aus dem Jahre 1884 berufen: Um Freude irgendworan zu haben, muss man *Alles* gutheißen.⁸

Fest ist herausgehobene, geheiligte Zeit, seien es Geburts- und Hochzeitstage, religiöse oder politische Gedenktage, Feiern des Übergangs von der Kindheit zum Erwachsenenstand (*rites de passage*) oder die feierliche Eröffnung und Beendigung der Jagdzeit. Zeit wird hier nicht bloß durchlebt, indem man *in* ihr das erlebt, was geschieht; sondern sie selbst wird thematisch: in der Feier des Anfangs von etwas wird Anfang als solcher bedacht und begangen; ebenso Ende als solches, Jetzt als Jetzt, Wechsel als Wechsel, Umlauf als Umlauf und so fort.

Der Mensch macht sich in stärkerer Weise bewusst, was es um Zeit und Zeitlichkeit ist, um Anfang, Höhe wie Ende, um die langsamen Prozesse von Wachstum und Alter, um die Plötzlichkeit von Augenblick und Stunde, um die Offenheit von Zukunft wie die Unabänderlichkeit des Vergangenen und die Herausforderung, die das Heute für den Einzelnen und die Gemeinschaft darstellt. Man tritt dabei gleichsam aus dem Fluss der Zeit heraus, in welchem wir alltäglich treiben. Man schaut dies Fließen an – im Blick zurück auf die Quelle und die bislang durchmessene Strecke, im Blick voraus auf das geahnte Ziel, zu dem man auf dem Weg ist, in Besinnung auf das (vom Wasser gelernte) Wandern selbst, den ständigen Abschied und das immer neue Auftauchen von neuem.

Es muss nicht die Opposition von Ideal und Realität sein, jedenfalls nicht im geläufigen, das Heute kontrafaktisch abwertenden Wortsinn, eher schon im ursprünglichen platonischen Verständnis des Ausdrucks: als Begegnung von *eidos* (als In-bild) und seiner konkreten Wirklichkeit bzw. als Konfrontation des tätig Gelebten mit dem, was ebendies in Wahrheit ist und bedeutet, mit seinem Wesen.

Was aber bedeutet es nun in Wahrheit? Hegel hat die Zeit die für sich gesetzte Negativität genannt.⁹ Sie sei der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos (§ 258). Entsprechend zeigt das Zeitliche sich wesentlich als unruhig (statt in sich ruhend), das heißt, Zeitlich-sein besagt Vergänglichkeit (ebd.). Und das bezieht sich nicht etwa auf ein Ereignis am Ende, sondern macht die Seinsart des Endlichen überhaupt aus. Es gilt darum, dass das Zeitliche ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist.¹⁰

6. Feier der Zeit

Fest und Feier nun sind das Unterfangen, den Fluss der Zeit zum Stehen zu bringen. Fest besagt *Vergegenwärtigung* dessen, was es begeht. – Es hält den Anfang, das Ende, den Übergang was immer man gerade feiert, als solches (an und für sich) eine Weile fest, ehe das Leben weitergeht. Dabei muss dieser Stillstand nicht Ruhe, gar hieratische Statik besagen. Er kann im Gegenteil auch so zustande kommen, dass das Fließen exzessiv zu Raserei und Sturz beschleunigt wird: die thematisierende Unterbrechung des Zeitflusses geschieht dann statt in einem See wie durch einen Fall (ein Stau verbände beides, oder ein Wirbel) – ehe wieder der normale Zeitlauf seine Rechte erhält.

Ob also in Sammlung oder in Verschwendung: in beidem wird die Anfangs-Fülle gegenwärtig. In den Naturfeiern ereignet sich die ewige Wiederkehr (Mircea Eliade) des durch allen Wandel hindurch archetypisch Selben. Otto Friedrich Bollnow nennt als das eigentlich Festliche die *kreisende Struktur* der Zeit, wie sie in der Musik und insbesondere im Tanz erfahren wird.¹¹ Und auch wo (was Eliade vernachlässigt) statt des zeitlos Selben ein konkret historisches Ereignis begangen wird, geschieht Wieder-holung des Vergangenen.

Gerade wenn es dabei nicht um jene mythische Entgeschichtlichung geht, der Eliade auf der Spur ist, handelt es sich um Vergegenwärtigung des betreffenden politischen und/oder religiösen Geschehens, also um einen Protest gegen Alter, Veralten und Anheimfall ans Vergessen, wie sie das Schicksal des Zeitlichen sind und wie es die Gewöhnung an ihm vollstreckt.

Doch woher lässt der Protest sich *feiern*? Wieso wird der Widerspruch zum Fest? – Es muss tatsächlich, wie Pieper vertritt, einer fundamentalen Bejahung entspringen. Und wir müssen, unserer Deutung zufolge, zeigen können, dass dieses Ja dem Zeitlichen als solchem, der Zeit selbst gilt, gegen die sich offenbar doch der Protest des Festes richtete. Ansatz dieses Erweises ist, gegen Hegel (und nicht nur gegen ihn), die Unterscheidung von Vergänglichkeit und Zeit. Bedacht ist schon, dass sie nicht einzig oder auch nur vordringlich Verfließendes wäre, das alsbald nicht mehr da ist, sondern vielmehr auf uns zufließt. Und gibt sich nicht in ihr ein je und je (ge)währendes

Sein-lassen meiner und unser? Zeit wäre so, durch alle Abschiede hindurch, in allem Sorgen und Vergehen, Zeit der Gnade (2 Kor 6,2). Von Stunde zu Stunde gegeben, kann sie doch keiner sich schaffen (nur eben sie sich für die anderen nehmen, um dies Geben fortzusetzen).

Doch Zeit ist mehr als nur der Charakter meines oder auch unseres Werde-Wesens. Ihr Ursprung liegt vielmehr gerade im Begegnungsgeschehen dieses Werdens. – Wirklichkeit besagt, Gestalt zu haben, und Gestalt besteht nur in Konturen, also in Grenzen, wobei Grenze stets die Grenze von (mindestens) zweien ist (da man nicht an nichts grenzen kann). Solch konturierende Grenze besteht für Personen nun nicht als statisches Faktum, sondern allein als Vollzug; und Grenz-Vollzug ist Begegnung. Begegnung aber heißt Anruf – der Antwort freigibt, sie *erwarten* muss. Begegnung heißt, sich angerufen hören, antworten sollen.

7. Stunde der Begegnung

Und darin wird ursprünglich Zeit in ihren drei Dimensionen: da im einander Entgegen von Ich und Du (in ihrer Gegen-wart für einander) der Anruf, der sie wechselweise erweckt hat (ihre Herkunft), antwortheischend auf sie zu-kommt. Die Namen Kairos, Symbolos, Augenblick (Kierkegaard) sprechen in das Gemeinte. Bei Proust heißt es wiedergefundene, bei Rilke vollzählige Zeit. Und eben dies wäre wieder: Glück.

All das meint nicht Flucht aus der Zeit und Erlösung von ihr, geschweige denn selbst-trägerischen Protest; es meint erlöste Zeit. *Zeitlosigkeit* wäre nach diesem Verständnis nämlich totales Alleinsein, gänzliche Verhältnislosigkeit. Und umgekehrt: Bezug zum anderen sagt Zeitlichkeit. Besonders Franz Rosenzweig hat das herausgearbeitet und dem zeitlos monologischen Ideal eines «kranken Menschenverstandes» ein neues Denken der Dialogik und Zeithaftigkeit gegenübergestellt.¹² Solch hohem Augenblick nun, da Menschen nicht nur das rechte Wort kommt, sondern das Gespräch sich in den Zwiegesang übersteigt,¹³ entspringt das Fest.

Ist nun Zeit in dem bedachten Sinn gewährte und gewahrte Gabe, dann verhalten sich in ihrer Feier die Feiernden nicht einzig zueinander und gemeinsam zu ihr, sondern ihr Gesang gilt zugleich und zuhöchst dem Herrn dieser Stunde. Fest ist heilige Zeit. Griechisch hieß Fest *heorté*. Das Wort verlangt zur Verdeutlichung den Zusatz *tou theou* (des Gottes). Der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks dürfte «Liebeserweis an die Gottheit» sein.¹⁴ Den Grund für die freudige Gestimmtheit des Menschen während der Festzeit sieht Plutarch nicht im Genuss von Wein und Fleisch, sondern in dem Glauben, dass der Gott wohlwollend anwesend ist und das Festgeschehen huldvoll akzeptiert. Ähnlich bedeuten in der lateinischen Sprache die Wörter *feriae* und (*dies*) *festus*: gottgehörige Zeit. Sie feiert der Mensch

in der Annahme seiner Herkunft, in der Erwartung eröffneter Zukunft, in beschwingt gehobener Gegenwärtigkeit.

Der Grundakt religiöser Feier ist die Annahme seiner selbst.¹⁵ Das ist mehr als ethisches Verhalten, sagt Romano Guardini und hat recht; denn Ethos, wörtlich = der gewohnte Aufenthalt, geht erst aus solcher Selbstannahme hervor. Sie ihrerseits ist Glaube.

8. Selbstannahme

Annahme seiner selbst im Heimischwerden bei sich, darin man sich als annehmbar erfährt, geschieht in dreistelligem Bezug; das heißt, es geht nicht bloß (zweistellig) um ein Ich, das sich als Subjekt auf sich als Objekt bezieht, in Selbstfindung oder gar Selbstherstellung; sondern im Verhältnis zu sich verhält der Mensch sich hier dazu, *dass* es ihn gibt, zu dem Grund, von woher es ihn gibt, ja, zu dem Gründenden, *der* (statt nur *es*) ihn gibt (ihm selbst und anderen).

Annahme zeigt sich damit als Grundvollzug von Dank (wie Selbstablehnung Undankbarkeit wäre): fundamentaler Lebensvollzug eines Wesens, das sich nicht selber schafft, sondern sich einem Ursprung verdankt. *Glaube* zeigt sich als jenes Verständnis der eigenen *Herkunft*, das sie als Gerufensein begreift, so dass das Erwachen zum Wort als *Antwort* gelebt wird.

Diese Erkräftigung zum Wort, zur *Parrhesia* = dem Mut, den Mund aufzumachen vor Gott und den Menschen (Eph 3,12; Hebr 10,35), ist nun nicht bloß rückwärts gewandt. Sie ermutigt vor allem zur *Hoffnung auf Zukunft*: Wie der Dank das Wort des Glaubens als der Selbst- und Welt-Annahme endlicher Freiheit ist, so bedeutet die Bitte das Wort der Hoffnung als Grundvollzug angewiesener Freiheit. Ist Dank der Vollzug gewährter Herkunft, so Bitte die Weise, wie Endliche fundamental ihre Zukünftigkeit vollziehen.

Am Anfang der neuzeitlichen Philosophie hat Descartes das Gemeinte in aller zu wünschenden Deutlichkeit formuliert: Die ganze Lebenszeit kann nämlich in unzählige Teile zerlegt werden, und jeder dieser Teile ist gänzlich unabhängig von allen andern. Daraus, dass ich im vorhergehenden Augenblick gewesen bin, folgt also keineswegs, dass ich auch jetzt sein müsste, außer wenn irgendeine Ursache mich gleichsam für diesen Augenblick neu schüfe, d. h. mich erhielte.¹⁶

Anders – personaler: der Anspruch, der sich und mich mir gibt, verlangt seine Annahme; angerufene Freiheit, die sich als Gabe erhält, erhält sich darin zugleich als Aufgabe ihrer, und dies so, dass eben dies Annehmen ihrer, die Erfüllung der ihr gegebenen Aufgabe, noch einmal ihr gegeben werden muss. Dies bedacht, zeigt sich, dass Bitte nicht etwas ist, das gänzlich anders und neu neben dem Dank steht; dass vielmehr Dank nur dann wirklich

Dank ist, d. h. Anerkenntnis vollen Sich-Verdankens, wenn er sich ins Bitten vollendet.

9. Dank und Hoffnung

Deshalb bittet der Dankbare: nicht weil er meint, sein Gott müsste zu weiteren Gaben erst von ihm genötigt werden, sondern um im Gegenteil die Freiheit seiner Gabe zu bekennen, die allein in solchem Bekenntnis als das entgegengenommen wird, was sie ist. – Hierher gehören jene Texte der christlichen Glaubensurkunde, bei allen Mahnungen zum Bittgebet (1 Thess 5,17; Lk 11,5-8; 18,1-5), wonach Gott seinerseits sich uns anbietet (Jes 65,1-3; Ez 16; Os 11; Mt 18,11-14; 22,1-10; 23,37-39; 2 Kor 5,20-6,2); ja uns – in seinem Sohn – schon alles gewährt *hat* (Röm 8,32).

So ist auch und gerade Hoffnung als solche erstlich Dank. Das heißt, sie entspringt und rechtfertigt sich aus dem Gedenken an erfahrene Hilfe. Der Beter Israels beruft sich auf das Rettungshandeln Jahwes in/aus Ägypten und seinen Beistand beider Eroberung des «Gelobten Landes. Der Christ erbittet Gottes Hilfe im Gedenken an die Hingabe und Auferweckung seines Sohnes. – Indem der Dank gerufener Freiheit sich in der Bitte vollendet, bezeugt er die Absolutheit, die Göttlichkeit des erfahrenen Anrufs, den man nie hinter sich bringt, der vielmehr stets neu auf die Feiernden zu-kommt und immer neu sie – einander wie ihnen selbst gibt.

10. Gegenwartigkeit

Aus derart verdankter Herkunft und gewährter Zukunftshoffnung sieht die Festgemeinde schließlich sich zu intensiver *Gegenwärtigkeit* befreit. – Sie muss die Vergangenheit nicht fliehen, auch nicht die der Schuld, weil sie in der Hut des göttlichen Erbarmens aufbewahrt ist. Sie muss die Zukunft nicht fürchten, weil sie gehalten wird von der Sorge des Vaters der Zukunft (Jes 9,6 [LXX, Vulg.]). So kann der Mensch ungeteilt und selbsteinig *prä-sent* sein. Und indem er zu sich selber freigegeben wird, wird er zugleich auch *von* sich und der Sorge um sich selbst befreit. Dank und Bitte können sich dann in dem vollenden, wofür er immer neu dankt und worum er immer neu bittet: im Wagnis selbstvergessenen Lobs. Ist Fest grundlegend Dankvollzug, dann bildet dessen Mitte der Lobpreis.

Die Distanz bleibt eben darin gewahrt, dass – in den verschiedensten Religionen – gedankt wird dafür und gebeten darum, die Gottheit loben zu dürfen. Dann aber ist dieses Lob der höchste Adel des Menschen; denn es ist, ich möchte sagen: seine (d. h. die ihm zuge dachte) Göttlichkeit. Nicht mehr Herkunft und Zukunft; stehendes Jetzt – nicht als Flucht aus der Zeit, son-

dern als ihre Sammlung. Nicht mehr Sorge und Zweck, nicht Warum noch Wozu: reiner Sinn. Anders gesagt: im Lobpreis wird Hingabe ganz sie selbst.

11. Opfer

Hingabe gibt uns das Stichwort für das Opfer-Thema. Auch wo man es nicht als Lynchmord interpretieren will wie *Freud* oder *Girard*, begegnet heutige Theologie ihm weithin mit Verlegenheit und Vorbehalten: weil es zumeist nur noch in der Verkümmern zum *do ut des* erblickt wird. Max Scheler konnte noch schreiben: Das ‹Opfer für das Heilige› – das ist die Moral der Religion selbst, aber auch die Religion der Moral selbst.¹⁷ Wiederum auf das Wesen statt auf das Unwesen geblickt, geht es im Opfer tatsächlich weder um die Beseitigung eines Sündenbocks, noch um einen ökonomischen Austausch, sondern darum, dass der Mensch im Vollzug seines *ordo ad Deum* durch die Weggabe von etwas sich selbst hingeben will. Und vor weiteren konkreten Opferzielen erhofft er erstlich die Annahme seiner. Religionskritischer Warnung vor Selbstverlust wäre darum erst einmal zu erwidern, dass der Mensch in der Tat nichts so fundamental erhofft und braucht wie Angenommen-werden. In der Annahme des Opfers findet sich der Opfernde dann selber angenommen und derart zur Selbstannahme befreit.

Er kann sich so auch den anderen zumuten und zugleich diese als im gemeinsamen Opfer von der Gottheit angenommen akzeptieren. Diese Akzeptanz aus Angenommensein vom Altar her feiert die religiöse Gemeinschaft im Opfermahl. Darum prägt nicht allein der Überschwang, sondern auch Überfluss das Fest. Er tut dies selbst unter armseligsten Verhältnissen, während umgekehrt eine Fülle an Gütern zu Freude und Feiern unfähig machen kann, dort nämlich, wo es nicht mehr gelingt, die Unselbstverständlichkeit des Erhaltenen zu gewahren und so dankbar zu sein, und wo in eins damit die Fähigkeit verloren geht, wirklich zu schenken. Wer dankbar ist, ist reich, hat man gesagt. Wer dankbar ist, der schenkt, muss man fortsetzen, und wer schenkt, ist tatsächlich reich; denn er kann freudig geben. Fest ist stets das Fest wechselseitigen Schenkens.

12. Und das Übel?

Ist eine Hochform sich verwirklichender Gemeinschaft das Fest, so verwirklicht Fest sich seinerseits im Ritual der Feier. Darin definiert eine Gemeinschaft sich selbst, indem (wie Hegel von der Religion als solcher sagt) ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.

Spätestens hier muss endlich die schon eingangs angeklungene Rückfrage zu Wort kommen, ob es überhaupt vertretbar sei, die Wahrheit von

Welt und Geschichte zu feiern. Kann der Mensch dafür danken – oder nicht bloß für so etwas sich bedanken? Der Versuch einer Antwort darauf wird als Gegenfrage beginnen: Mit welcher Art von Auskunft wäre der Fragende wohl zufriedenzustellen? Gewiss doch nicht mit einer (übrigens unmöglichen) Lust-Schmerz-Bilanz. Es wäre darum sehr töricht, den Feiernden Blindheit und Ahnungslosigkeit zu unterstellen – als wüssten etwa die Samba-Tänzer von Rio nicht, was Hunger und Tod sind. Auch mit dem Verdacht auf Flucht aus der Realität sollte man vorsichtig sein. Nicht etwa darum, weil er gänzlich fehlginge, sondern weil er eben dort, wo er nicht gänzlich fehlgeht, allzu leicht vergessen lässt, dass er nie gänzlich zutrifft: er wird nämlich dem eigentümlichen Überschuss an Kraft und Leben bei solchen Festen in keiner Weise gerecht. Die Feiernden haben die Alltagsmisere nicht einfach verdrängt und ausgespart, sie feiern vielmehr trotzdem.

Man muss sogar noch weitergehen: Der Mythos lässt die Musik der Totenklage entspringen, und die griechische Sage führt die großen Festspiele auf Bestattungs-Veranstaltungen zurück. Bedenkt man dies, dann scheinen für ein solches Denken Leid und Tod weniger einen Einwand gegen die Welt zu bedeuten, als dass sie umgekehrt den Ort markieren, wo das Gutsein und die Herrlichkeit des Daseins dem Menschen besonders überwältigend aufgeht.

Analytischer Scharfsinn mag sagen, am Tode des anderen werde man halt des eigenen Lebens bewusst; daher schlage die Beerdigung zur Totenfeier um. Doch wäre auch das zu gescheit, um wirklich klug zu sein. Denn wie sollte es Überschwang und Freude wecken, statt bloß laut forciertes Lustigkeit (wie von pfeifenden Kindern im Dunkeln), wenn man einzig feiern könnte, dass das Unheil uns für diesmal noch verfehlt hat: aufgespart für seinen nächsten oder übernächsten Schlag?

Man kommt nicht daran vorbei: In der Freude des Festes feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen. Er leugnet das Leid nicht; aber er tröstet sich seiner. Und er feiert den Trost. – Trost aber gibt es nur aus einem wie immer verborgenen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Geschehens. So ist, wie Pieper schreibt, auch der Trost eine Gestalt der Freude, wenngleich die schweigendste.¹⁸

13. Kunst und Liebe

Schon unter Menschen gründet sich der Dank personaler Gemeinsamkeit nicht im Ernst auf eine Glück-Unglück-Bilanz, wie schon anklang. Dass es bezüglich der Feier der Welt und des Danks an die göttliche Macht nicht anders steht, bezeugt außer der Religionsgeschichte – und noch vor Philosophie und Theologie – in besonderer Weise die Kunst. Denn der Kunst gelingt – mit Helmut Kuhn gesagt – , wonach Metaphysik vergebens

strebt und was auch die Theologen nicht recht erreichen: eine überzeugende Theodizee. Die Kunst nimmt das Leben in sich auf, Tränen, Herzenspein, Gewissensnot und Verzweiflung, die ganze Angst dieses unseres Lebens, besiegt aber und versöhnt.¹⁹

Darum ist jedes geglückte Kunstwerk ein Grund zum Fest; ja, es ist selber eines, jedes Kunstwerk ein Fest der Bejahung.²⁰ Und Bejahung ist, wie sich gezeigt hat, das Wesen von Feier und Fest überhaupt. Josef Pieper hat zum Motto seiner Festtheorie ein Wort des Kirchenvaters Chrysostomus gewählt: *Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas* – Wo die Liebe sich freut, da ist Fest. Damit ist das Prinzip einer adäquaten Festtheorie benannt; aber auch der Punkt, von dem ein adäquates Verständnis der Gefährdung von Fest und der vielbeklagten Unfähigkeit, zu feiern, ausgehen müsste.

In seiner kleinen Philosophie des Festes will Odo Marquard es nicht nur gegen den totalen Alltag, sondern auch gegen das totale Fest verteidigen,²¹ d.h. gegen den Angst-Rausch von Krieg und Bürgerkrieg. Ich meine hier – wenn ich von Festen als Remedien spreche und spreche darum vom Sonntag – vor allem die religiösen Feste. Je mehr der Sonntag seine Kraft verliert, desto stärker wird das Bedürfnis, das ‚Moratorium des Alltags‘ als Krieg zu absolvieren, und je mehr das vermieden werden soll, desto mehr muss das religiöse Fest – exemplarisch der Sonntag – wieder an Kraft gewinnen (419). Von Sonntags-Kollern und -Neurosen über Paar- und Familienkrisen bis zur Schlacht auf den Straßen bestätigt sich der Ernst der scheinbar locker-leichten Formulierung. Die Frage ist nur, ob sich Religiosität wirklich so als (Heil)Mittel nehmen lässt statt als Selbstzweck.

Dabei ist Religion nicht bloß – und nicht einmal erstlich – als Gottesdienst im Sinne kirchlicher Pflichterfüllung an und vor Gott zu denken. Dies stellt sich vielmehr als Antwort auf den vorgängigen und grundgebenden Dienst Gottes an uns Menschen dar. Davon war zuvor ausführlich die Rede, als der Grund zu Fest und Feier und der Lebensgewinn vom Altar her bedacht worden ist.

Menschlichkeit bleibt nur in einem Leben bewahrt, das Fest und Feier kennt. Und was den Sabbat/Sonntag betrifft: Ist der siebente Tag der Schöpfung nicht zugleich der erste des Menschen? So dass er sich seit je schon in die Feier-Ruhe von Gottes Wohlgefallen hineingeschaffen erfuhr? So aber begeht der Mensch in Fest und Feier nicht nur das pure Dass seines Lebens und auch nicht bloß dessen erstaunliche Unselbstverständlichkeit. Er begeht darin vor allem dessen Geschenksein: seine Rechtfertigung und bestätigte Sinnhaftigkeit. Er begeht das erfahrene Ja zu sich selbst, zu allen und jedem. Darum realisiert sich die Feier in wechselseitigem Austausch und festlich befreiter Freigebigkeit. Aber Mitte und Spitze von Fest und Feier bilden der Dank, der Lobpreis an die heilige Instanz der Gewähr solch gehobener Mitmenschlichkeit. Josef Pieper:²²

Es ist die Grenze erreicht, an welcher der Philosophierende, notgedrungen, verstummt. Doch wäre es ein nicht so ausnahmehafter Fall, wenn dies Verstummen zugleich ein Hören ermöglichte – das Hören auf eine mehr als philosophische Auskunft.

ANMERKUNGEN

¹ *Georges Ausführliches lateinisch-Deutsches Handwörterbuch* (K. E. GEORGES, H. GEORGES), ¹⁰Hannover 1959, 1616–1619:

² *Freiheit Gnade Schicksal*, München ⁴1956, 23; vgl. I. KA NT, KrV B 473.

³ Siehe in H. GLOCKNERS *Hegel-Lexikon*, ²Stuttgart 1957, unter ‚Anfang‘.

⁴ *Wissenschaft der Logik*, SW (H. GLOCKNER) 4, 195f.

⁵ Richtet sich dies gegen ein umstandloses (Argument für das) Verbot menschlichen Eingreifens, so ist es andererseits nicht schon ein Argument für dessen Erlaubtheit. (Das Ineinander von Wirken und Geschehenlassen prägt ja bezeichnenderweise wie den Anfang auch das Lebensende: Tötung und Selbsttötung leiten das Sterben ein – ohne dass hiermit allein schon über deren Recht oder Unrecht entschieden wäre.)

⁶ *Welt und Person*, Würzburg ²1940, 114.

⁷ «Der erste Gedanke, irgendwann einmal etwas zum Thema ‚Fest‘ zu Papier zu bringen, läßt sich ziemlich genau datieren; er entstand während der Qual einer militärischen ‚Weihnachtsfeier‘ im Jahre 1941.» J. PIEPER, *Kulturphilosophische Schriften* (Werke in acht Bänden [B. WALD], 6), Hamburg 1999, 463. Darin (217–285): *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* [München 1963].

⁸ *Sämtliche Werke* (G. Colli / M. Montinari) KSA 11, 160 (26 [47]), bei Pieper: 236.

⁹ *Enzyklopädie...* (1830), § 257.

¹⁰ Zusatz zu § 448, *Sämtliche Werke* (GLOCKNER) X 322f.

¹¹ *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus*, Stuttgart ⁴1979, 243; vgl. bes. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Reinbek b. Hamburg 1966.

¹² *Vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Düsseldorf 1964; *Das neue Denken*, in: DERS., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 373–398.

¹³ FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, 1954, II 181–193, vgl. Bernhard CASPER, *Seit ein Gespräch wir sind*, in: B. CASPER – K. HEMMERLE – P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966, 80–123; DERS., *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, 129.

¹⁴ G. LIEBIG, *Fest*, in: HWP II, 938f.

¹⁵ R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960.

¹⁶ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* (1641 – hier nach G. SCHMIDT, Stuttgart 1999), III, 31 (ADAM & TANNERY VII, 48f.).

¹⁷ *Vom Ewigen im Menschen*, ⁵Bern 1954, 166. PIEPER (Anm. 11), 244, zitiert THOMASSIN: «Das Opfer ist die Seele des Festes.»

¹⁸ PIEPER (s. Anm. 8), 238.

¹⁹ *Schriften zur Ästhetik*, München 1966, 257.

²⁰ Denn es zeigt 1. als Gestalt geglättete Endlichkeit, 2. entspringt es aus kontemplativer Zuwendung zum Gestalteten, ungeschützt gesagt: schauender Liebe. Vgl. Jörg SPLETT, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt/M. ²1986, 199–201.

²¹ *Kleine Philosophie des Festes*, in: *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart* (Hg. U. SCHULZ), München 1988, 413–420, 418.

²² PIEPER (s. Anm. 8), 285.

ABSTRACT

Musing about Time and Happiness: Time fades? But first it has come to us. To be is to have begun: out of an given beginning. So to be is to be wanted, wished: called for – out of nothing. This donation is celebrated by feasts, in celebration of thanks: acceptance, adoption: of me, of us, of our world. To thank means (F. v. Baader) to recognize the presence of the giver in his giving and gift. Therefore gratitude is not alone looking back, but also ahead, forward, anticipating, trusting. Hope speaks in petitions, begging. Evils and malignities are not forgotten; but people celebrate their feasts though. And not solely because of the gifts accepted, but with regard of the goodness and charitableness of the Giver, out of gratitude for his glory.

Keywords: time – festivity – gratitude – awareness

RÜDIGER GÖRNER · LONDON

«DA DIE CHRISTBÄUME
IN FLAMMEN AUFGINGEN»

Religiöse Spuren im Spätwerk Friederike Mayröckers

Von einer namenlosen japanischen Dichterin ist überliefert, dass sie sich, um die nötige Weihe für ein weiteres Werk zu empfangen, in einen Tempel einschließen ließ. Durch einen Fensterschlitz hatte man ihr jedoch den Schlüssel zugesteckt, als Versuchung. Sie aber blieb standhaft und begann denn auch nachts in dem einsamen Tempelraum, auf dem Deckel eines Gebetbuches, die Niederschrift ihrer dichterischen Eingebungen. Der inzwischen sträflich unterschätzte Dichter Max Dauthendey überliefert diese Episode zu Beginn seiner Aufzeichnungen *Gedankengut aus meinen Wanderjahren* (1913), wobei er einräumt, dass sich heute zwar kein Dichter etwa in eine Sakristei zurückziehe, um sich auf sein neues Werk einzustimmen¹; doch gehe es auch weiterhin nicht ohne solche Einstimmung, woher sie auch komme.

Auch Friederike Mayröcker wäre nur besuchshalber in einem japanischen Shinto-Tempel oder einer Sakristei vorstellbar. Ihre Einstimmung bezieht sie offenbar ausschließlich und unablässig in ihrer Arbeitsklausur, jenem scheinbaren Chaos aus Papieren und Büchern, Ausschnitten und Briefen: Sie ist die Hieronyma im Gehäus unserer Zeit.

«Weltbeobachtung nur noch vom Schreibtisch aus, ich meine überflüssig und müßig», schreibt Mayröcker bereits in ihrer Prosa *Das Herzerreißende der Dinge* (1985), fügte aber hinzu: «M.S. stammelte einmal was von Mission, er müsse noch irgendeine Mission... Gemeinschaft der Heiligen vermutlich.»² Sie, die «Gemeinschaft der Heiligen» gibt diesem Abschnitt denn auch seine Überschrift, verbunden mit folgender Frage: «Die Heiligen

RÜDIGER GÖRNER, geb. 1957, Literaturwissenschaftler und Publizist; seit 2004 Professor für neuere deutsche Literatur und Gründungsdirektor des Centre for Anglo-German Cultural Relations am Queen Mary College, University of London.

sollen immer standhaft bleiben, sie sollen ja Heilige auf Erden sein, was ist es aber, das diese Gemeinschaft immer und immer in Bewegung setzt?» (24) Eine schlichte, unmittelbar aus Mayröckers Werk abgeleitete Antwort könnte lauten: Liebe. Sie setzt in Bewegung; denn sie verfügt bei Mayröcker über eine lebensdurchdringende und quasi sakrale Kraft und Qualität. Zurecht behaupten Kritikerinnen wie Daniela Strigl, Mayröcker habe seit dem Tod des geliebten Ernst Jandl (2000) unaufhörliche Requien für ihn geschrieben.³ Darin den eigentlichen sakralen Gehalt ihres Spätwerks zu sehen oder besser: zu hören, wäre wohl schwerlich verfehlt.

Und doch verweisen die tiefen religiösen Spuren im Spätwerk Mayröckers auch auf andere Wege; sie verharren nicht in Trauer, umkreisen nicht das Andenken an Jandl als Reliquie. So löst beispielsweise die Erinnerung an einen bestimmten Lilienduft «damals im Bahnhof von Bregenz» einen kuriosen Ausruf aus: «Madonna! Die Seele zischte mir aus dem Leib [...]». Das ist eine für Mayröcker durchaus bezeichnende rhetorische Figur: Sakrales und Profanes verbinden sich. Sie nennt das die «Seligmachung der Sprache»⁴, wenn dem alltäglichen Sprechen etwas Religiöses abgewonnen werden kann, sich ihm Religiöses entwindet oder in ihm ein Solches sich freisetzt. Das Religiöse ist im «Konfusen» des «Larifari» – so bekanntlich ein früherer Buchtitel Mayröckers (1956) – das Unverhoffte, Überraschende, in profaner Zeit Unvermutete.

Schreibt man für «profan» das Wort «dürftig», dann befindet man sich bei Hölderlin – für Mayröcker im Spätwerk ein Fixstern, dessen Dichtung ihn – in Mayröckers Augen – längst seliggesprochen hat. Dabei hat sie sich sogar sein Wahn- und Alterspseudonym «Scardanelli» zueigen gemacht, und es fällt auf, dass poetische Wendungen ins Religiöse bei Mayröcker in ihren jüngsten Arbeiten nicht selten mit der Anrufung Hölderlins oder der Verarbeitung bestimmter Zeilen aus seinem Werk verbunden sind. Damit ist das Offensichtliche auch ausgesprochen: Diese religiösen Spuren bei Mayröcker geben sich als poetische Kunstreligion zu verstehen, die nicht mit authentischen Glaubensinhalten zu verwechseln sind. Wäre dies als eine Art Kunstfrömmigkeit ohne Glauben zu verstehen, als poetische Hilfe im Unglauben, als ein Wechselbad zwischen verlorenem Liebesparadies und infernalischem Qualvorstellungen? Wer auch nur wenige Texte von Mayröcker kennt – und wer kennt schon alle, weiß, die Dinge, gerade auch die religiösen, verhalten sich anders in diesem Werk. Denn Mayröckers Poetik lebt vom Prinzip der Überlagerungen. Allein die späten «Studien» *études* (2013), *cahier* (2014) und *fleurs* (2016), aber auch die *Scardanelli*-Aufzeichnungen (2009) oder ein Text wie *vom Umhalsen der Sperlingswand, oder 1 Schumannwahn-sinn* (2011) veranschaulichen dieses Prinzip sinnfällig. Wie aus dem Nichts hebt zum Beispiel in letzterer Prosadichtung eine Partizipialkonstruktion an, die Schumanns sogenannten *Geistervariationen* in Es-Dur gelten (1854),

seiner letzten Komposition: «Fertigschreibend Variationen über ein Thema das ihm ‹Engel als Grusz von Mendelssohn und Schubert› hören lieszen, vielleicht 1 Nervenstechen, nicht wahr, als wir saszen und hockten im Götterbaum im Erlbaum, so der Komponist, im Totenköpfchen im Schnee – ».⁵ Zeigt sich darin ein religiöser Verweis? Oder in der andächtigen Haltung des Künstlers vor seinem Instrument? « [...] also war es spätnachts da die Pianistin auf ihrem niedrigen Klavierstuhl vornübergeneigt, beinahe den Boden berührend mit ihren Knien in der hingerissenen Haltung eines Glenn Gould, seinem summenden Kniefall vor dem Instrument usw., vom Küssen seines Nackens, so die Pianistin, vom Küssen des Geliebten an einer *bewunderten* Stelle seines Nackens [...]». (31f)

Durch diese Überlagerungen von Textsegmenten sieht sich der Leser aufgefordert, sie schichtenweise abzutragen und das darunter sich Verbergende zu entdecken. «Scardanelli viel war mir teuer, *der frommen Gärten*, die Felder von/Beeren heftigen Beeten Bosketten, in diesen Städten mit gelben Narzissen Tupfen und Tulpen *also beseelt und bemalt usw.* [...]».⁶ An dieser Stelle etwa überlagern sich Mayröckers ‹Scardanelli›-Anspielungen unter dem Signum ‹Bedenken der Liebe› wie so oft mit einem konkreten Textverweis (‹der frommen Gärten›), nämlich auf den *Gesang des Deutschen*, wo die Stelle jedoch im Zusammenhang so lautet: «Wenn Platons frommer Garten auch schon nicht mehr / Am alten Strome grünt [...]». Der Unterschied ist markant: Hölderlins Gedicht zielt auf die Geistesfrömmigkeit im platonisch-sokratischen Hain, die in Mayröckers Text aufgelöst wirkt; die poetische Anspielung stellt sich als Textinsel dar, kursiv hervorgehoben, wobei sie von weiteren Hölderlin-Motiven gewissermaßen umspült wird: der Äther, das Liebliche, aber auch von Hölderlin-fremden Themen: das Erflehen um Aufschub des Todes (‹wie du darauf mich umarmtest›), Bad Ischl, Zichorie und Waldgehölz, Wasserschlieren und Clivia.⁷ (27)

Mayröcker ruft sie immer wieder auf – gerade in *Scardanelli*: die der Kunst innewohnenden Transzendenzverweise: «Natürlich die Kamelien und die Küsse des Freundes, die Himmelfahrt ihrer Stimme (Maria Callas) [...]».⁸ Entsprechungen hierzu finden sich dann in Naturbildern, die zu meist von Erinnerungen geprägt werden:

dieser Leiterwagen dieses Schluchzen diese 70 Jahre danach
dieses mit Mutter hinauf die Dorfstrasse hinauf (damals in
D.) das Kreuz der Deichsel in den Händen ach weiszt du
noch der ockerfarbene Staub der Strasse an meinen Füsen
(nackt), das Kreuz auf der Anhöhe wo die Felder Wiesen
sich breiteten wie mit offenen Armen und wir zum nahen
Steinbruch die kl. und gröseren Steine einsammelten diese
Grotten Gottesblumen in D. [...]»⁹

Das Kreuz als Funktion und Symbol, die Gottesblume als botanisches Phänomen und als Name für ein einst gebräuchliches Gebet- und Erbauungsbuch, das keinen Autor kannte, nur das *ad majorem dei gloriam*. Verbunden ist diese Erinnerungsszene mit dem Bild der «Mutter», eine dörfliche Urscene, in der das Transzendente im Immanenten aufgehoben scheint. Ein Satz und darin zahllose Überlagerungen – dieses Schreibverfahren Mayröckers ermöglicht ein unablässiges Changieren zwischen Bedeutungsebenen, zu denen eben auch das Sakrale und Profane gerade auch im Sinne eines wechselseitigen Integrierens dieser Ebenen gehören. Alternativ hierzu wäre das jähe Hereinbrechen des entwertet Metaphysisch-Sakralen in den Erzählverlauf zu nennen, etwa in Ilse Aichingers Roman *Die größere Hoffnung* (1948), und zwar an Stellen wie dieser: «Eine Fahnenstange rollte polternd gegen die offene Luke und versuchte den Himmel aufzuhalten. Und der Himmel blieb daran hängen wie ein zeretzter Baldachin über verlästerten Heiligtümern, längst entweihte Seide schimmerte durch und verbarg sich wieder.»¹⁰

Bei Mayröcker stellt sich die Frage nach dem «Entweihen» nicht (mehr). Vieles kann geheiligt sein: ein Rückenakt, Malven, eine Morgen- oder Abendstimmung. Unvermittelt zeigt sich eine Tonsur. «Engel-Essenz»¹¹ mag überall und in jeder Textzeile wirksam werden. Der heilige Markus kann diesem Ich «im Gebet prophezeien». Es spricht einiges dafür, nein: Mayröckers späte Texte sprechen dafür, dass eine Resakralisierung im Kleinen und des Kleinen zwischen diesen Zeilen stattfindet, teils ironisch, teils sprachspielerisch.

Im Rom-Gedicht von 1994 hatte das poetische Ich Mayröckers noch Baudelaire «in der Mundhöhle»¹² gespürt und nicht einmal einen Anflug von «Heiligkeit», auch wenn es sich später von bloßem «Mönchspapier» entflammt fühlte (101). In den späten Aufzeichnungen *fleurs* dagegen gibt es kaum eine Zeile ohne zumindest doppel- wenn nicht mehrdeutige Bezüge auf quasi-religiöse Erfahrungen: «das Flämmchen Heiligenblut wie das blutet».¹³ Das überträgt sich auch auf Christine Lavant, der Mayröcker ein «Selfie» zugeichtet hat: «eigentlich heiße ich Christine Thonhauser, trage 1 Kopftuch von Wolle gegen Kopfnuralgie, bin stigmatisiert. Meine Andacht ist eine Lanze, will nicht dasz das Lamm Gottes geschoren wird [...]» (53). Das könnte einen weiteren Titel ergeben: das Scheren des Gotteslammes. Doch findet sich das eben nicht: Lavants «Gegengott», dessen Haar «die Fremde aß», nicht ihr «Aber-Sinn», nicht der «Gott meiner Angst», Wort-Zeugen jenes «zerstörten und verratenen» christlichen-katholischen Glaubens, von dem Thomas Bernhard in seiner späten Auswahl der Gedichte Lavants (1988) sprach. Verse wie diese der Christine Lavant wären bei Mayröcker nicht vorstellbar: «Mein Engel geht, er trägt das Gnadenzelt / auf seinen Schultern, und von deiner Glut / hat jetzt ein Funken alles Glas

zerschmolzen.» Denn dieser Blick auf ihren «Engel» ergab sich bei Lavant aus dem Verzweiflungswunsch: «ich will vom Leiden endlich alles wissen!» Mayröcker dagegen will weiterhin vom Leben alles wissen bis hin zur Beobachtung eines «dem Spatz nachzitternde[n] Zweig[es]» (124).

Das Heilige, der Glaube, die Religion: Motivarsenale: «Die Musik oder Moses aus dem Kasten», sprich: Weidenkorb. «Jesus Maria die Wolken als Memonto-Stücke», «das Jesulein im [Atter-]See» als Retter vor Wadenkrämpfen. Nicht zu vergessen eine nicht ganz alltägliche Begebenheit: «[...] nun ja im Café Jelinek haben wir uns zu JEMANDEM ZU JESUS dazugesetzt, der Himmel 1 blauer Rosenkranz am Morgen, weist du, an meiner rechten Wange das dichte duftende Laub eines Götterbaums [...]», Stichworte, Motive und Szenen aus dem Band *fleurs*. Wer will feststellen können, ob Mayröcker beim Schreiben des Namens «Jesus» oder «Jelinek» tatsächlich an Christus oder Elfriede Jelinek gedacht hat. Oder ob sie wirklich den Mystiker Quirinus Kuhlmann meinte, wenn sie «Kuhlmann» in ihrem Text nennt, den Verfasser von Grabsprüchen auf verstorbene Bienen und Ameisen, der schon früh Stimmen hörte und ihnen nachging – zuletzt bis nach Moskau.

Als sich die junge Friederike Mayröcker poetisch sozialisierte, emanzipierte sie sich von Diskursen über den «verschwiegenen Gott» im Wechselverhältnis von Literatur und Glaube, wie der Anfang der sechziger Jahre bekannte Kulturkritiker Hans Jürgen Baden formuliert. Die Frage nach der Spannung zwischen «Glaube und Unglaube» wurde auflagenstark in Briefwechseln verhandelt – etwa zwischen Friedrich Heer und Gerhard Szczesny. Partikel davon, so will es scheinen, durchwirken Mayröckers Spätwerk; man könnte auch sagen, sie werden als Füllungen in den Textlösungen Mayröckers sichtbar – als «verschluckte Hostie» oder als ein Wort im «Morgengebet», das dann eine neue «Wortfolge»¹⁴, einen weiteren Schreibprozess auslöst.

Mayröckers Verfahren besteht nicht nur aus dem Kreieren sprachlicher Überlagerungen. Kennzeichnend ist auch das Einsprengsel und scheinbar Zufällige der Assoziationen, mit denen die Syntax nicht Schritt hält und auch gar nicht Schritt halten will. Im Satzbau ergeben sich vielmehr immer neue Absprungmöglichkeiten für weitere Bilder und Gedanken: «Nun ja, ich fuhrwerkte die längste Zeit mit Eros, Blume und Reverie, immerzu diese BILDSCHÖNEN Marginalien, zu Füßen (Klatschrose, Delirium), Falte des Lieds (Lids), zu jedem Datum ein Blutstropfen».¹⁵

Auf beschriebenen Seiten ein religiöses Empfinden (des Anfangs) verzetteln; das Schreiben als Exerzitium; Schreiben um Worten (wieder) Glauben schenken zu können; schreibend eine magische Zahl aufrufen – im Falle Mayröckers gerne opus 101 (ohne Komponistennamen, kann somit Beethovens A-Dur Klaviersonate sein, Schumanns «Minnespiel» oder Haydns

zweites Cello-Konzert in D-Dur oder alle drei, einander «überlagernd») ... und damit könnte man aufhören mit diesem Versuch über das Religiöse und die Glaubensspuren im Werk der Friederike Mayröcker, einfach so, mit diesem losgelösten Abschnitt, einem «gefrorenen Stück» oder, wie sie selbst schreibt «Satiestück», irgendwie «losgelöst vom eigenen Schmerz». ¹⁶ Oder man könnte den Aufsatz noch einmal ganz neu beginnen, von einer bestimmten Werkstelle ausgehend, von Mayröcker am Weihnachtstag des Jahres 2012 notiert, dem eigentlichen Beginn ihres *cahier* (2014). Ihr Ausgangsbild ist Adam Elsheimers *Flucht nach Ägypten* (1609). Mayröcker vermerkt die Maße: «miszt nur 31 x 42 cm ...». ¹⁷ Besucher der Münchener Pinakothek kennen das auf Kupfer gemalte Original, beinahe eine Miniatur, aber von immenser Andacht und Innigkeit. Was die Dichterin folgen läßt, gerät nicht zu einer *Ekphrasis* im eigentlichen Sinne, zu keiner Bildbeschreibung sondern zu einer sprachlich-assoziativen Bildauflösung. Sie entspricht einer glaubensmotivlichen Zerfaserung anhand eines in sich geschlossenen Bildkomplexes:

Maria hat genäht, Begegnung mit allerlei Tieren und Bäumen : der ertrunkene Mond, ich meine der Mond ist unter'gangen im Teich, geflügelter Mond ist untergetaucht, im Teich. Geleckt haben sie Ihn : Ochse und Maultier : da Er in Binden gewickelt = die Zierde der Büsche und Salamander «bete. lies. fliehe. schweige. ruhe.» = aus einer alten Anweisung für Mönche gefunden bei Angelo Giuseppe Roncalli, gesegnet seiest du mein Liebster : mein Finger an deinem Mund. Josef mit Vogelfeder Ihn streichelnd (nun ja in unserem Alter ist alles nur noch symbolisch) : das Verschiedene ist das Konstante, nicht wahr. Josef stiefelt in paar Blumen welche mit aufgerissenen Augen : Josef steht in paar Blumen welche mit Vogelfeder und Halm Maultier und Milchstrasse Trauerweide und Buchenzweige Josef's Fackel in Gottes Namen, ach die Institute der kl. Vipern, natürlich die zarten weissen Birkenstämme, der Grosze Waagen und Kassiopeia der stürzende Abendstern vielleicht spielen wir Bibelstechen? Bin jetzt vorsichtig dasz ich mich nicht schneide an Schilfblatt auf dem Fuszboden also Blutstropfen = rosa Blütenblatt Akelei sage ich, welche Profession am Sabbat etc. ¹⁸

Auch dieser Textabschnitt Mayröckers, eine offene Bildmeditation oder Bildfantasie mit freien Variationen besteht aus Überlagerungen, Wissenssegmenten (von der Mönchsregel zu einem Hahnenfußgewächs, der zu einer Tätigkeit am geheiligten Sabbat wird). Der Text rückt Josef in den Mittelpunkt, setzt ihn in sein Handlungsrecht. Elsheimers Gemälde scheint Roncallis (Papst Johannes XXIII) «Mönchsregel» antizipierend illustriert zu haben.



Adam Elsheimer, *Die Flucht nach Ägypten*, 1609, Öl auf Kupfer (Alte Pinakothek, München).
© Wikimedia Commons.

Der Text zelebriert die innige Verbundenheit von Natur und Kreatur, beinahe im Geiste des heiligen Franziskus, seiner Vogelpredigt und des Florilegiums. Das Ich dieses Textstücks scheint sich in das Bild geschlichen zu haben, dabei vorsichtig bleibend, («dasz ich mich nicht schneide an Schilfblatt auf dem Fuszboden also Blutstropfen = rosa Blütenblatt»), damit sich die Elsheimersche Fluchtszene nicht mit dem Hyakinthos-Mythos vermischt; denn aus dessen Blut ließ Apollon bekanntlich eine Blume entstehen.

Immer der Blutstropfen – später im *cahier* vergleicht er sich an der «Fingerspitze» mit «bitterem Honig», wo dann auch die «welkenden Hyazinthen» in Erscheinung treten (67). Dabei findet sich dann auch ein Bild, das den Sprachakt mit sakralen Weiheallusionen ironisch und zugleich ernst in eins setzt:

Immer mehr Sprache entfällt mir als sei ich 1 Fichtenbäumchen und nadelte ab (zu Maria Lichtmesz = 2. Februar da die Christbäume in Flammen aufgingen ich meine loderten, also nadelte ich, sei ohne Worte, Feuchtersleben als Bube, JESUS MARIA, sei reaktionär oder was. (67)

Feuchtersleben als Bube, eine gegenreligiöse Figur inmitten dieser christlichen Anspielungen, der künftige Autor der *Diätik der Seele* (1838), Freund Schuberts, Grillparzers, Schobers, Stifters und Hebbels, der Mediziner und Intellektuelle des Wiener Vormärz, der Priesterum durch Wissenschaft und Poesie zu ersetzen versuchte, auch er schiebt sich in die Textgemengelage des *cahier* – und das genau an der Stelle, die das Verhältnis des Ichs zu seinem Sprachmaterial metaphorisch bezeichnet. Der unmittelbar darauf folgende Kunstverweis besteht aus dem zitatischen Aufrufen des zweiten der fünf *Altenberg-Lieder* von Alban Berg («Sahst du nach dem Gewitterregen den Wald?»), poetische Orchesterminiaturen, die hochkünstlerisch ein Naturphänomen evozieren, das Gewitter und das gereinigte Aufklaren danach, das sich seit alters mit dem Göttlichen verbindet.

Entscheidend für diese Motive und Spuren des Religiösen im Werk Mayröckers ist jedoch, dass sie nie isoliert auftreten, ihre Verabsolutierung nicht zulassen; sie bleiben sinnige Materialschichten, leicht identifizierbar und doch mehrfach verschlüsselt. Was zählt? Dass wieder und wieder ein Wort von der blutröpfigen Ros' entsprungen ist, in kalter Winternacht, die eine Dichterin wie Friederike Mayröcker auch mitten im Sommer in ihrer Arbeitsklausur oder im Kaffeehaus zu spüren vermag.

ANMERKUNGEN

- ¹ Max DAUTHENDEY, *Gedankengut aus meinen Wanderjahren*. Zwei Bände in einem, München 1913, 5.
- ² Friederike MAYRÖCKER, *Das Herzerreißende der Dinge*, Frankfurt/M. 1985, 25.
- ³ Daniela STRIGL, «Ich denke in langsamen Blitzen». *Wie bei der Nicht-Erzählerin, Wort-Dompteuse und Skriptomanin Friederike Mayröcker das platonische Coitus zum Dauerzustand wird*, in: *Literaturen II* (2005) 1/2, 51–53, hier: 53.
- ⁴ Friedrike MAYRÖCKER, *cahier*, Berlin 2014, 191.
- ⁵ Friederike MAYRÖCKER, *vom Umhalsen der Sperlingswand, oder 1 Schumannwahnsinn*, Berlin 2011, 22.
- ⁶ Friederike MAYRÖCKER, *Scardanelli*, Frankfurt/M. 2009, 27.
- ⁷ Ebd., 27.
- ⁸ Ebd., 29.
- ⁹ Ebd., 16.
- ¹⁰ Ilse AICHINGER, *Die größere Hoffnung*, Frankfurt/M. 2003, 271.
- ¹¹ Friederike MAYRÖCKER, *fleurs*, Berlin 2016, 42.
- ¹² Friederike MAYRÖCKER, *Notizen auf einem Kamel*. *Gedichte*, Frankfurt/M. 1996, 15.
- ¹³ MAYRÖCKER, *fleurs* (s. Anm. 11), 147.
- ¹⁴ Ebd., 80.
- ¹⁵ Ebd., 81.
- ¹⁶ MAYRÖCKER, *Das Herzerreißende* (s. Anm. 2), 160.
- ¹⁷ MAYRÖCKER, *cahier* (s. Anm. 4), 10.
- ¹⁸ Ebd., 10.

ABSTRACT

«When the Christmas trees went up in flames». *Religious Traces in the Late Works of Friederike Mayröcker*. This essay investigates some intrinsic conceptualizations of the Sacred in some of Friederike Mayröcker's more and most recent works. Particular reference is made to Adam Elsheimer's painting *Flight to Egypt* (1609) and the poetic momentum Mayröcker derived from it. Furthermore, it compares Mayröcker's word-driven «spirituality» to Christine Lavant's poetic renderings of religious experiences as well as the way in which she alludes to musical compositions in this context. The essay suggests that religious references in Mayröcker's works are particularly prominent in connection with evocations of Hölderlin/Scardanelli.

Keywords: poetics of religion – verbal spirituality – conceptualization of the Sacred

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

ALFRED BODENHEIMER

Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel, Leimenstrasse 48, CH-4051 Basel
(alfred.bodenheimer@unibas.ch). GND*: 11475988X.

MICHAEL BÖHNKE

Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften – Kath. Theologie, Bergische Universität Wuppertal,
Gaußstr. 20, D-42119 Wuppertal (mboehnke@uni-wuppertal.de). GND: 110437934.

RÜDIGER GÖRNER

Centre for Anglo-German Cultural Relations, Queen Mary University of London, Mile End
Road/Arts One Building, London E1 4NS, England (r.goerner@qmul.ac.uk). GND: 121509028.

PETER HENRICI SJ

Kloster St. Ursula, Alte Simplonstrasse 38, CH-3900 Brig (p.hci@bluewin.ch). GND: 120167433.

JOHANNES HOFF

Heythrop College, University of London, Kensington Square, London, W8 5HN, England
(j.hoff@heythrop.ac.uk). GND: 12162675X.

JULIA KNOP

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63 – Villa Martin
D-99089 Erfurt (julia.knop@uni-erfurt.de). GND: 132925974.

BERNHARD KÖRNER

Institut für Dogmatik, Heinrichstraße 78, A-8010 Graz (bernhard.koerner@uni-graz.at).
GND: 123598575.

HANS-RÜDIGER SCHWAB

Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster, Piusallee 89, D-48147 Münster
(hr.schwab@katho-nrw.de). GND: 110439813.

JÖRG SPLETT

Isenburgerring 7, D-63069 Offenbach/M. (splett@em.uni-frankfurt.de). GND: 119557673.

ROBERT VORHOLT

Universität Luzern, Theologische Fakultät, Neues Testament, Frohburgstr. 3, Postfach 4466,
CH-6002 Luzern (robert.vorholt@unilu.ch). GND: 1107993121.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Garten

- | | |
|----------------------|--|
| Thomas Ruster | Die katholische Lehre vom Urstand |
| Justina Metzdorf | «Im Paradies der Absturz – im Garten die Rettung». Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens |
| Peter Hersche | Christentum und Gärten im Europa der Frühneuzeit |
| Karl-Heinz Steinmetz | Paradies im Quadrat. Zur Spiritualität des Gartens |
| Harald Schwillus | Klöster und ihre Gärten – Nützlichkeit und Kontemplation |
| Holger Zaborowski | Gärten. Orte des Menschlichen |
| Michael Gassmann | Kisten und Saatbomben: Guerilla Gardening |

Perspektiven

- | | |
|------------------------|---|
| Sebastian Kleinschmidt | Schmerz als Erlebnis und Erfahrung |
| Thomas Schüller | Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Eckpfeiler kirchlicher Rechtskultur |
| Wolfgang Thönissen | Konfessionen als Traditionen? Auf dem Weg zu einer Ökumene des Zeugnisses |
| Christian Schuler | Zum 100. Geburtstag des Schriftstellers Gerhard Meier |

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 · 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

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Garten

- | | | |
|----------------------|-----|---|
| ANDREAS BIERINGER | 337 | Editorial |
| THOMAS RUSTER | 342 | Die katholische Lehre vom Urstand. Menschsein zwischen Verheißung und Verhängnis |
| JUSTINA METZDORF | 353 | «Im Paradies der Absturz – im Garten die Rettung». Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens in der Bibel |
| PETER HERSCHE | 363 | Christentum und Gärten im Europa der Frühneuzeit |
| KARL-HEINZ STEINMETZ | 372 | Paradies im Quadrat. Spiritualität des Gartens bis zum Beginn der frühen Neuzeit |
| HARALD SCHWILLUS | 382 | Klöster und ihre Gärten – Nützlichkeit und Kontemplation |
| HOLGER ZABOROWSKI | 392 | Gärten. Orte des Menschlichen |
| MICHAEL GASSMANN | 401 | Kisten und Saatbomben. Was Urban und Guerilla Gardening über unser Verhältnis zum Garten sagt |

Perspektiven

- | | | |
|------------------------|-----|---|
| SEBASTIAN KLEINSCHMIDT | 403 | Schmerz als Erlebnis und Erfahrung. Deutungen bei Ernst Jünger und Viktor von Weizsäcker |
| THOMAS SCHÜLLER | 416 | Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Eckpfeiler kirchlicher Rechtskultur im Spannungsfeld von Gesetz und Liebe |
| WOLFGANG THÖNISSEN | 425 | Konfessionen als Traditionen? Auf dem Weg zu einer Ökumene des Zeugnisses |
| CHRISTIAN SCHULER | 435 | Ein Roman ist ein Teppich, ein handgewobener. Zum 100. Geburtstag des Schriftstellers Gerhard Meier |
| | 440 | <i>Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes</i> |

GARTEN

Editorial

«Der Ort im Kloster, wo man Gott am nächsten ist, ist nicht nur die Kirche, sondern der Garten, dort erfahren die Mönche ihr größtes Glück.» Dieses Zitat stammt nicht etwa aus der Barockzeit, in der gerade die Klöster mit besonders prunkvollen Gartenanlagen ausgestattet waren. Der Weisheitspruch wird vielmehr dem frühchristlichen Mönchsvater Pachomius († 346) zugeschrieben, der am Beginn des vierten Jahrhunderts in der ägyptischen Wüste die erste Klosterregel des Christentums, die als «Engelsregel» bekannt ist, verfasste. Dass Kirche und Garten als genuine Orte der Gotteserfahrung für das spätantike Christentum so eng miteinander verbunden waren, wird für die nachfolgenden Generationen des Christentums keine Selbstverständlichkeit mehr sein. Peter Hersche, Schweizer Historiker und ausgewiesener Kenner der Kulturgeschichte des Christentums, betont am Beginn seines Beitrags für dieses Heft, dass die «christliche Religion und Gärten direkt gar nichts miteinander zu tun [...] haben.»¹ Obwohl die unzähligen biblischen Bilder des Gartens beider Testamente in Liturgie und christlicher Kunst stets präsent blieben, sucht man etwa im Lexikon für Theologie und Kirche vergeblich nach einem gleichlautenden Eintrag. Sieht man von geschickten Marketingstrategien einiger Klöster und der unüberschaubaren spirituellen Ratgeberliteratur zu diesem Thema ab, lässt sich die Frage stellen, ob im Christentum der Garten als «Urbild des Glaubens» ins Hintertreffen geraten ist. Dies ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass Gärten derzeit in all ihren Formen, vom Blumenkasten auf dem Balkon über aufwendig gestaltete Vorgärten bis hin zu den großen Erholungsparks in urbanen Lebensräumen unser Leben täglich begleiten. So beobachtete es jedenfalls der 2012 verstorbene Theologe Hermann Kirchhoff in seinem noch immer lesenswerten Büchlein über die einstige Bedeutung des Gartens im Christentum.² Wie auch immer der Garten in der Geschichte des Christentums gedeutet wurde – zunächst ist festzuhalten, dass er kein Spezifikum des Christentums allein war bzw. ist. Wie nur wenige andere Bilder und Symbole verbindet er seit alters her die unterschiedlichsten Kulturen und Religionen miteinander und ist auf diese Weise eng mit dem Geschick der gesamten Menschheit verbunden. Mit dem Garten assoziieren wir unsere tiefsten Träume, weil er als Paradies sowohl die Erinnerung an die glückliche

Urzeit wie die Hoffnung auf die Endzeit wachruft. Oder mit den Worten des Schriftstellers Arnold Stadler: «Wir leben jenseits von Eden. Haben aber noch eine Ahnung von da und eine Sehnsucht dorthin.»³ In seiner ganzen Zwecklosigkeit ist der Garten für den Menschen, wenn er noch in der Lage ist zu staunen, ein Symbol für das eingebüßte und erhoffte Paradies. Als Stadt, wie das eschatologische Reich der Endzeit in der Apostelgeschichte geschaut wird (vgl. Offb 21–22), wäre das Paradies heute vielleicht weniger attraktiv, als Garten weckt es Sehnsucht und Hoffnung zugleich. Davon zeugt die poetische Kraft der christlichen Liturgie, wenn sie den Garten als irdischen und himmlischen Sehnsuchtsort besingt. Kein Geringerer als der evangelische Kirchenlieddichter Paul Gerhardt (1607–1676) hat in seinem wohl berühmtesten Lied «Geh aus, mein Herz, und suche Freud» die «schöne Garten-Zier» ins Zentrum seines Sommergesangs gestellt.⁴ Ein kleiner Auszug aus dem Lied soll in wenigen Sätzen skizzieren, wie die «christliche Kreativität» das Schicksal des Menschen im Modus des Gartens mit Gott in Verbindung bringt. Für das Lied braucht man zunächst einen langen Atem, besteht es doch aus insgesamt 15 Strophen. Die Strophenzahl entspricht den Tagen der Schöpfung bzw. der eschatologischen Vollendung: Die Zahlen Sieben und Acht stehen für Diesseits und Jenseits, Hier und Dort, Zeit und Ewigkeit. Während in den ersten acht Strophen des Liedes das Lob der Schöpfung mit biblischen Bildern gezeichnet wird, folgen im zweiten Teil die eigentlichen Glaubensaussagen. Das Leitmotiv des Liedes ist die *Freude*, wie sie beim Betrachten des göttlichen Schöpfungswerkes im Garten erfahren wird. «Nicht Lehrsätze werden hier formuliert, Sinne werden erweckt, Bilder werden gemalt, Emotionen hervorgerufen.»⁵ Die erste Strophe ist von typischen Aufforderungen geprägt: *Geh aus!*, *Schau an!* und *Siehe!*, die die Singenden direkt ansprechen. Damit ist aber mehr als ein Aufruf zu einem erbauenden Gartenspaziergang gemeint. Das Lied fordert ganz wie in Matthäus 6,25ff auf, alle Sorgen des Alltags zurückzustellen und Geist und Sinn auf die Schönheit der Natur auszurichten:

Geh aus, mein Herz, und suche Freud
 In dieser lieben Sommerzeit
 An deines Gottes Gaben:
 Schau an der schönen Gärten-Zier
 Und siehe, wie sie mir und dir
 Sich ausgeschmücket haben.

In der Tradition des antiken *locus amoenus* schildern und besingen die ersten acht Strophen das Gesamt der Natur als Garten. In der zehnten Strophe greift der Dichter das Gartenmotiv nochmals explizit auf: Dem irdischen Garten mit all seiner Vergänglichkeit wird der himmlische Garten Christi

gegenübergestellt, wie er in der Liturgie bereits seine erste Vorwegnahme findet, wenn die Gläubigen etwa in die himmlischen Sphärenklänge des Sanctus einstimmen. Der *neue* Garten ist mehr als nur ein Ort, er ist eine Existenzweise, die im ein- und mehrstimmigen Singen ihren vollkommensten Ausdruck findet. Wurde zunächst Gott als Gärtner besungen, der den Garten Eden pflanzte und danach den Menschen erschuf (Gen 2,8), verweist das Lied nun auf den auferstandenen Christus, der als Gärtner Maria von Magdala begegnete (Joh 20,15). Der Schöpfungsakt Gottes wird auf diese Weise zum bildreichen Gleichnis der nahenden Erlösung.

Welch hohe Lust, Welch heller Schein
 Wird wohl in Christi Garten sein?
 Wie muß es da wohl klingen,
 Da so viel tausend Seraphim
 Mit eingestimmten Mund und Stimm
 Ihr Alleluja singen?

Das 15 Strophen umfassende Lied endet mit der eindringlichen Bitte, dass der noch bitter bestehende Abstand zwischen irdischem Garten und himmlischem Paradies rasch aufgehoben werde – und das nicht mehr nur im liedhaften Gleichnis, sondern unmittelbar. Die letzte Strophe des Liedes ist eng mit Psalm 92 («Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum») verknüpft, dessen naturnahe Bilder sich auch durch die übrigen Liedstrophen ziehen. Der Dichter vergleicht das Leben auf Erden mit einer langen Reise, deren Erträge ganz und gar in den Dienst Gottes gestellt werden – im Diesseits wie im Jenseits.

Erwähle mich zum Paradeis
 Und laß mich bis zur letzten Reis
 An Leib und Seele grünen:
 So will ich dir und deiner Ehr
 Allein und sonst keinem mehr,
 Hier und dort ewig dienen.

Auch wenn nur drei Strophen des Liedes vorgestellt wurden, lässt sich erahnen, von welcher hohen poetischen und theologischen Qualität das Lied ist. Obwohl es zu den bedeutendsten evangelischen Kirchenliedern gehört, hat es im Unterschied zu anderen Kirchenliedern von Paul Gerhardt wie «Ich steh an deiner Krippen hier» oder «O Haupt voll Blut und Wunden» im katholischen Bereich überhaupt keine Rezeption erfahren. Die Gründe dafür sind ganz unterschiedlich. Viele empfinden Gerhardts Sommerlied bis heute als weltliche Naturlyrik und weniger als frommes Kirchenlied. Wie eben

gezeigt wurde, kann ein solches Urteil in Bezug auf das Motiv des Gartens freilich nicht gelten. Im Zentrum des Liedes steht die «schöne Garten-Zier», die vom Dichter als spannungsvolle Einheit ins Wort gesetzt wird: als Jetzt und Dann, Hier und Da, Außen und Innen. Mitten in der (kultivierten) Natur ist für den Menschen die Heilsdimension Gottes zu erkennen, im Lebendigen begegnet ihm das Anfängliche wie das Zukünftige. Das Lied will zwischen Diesseits und Jenseits, dem schönen Garten und dem Garten Christi eine Brücke schlagen, die im gemeinsamen Singen ihren tiefen Ausdruck findet. Papst Franziskus hat mit seiner Umweltenzyklika *Laudato Si'* über die Grenzen der Kirche hinaus an den schöpfungsethischen Auftrag erinnert, der mit der biblischen Paradieserzählung verbunden ist: Sie verpflichtet die Menschheit, den Garten der Welt nicht nur zu bebauen und damit nutzbar zu machen, sondern auch zu hüten und vor endgültiger Zerstörung zu bewahren (vgl. Gen 2,15). «Jede Gemeinschaft darf von der Erde das nehmen, was sie zu ihrem Überleben braucht, hat aber auch die Pflicht, sie zu schützen und das Fortbestehen ihrer Fruchtbarkeit für die kommenden Generationen zu gewährleisten» (*Laudato Si'* 67). Der Garten wird auf diese Weise zum Symbol unserer Erde, für die der Mensch in den ihm gegebenen Grenzen verantwortlich ist. Die zunehmende Zerstörung der Natur gefährdet dadurch auch die Existenz des Gartens. «Im Blühen, Reifen, Welken, und Vergehen des Gartens erfährt der Mensch die *Mächtigkeit der Sinnfrage*, wird er gewiß, daß die Schönheit stets der Traurigkeit bleichere Schwester (Rilke) ist – bis sich der Garten vollendet.»⁶ Wird der Garten der Welt leichtfertig aufs Spiel gesetzt, raubt man den zukünftigen Generationen die Möglichkeit, die Sinnfrage in ihrer Mächtigkeit zu erfahren. Damit ist auch der Apell verbunden, dass der Mensch im Garten zu jener Demut zurückfindet, mit der er ursprünglich ausgestattet wurde, denn der Mensch erfährt erst dann anhaltende Freude, «wenn er in das Bild eines endgültigen Gartens Gottes eintreten kann».⁷

Die diesjährige Sommerausgabe der *Communio* beleuchtet das breite Thema «Garten» im Kontext von Glauben und Theologie in gewohnter Weise aus unterschiedlichen Perspektiven: Den Anfang macht *Thomas Ruster* mit einem Beitrag über die «katholische Lehre vom Urstand», indem er ein vergessenes Thema der Dogmatik aufgreift und kritisiert, dass die klassische Urstandslehre dem Garten als Ort der Vermittlung der Gnadengaben keine Bedeutung beimaß. Ausgehend von Funktion und Bedeutung des Gartens entwirft er eine lebensdienliche Anthropologie, die den heutigen Herausforderungen im Kontext des Urstands gerecht zu werden versucht. *Justina Metzdorf OSB* übernimmt den biblischen Zugang zum Thema und zeichnet die Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens in der Bibel nach. Sie unterstreicht damit die große Bedeutung des Gartens für den Glauben der frühen Christen. Der renommierte Profanhistoriker *Peter Hersche* steuert einen mentalitäts- und kulturhistorischen Beitrag über

das Verhältnis des Christentums zu den Gärten der Frühneuzeit bei. *Karl-Heinz Steinmetz* beschäftigt sich in seinem Artikel mit der Spiritualität des Gartens – ebenfalls im Kontext der frühen Neuzeit. Ein Gartenheft kommt nicht ohne einen Beitrag über die Klostergärten aus. Diese Aufgabe hat *Harald Schwillus* übernommen, der die «Nützlichkeit und Kontemplation» von Klostergärten untersucht. In einer Meditation entlang an Gedichten und philosophischen Beobachtungen entwickelt *Holger Zaborowski* eine Anthropologie des Gartens als «Ort der Menschlichkeit und Versöhnung». Abgeschlossen wird das Heft von *Michael Gassmann*, der sich in einer Glosse kritisch mit zeitgeistigen Tendenzen rund um das Thema «Garten» auseinandersetzt.

Andreas Bieringer

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. den Beitrag von Peter HERSCHE in diesem Heft.
- ² Vgl. Hermann KIRCHHOFF, *Urbilder des Glaubens. Labyrinth – Höhle – Haus – Garten*, München 1988, hier bes. 73–100.
- ³ Arnold STADLER, *Gipfel des Lebens*, in: *Eden – Auf der Suche nach dem Paradies*, Reisebeilage der Wochenzeitung «Die Zeit» (Nr. 11) März 2017, 40–43.
- ⁴ Für alle Angaben zum Lied «Geh aus, mein Herz, und suche Freud» vgl. Hansjakob BECKER – Ansgar FRANZ – Jürgen HENKYS u.a. (Hg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München 2001, 262–274.
- ⁵ Ebd., 264.
- ⁶ KIRCHHOFF, *Urbilder* (s. Anm. 2), 93.
- ⁷ Ebd., 95.

THOMAS RUSTER · DORTMUND

DIE KATHOLISCHE LEHRE VOM URSTAND

*Menschsein zwischen Verheißung und Verhängnis**

Eine talmudische Legende erzählt, wie Mose vom Himmel her in das Lehrhaus Akiwas versetzt wurde. «Er ging hin und setzte sich zum Schluss von acht Reihen hin», also hinter eine große Schülerschaft. «Er verstand aber nicht, was sie sagten. Da verlor er seine Fassung». Als sie zu einer bestimmten Sache kamen, fragten die Schüler Rabbi Akiwa, woher er seine Lehre habe, und der antwortete: «Es ist eine Lebensregel an Mose vom Sinai. Da beruhigte sich sein Sinn» (Menachot 29b).

Wäre Mose in eine Versammlung katholischer Theologen des 18. oder 19. Jahrhunderts versetzt worden, wäre es ihm sicher ebenso ergangen. Hätte er verstanden, wie sie dort über «seine» Schöpfungserzählung aus dem Ersten Buch Mose diskutieren, indem sie sich fragen, welche der Eigenschaften Adams und Evas im paradiesischen «Urstand» der menschlichen Natur zukommen und welche Gnadengaben Gottes sind, die die Fähigkeiten der menschlichen Natur übersteigen? Die Unterscheidung von Natur und Gnade und die Aufteilung des Menschen auf ihre beiden Seiten ist eine genuin katholische Lehrtradition, die vom biblischen Text nicht weniger weit entfernt ist als die Subtilitäten der rabbinischen Lehrtradition. Die talmudische Legende will aber sagen: Eine solche Entfernung und Weiterentwicklung ist legitim, sie ergibt sich eben, wenn spätere Generationen in ihrer angesammelten Gelehrsamkeit die alten Texte auf ihre neuen Fragen beziehen. Am Ende aber soll sich Mose beruhigen können, er soll die Weiterentwicklung als Ausfaltung «seiner» Worte verstehen können. Unsere Frage ist, ob er sich über die Lehre vom Urstand des Menschen auch würde beruhigen können.

Das Konzil von Trient hatte definiert, dass Adam – Eva wird übrigens nicht erwähnt – im Paradies von Gott in «Heiligkeit und Gerechtigkeit» eingesetzt worden ist und dass er die Gaben der Heiligkeit und Gerechtig-

THOMAS RUSTER, geb. 1955 in Köln, Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund.

keit durch die Übertretung wieder verloren hat (DH 1511). Das heißt aber: Der «postlapsarische» Mensch, der Mensch nach dem Sündenfall, ist nicht mehr, was er war und sein könnte. Er ist nicht so, wie Gott ihn geschaffen und vorgesehen hat! Darin liegt für mich der Grund, die Lehre von den Urstandsgaben heute wieder vorzunehmen. Sie enthält eine Vision vom Menschen, wie er sein könnte – wie er besser sein könnte als er tatsächlich ist. Sie ist eine prophetische Lehre, wenn sie auch in den nüchternen Formulierungen der Schuldogmatik daherkommt. Hier wird versucht, das Geheimnis von 1. Joh 3,2 zu lüften: «Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes. Doch ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden». Wir werden, so erklärt die Theologie von Natur und Gnade, die Gaben der Gerechtigkeit und der Heiligkeit wiedergewinnen, ja wir haben sie zum Teil¹ bereits wiedererhalten in der Erlösung durch Jesus Christus. Da müssen einem die Augen geöffnet werden für das, was wir bereits erhalten haben und nach Gottes Willen von Anfang an sein sollten, denn es versteht sich nicht von selbst. Von der Erlösung her fällt Licht auf den Anfang. Es kann aber nur das Licht der Offenbarung sein, denn der Mensch, der in einer sündigen Welt lebt, kann von sich aus nichts über seine wahre Bestimmung wissen. «Der gefallene Mensch als solcher vermag in keiner anderen Weise zur wahren und reinen Kenntnis seiner ursprünglichen Beschaffenheit zu gelangen als durch die Belehrungen der göttlichen Offenbarung; denn das ist ein Teil des Schicksals des von Gott entfernten Menschen, dass er sich entfremdet wird», erklärt Johann Adam Möhler in seiner *Symbolik* von 1832.² Vielleicht ist es kein Zufall, dass Möhler hier den Begriff der Entfremdung gebraucht, den Marx erst in seinen ökonomisch-politischen Manuskripten von 1844 erstmals benutzte, um die Lage des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft zu beschreiben. Im 19. Jahrhundert hatte die Lehre von der Urstandsgnade theologische Konjunktur, sie ist gleichsam die katholische Antwort auf die sich durchsetzende kapitalistisch-technisch-wissenschaftliche Kultur der Moderne. Bei Matthias Joseph Scheeben, der in seinem Jugendwerk *Natur und Gnade*, erschienen 1864, der Lehre von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen einen kraftvollen Auftritt beschert hat, ist der Bezug auf seine Zeit immer erkennbar: «[D]em theoretischen und praktischen Naturalismus und Rationalismus» sei «entgegentreten»; das Christentum könne man «in seiner Erhabenheit und seinem innern wahren Gehalte nicht nach Gebühr auffassen, wenn man nicht seinen wirklichen und spezifischen Unterschied von allem bloß Natürlichen und Vernünftigen, d.h. allem im Bereich der Natur und Vernunft liegenden, durchdringt».³ Diese Aufgabe stellt sich heute nicht weniger. Wie weit tragen die damals gegebenen Antworten? Ich werde zu zeigen versuchen, dass die Lehre von den Gnadengaben des Urstands auch und gerade heute eine große Verheißung enthält. Sie ist aber mit einer verhängnisvollen Hypothek belastet, mit einer,

wie ich meine, bibelfernen Auffassung vom Menschen, die man geradezu monströs nennen kann. Aber womöglich wird es gelingen, Mose zu beruhigen, wenn wir die Lehre in den Kontext zurückübersetzen, aus dem sie kommt: in den Garten.

1. «Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade»

Der von Scheeben geborgte Titel passt gut über diesen Abschnitt. Denn wenn vom Menschen im Urstand gesagt wird, dass er in Gerechtigkeit und Heiligkeit eingesetzt war, dann ist damit Herrliches über ihn gesagt: dass er Gott, sich selbst und seinen Mitgeschöpfen gerecht werden konnte. Nicht von einem abstrakten Prinzip der Gerechtigkeit ist die Rede, wenn die Theologen von der Urstandsgerechtigkeit (*iustitia originalis*) sprachen, sondern von der Gabe des Rechttuns (*donum rectitudinis*), die sich konkret darin äußert, anderen gerecht zu werden. «Gott hat den Menschen recht gemacht», dieser Satz des Predigers Kohelet (7,29b) wurde als Schriftbeleg herangezogen. Besser wäre wohl zu übersetzen: Gott hat den Menschen rechtschaffen gemacht. Weil er recht ist, kann er auch das Rechte machen; weil er gerecht ist, kann er auch anderen gerecht werden.⁴ Ein solcher Mensch lebt so, dass er anderen Wesen, ob Mensch oder Tier, nicht schadet, sondern im Gegenteil ihnen Gerechtigkeit widerfahren lässt nach ihrer Eigenart und ihren Bedürfnissen. So heißt denn die Gabe des Rechttuns auch *donum integritatis*, die Gabe der Integrität. Mensch und Gott, der Mensch und seine Mitgeschöpfe, die inneren Antriebe des Menschen selbst sind miteinander integriert, bilden ein stimmiges Ganzes, stehen nicht in Feindschaft zueinander. Und diese ursprüngliche Gerechtigkeit, das sei noch einmal betont, ist nach Meinung der Theologie nicht eine lebensferne Illusion, sie ist vielmehr der Zustand, in dem Gott den Menschen geschaffen hat und der durch die Erlösung wiedergewonnen ist.

Der Sachlogik dieser Art von Gerechtigkeit gemäß hat die Tradition die Gabe des Rechttuns in vier Gnadengaben entfaltet: die Gaben der paradiesischen Wissenschaft (*donum scientiae*), der mühelosen Beherrschung der Natur (*donum perfecti domini*), der leiblichen Unsterblichkeit (*donum immortalitatis*) und der Leidensfreiheit (*donum impassibilitatis*). Denn es liegt in der Natur der Sache, dass, um Gott, sich selbst und den Mitgeschöpfen gerecht zu werden, eine bestimmte Art des Wissens von ihnen nötig ist, die sie nicht zu Objekten der eigenen Weltsicht degradiert; dass daraus eine Art von Herrschaft über die Natur folgt, die sicher etwas anderes ist als Unterwerfung; dass unbedingt vermieden werden muss, die Mitgeschöpfe und auch Gott nur als Mittel der eigenen Daseinsicherung zu benutzen und dass nur so auch die Leiden vermieden werden können, die sich aus

der unangemessenen Beanspruchung der anderen sowie auch der Degradierung seiner selbst zur bloßen Überlebensmaschine ergeben. Zur *Gabe des Wissens* haben die Theologen einige interessante Beobachtungen am Text der Schöpfungserzählung gemacht. Als Gott den Menschen in den Garten setzte, damit er ihn bearbeite und behüte, da gab er ihm schon das Wissen mit, das dazu nötig ist. Adam besaß insbesondere eine «eingegossene Wissenschaft» von den Tieren, denn er wusste sie bei ihren Namen zu benennen. Er erkannte, dass keines der Tiere nach seiner Art war, also wusste er um den Unterschied von Mensch und Tier. Als die Frau erschaffen wurde, da freute sich der Mensch, was zweifellos auf tiefe Erkenntnis schließen lässt. Der Mann verlässt Vater und Mutter, um seiner Frau anzuhängen – er besaß somit, wie es J.B. Heinrich ausdrückt, «Erkenntniß der Ehe und der Entwicklung der ganzen Menschheit und der damit zusammenhängenden übernatürlichen Geheimnisse». Von Gott kannte Adam das Gebot, von allen Bäumen des Gartens essen zu dürfen, nur nicht vom Baum der Erkenntnis; er wusste also um den Reichtum der Gaben Gottes und darum, dass Gott dem Menschen heilsame Grenzen setzt. In dieser Weise hatten die Theologen noch viel zu sagen über die natürliche und übernatürliche Wissenschaft Adams, über seine Gotteserkenntnis, seine Erkenntnis der Engel und der Gestirne usw. Seltsam ist, dass der paradiesische Vegetarismus, wie er in Gen 1,30 ausgesprochen ist, nicht zu den Wissensbeständen Adams gerechnet wurde.

Ich möchte diese Ansätze der Tradition hier an nur einer Stelle vertiefen. Die Benennung der Tiere durch Adam (Gen 2,19f) ist sicherlich nicht, wie es aber der Großteil der älteren exegetischen Kommentare wollte, auf die Unterwerfung der Tiere unter den Menschen auszulegen. Eher ist es so, wie es Joseph Bernhart im Anschluss an den jüdischen Ausleger Benno Jacob darstellt: «Gott will sehen, was der Mensch dazu [nämlich dass auch Tiere sind] sagen, was er bei ihrem Anblick ausrufen werde.» Unser Benennen aber ist «auch vom Ding her bestimmt», hier also von den Tieren. Indem nun Adam erkennt, dass die Tiere nicht von seiner Art sind, dass sie keine dem Menschen ebenbürtige Hilfe sind, erkennt er, dass es auch andere Weltzugänge als die eigenen gibt. Darin wird, so Bernhart, «das Anthropomorphe unseres Weltbegriffs» durchbrochen.⁵ Es liegt darin eine Relativierung des eigenen Weltzugangs, ein Wissen um andere Perspektiven auf die Welt, und eben diese Art des Wissens ist paradiesisch. Das Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, erfährt von hier aus seine Erklärung. Wie weit wir heute in unserem Umgang mit den Tieren davon entfernt sind, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Aus der Gabe des Wissens folgt unmittelbar die *Gabe der vollkommenen Herrschaft*. Dass sie nicht gewaltsame Unterwerfung ist, versteht sich von selbst. Die Herrschaft des Menschen über die Natur erfolgte im Paradies

«ohne Mühsal und Beschwerde. Vor Nachstellungen der Tiere war er sicher», so F. Diekamp. Dem Frieden zwischen Mensch und Tier entsprach der Friede zwischen den Tieren. Ob im Paradies die Raubtiere auf das Fleischfressen verzichtet hätten, war eine unter Theologen viel diskutierte Frage. Thomas von Aquin verneint sie, hatte aber viele Argumente gegen sich.⁶ Biblisch ist jedenfalls gewiss, dass der Mensch den Tieren erst nach der Sünde und nach der göttlichen Erlaubnis zum Fleischverzehr zu «Furcht und Schrecken» wurde (Gen 9,2; Sir 17,4). Im Allgemeinen wenden die Theologen das von Augustinus eingeführte Schema der entsprechenden Strafe (*poena reciproca*) auf das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und seinen Mitgeschöpfen an. Sind die Menschen im Einklang mit Gott, dann auch mit den Tieren; lehnen sie sich gegen Gott auf, dann auch die Mitgeschöpfe gegen sie. Im Zusammenhang der Erörterung der Gabe der vollkommenen Herrschaft finden wir die tiefsten Äußerungen der Theologie zu Fragen der Ökologie. Kein Ausleger unterlässt es, auf Röm 8, das Seufzen der Kreatur und die Sehnsucht nach dem Offenbarwerden der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes zu verweisen. Von der Erlösung aus fällt ein Licht auf die Schöpfung. Durch die Sünde dann ging die leichte und richtige, keinem Zweifel und keinem Irrtum unterliegende paradiesische Erkenntnis verloren. Es ist festzuhalten, so J. B. Heinrich, dass «ihre [der Stammeltern] Sünde nicht aus dem Irrthum, sondern ihr Irrthum aus ihrer Sünde entsprang und bereits eine Folge und eine gerechte Strafe der Sünde war».

Was die *Gaben der Unsterblichkeit und der Leidensfreiheit* betrifft, so glaubten die Theologen einem wortwörtlichen Verständnis treu bleiben zu müssen. Die Stammeltern wären durch göttliche Gnade von dem natürlichen Schicksal des Menschen sterben zu müssen befreit gewesen und ebenso von allen Leiden, die sich aus der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Leibes ergeben. Eine solche gewissermaßen biologische Aussage bleibt allerdings unter dem vorgegebenen theologischen Niveau, muss doch das *donum immortalitatis* als Ausfaltung der ursprünglichen Gerechtigkeit erkennbar werden. Was trägt die Unsterblichkeit zur Gerechtigkeit bei? M. J. Scheeben nennt den Vorzug der Immortalität die «Befreiung von der Notwendigkeit zu sterben». Hier ist nicht an das unbegrenzte Weiterleben, sondern an die Freiheit von Zwang und Notwendigkeit gedacht. J. B. Heinrich erklärt: «Endlich konnte vermöge der Gabe der Unsterblichkeit die Furcht und der Schmerz des Todes und der Trennung sie nicht treffen». Ein Leben steht vor Augen, das sich nicht als «Sein zum Tode» (Heidegger) vollzieht und nicht dem Gesetz der Selbsterhaltung unterworfen ist. Die Theologen zitieren Weish 1, 13f: «Denn Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang der Lebenden. Zum Dasein hat er alles geschaffen und heilbringend sind die Geschöpfe der Welt.» Unsterblichkeit ist damit nicht als Tatsache, sondern als Einstellung zum Leben zu verstehen. Be-

freit vom Existential der Sorge (so wieder Heidegger) ist es am treffendsten ausgedrückt in Jesu Aufforderungen zur Sorglosigkeit (Mt 6). Wie die Vögel des Himmels im Augenblick zu leben, sich nicht um das Morgen zu sorgen, das eben kommt der Gerechtigkeit des Reiches Gottes zugute. Die Theologen weisen darauf hin, dass die Gabe der Immortalität dem Menschen, obwohl übernatürlich, doch nicht unnatürlich ist, dass sie seiner Natur entspricht. Denn der Mensch will leben – vielleicht nicht ewig, aber doch in unbeschwerter Gegenwart. Aus der Befreiung vom Zwang zur Selbsterhaltung, diesem angeblichen Grundgesetz der Evolution, erwächst dann zwanglos die gerechte Herrschaft über die Mitgeschöpfe. Sie brauchen nicht als Mittel des eigenen Überlebens gebraucht und missbraucht werden. Wenn Jesus in der Bergpredigt sagt: «Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr all das braucht», dann spricht er aus der paradiesischen Perspektive des neuen Adam heraus. In die Mitte des Gartens hatte Gott den Baum des Lebens gepflanzt, Todesfurcht brauchte es deswegen dort nicht zu geben.

Demensprechend ist auch die *Gabe der Leidensfreiheit* nicht einfach auf die Bewahrung vor den «Vorläufern des Todes, der Erkrankung, der Abnahme der Kräfte und dem Dahinwelken des Alters» zu deuten. J. B. Heinrich (1816–1891), der diesen Satz übrigens kurz vor seinem Tod schrieb, fasste es an anderer Stelle genauer: Der paradiesische Mensch war «gänzlich frei von der Qual des schuldbeladenen Gewissens, von der Beschämung und dem Schmerz der Reue, von der Unruhe und dem Kampf ungeordneter Leidenschaften und unbefriedigten Verlangens.» Welche Leiden kommen nicht aus dem unbefriedigten Verlangen! Ist es nicht so, dass der Mensch stets darunter leidet, das nicht zu haben, was er nicht bekommen kann, statt sich an dem zu freuen, was er hat? Die über Eva verhängte Strafe für die Sünde versteht sich von daher. «Nach deinem Manne hast du Verlangen, und er wird über dich herrschen» (Gen 3,17). Aus Verlangen entstehen Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnisse. Die Menschen im Garten Eden sollten davon frei sein, ebenso wie der Mensch der Sorglosigkeit nach der Bergpredigt. Die Leidensfreiheit folgt aus der rechten Erkenntnis und aus der Befreiung von der Todesfurcht, so wie die Leiden aus der Sünde folgen.

Bisher haben wir nur über die Gaben des Urstands als Konkretionen der Urstandsgerechtigkeit gesprochen und noch nicht über ursprüngliche Heiligkeit des Menschen. Zwischen beiden ist zu unterscheiden. Die erste meint die Vervollkommnung der menschlichen Natur, die letztere seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Sie ist strikt übernatürlich, denn es ist dem Menschen als Geschöpf nicht gegeben, mit seinem Schöpfer in Gemeinschaft zu leben. Durch die heiligmachende Gnade aber werden wir Kinder Gottes, gehören ganz zu ihm, gleichsam zu seiner Familie. Besonders Scheeben hat die Wirkungen der heiligmachenden Gnade begeistert zum Ausdruck gebracht: «Jetzt verstehen wir vollkommen, wie wir Kinder Got-

tes sind, im eigentlichen Sinne aus ihm gezeugt dadurch, daß er uns seine Natur mitteilt und uns seiner Natur ähnlich macht. Wie er Licht ist und der Vater des Lichts, so sind auch wir Licht, wie Licht vom Lichte. [...] Wie er heilig ist, so sind auch diejenigen heilig, die aus ihm geboren sind. [...] Ja, wie er Gott ist, werden auch wir Götter und göttlich genannt. [...] [N]icht nur werden wir frei von der knechtischen Unterwürfigkeit unter die Herrschaft Gottes; als Kinder teilen wir sogar auch seine Herrschaft über alle Dinge, und besitzen und genießen dieselben Güter und Freuden, die er als König aller Wesen besitzt und genießt.»⁷ Das ist mit Blick auf die in Christus erlangte Erlösung gesprochen, gilt aber ebenso für den ursprünglichen Stand der Heiligkeit. Scheeben scheut sich nicht, die Hoheitsprädikate des eingeborenen Gottessohnes («Licht vom Lichte») auf den Menschen im Stand der Heiligkeit zu übertragen. Der christliche Begriff der Heiligkeit ist letztlich christologisch gefüllt. Von Christus als dem neuen Adam, dem eigentlich Gott entsprechenden Mensch des Paradieses, erlangen Christen Teilhabe an der Heiligkeit Gottes – er, «der viele Söhne [und Töchter!] zur Herrlichkeit führen wollte» (Hebr 2,20). Auf die im Rahmen der Erörterung der Urstandsgraden noch nicht ganz geklärte Frage nach der Impassibilität fällt von daher ein neues Licht, fährt doch der zitierte Vers aus dem Hebräerbrief fort: «Denn es war angemessen, dass Gott [...] den Urheber ihres Heils durch Leiden vollendete.» Mit diesem Hinweis auf die Angemessenheit müssen wir es an dieser Stelle bewenden lassen.

2. Nicht Gaben, sondern Berufungen

Meine Art der Interpretation dieser alten Lehre könnte schon deutlich machen, wie mit den traditionellen Aussagen hermeneutisch umgegangen werden kann. An die statische, auf ontologische Sachaussagen ausgerichtete Denkweise der Neuscholastik brauchen wir uns nicht gebunden zu fühlen. Damals konnte ja der Eindruck entstehen, Gott habe den Menschen bestimmte Gnaden-(Geschenk-)Pakete überreicht, die er ihnen nach dem Sündenfall wieder weggenommen hat. Aber so muss man es nicht sehen. Rekonstruiert man die Urstandslehre im Rahmen einer Anthropologie bzw. einer Theologie der Berufung, dann fängt sie auch heute wieder an zu sprechen. Dass der Mensch diese Art von Wissenschaft, Gemeinschaft mit seinen Mitgeschöpfen, Sorglosigkeit und Leidensfreiheit haben kann, ist als eine Berufung zu verstehen, die im Glauben an Gott wahrgenommen wird. Gott handelt durch Erwählung und Berufung und wirkt so in der Welt, davon erzählt die ganze Bibel. Berufungen haben es an sich, dass sie die Fähigkeiten erst erwecken, die sie voraussetzen.⁸ Ohne Berufung bleiben Fähigkeiten unentdeckt und wirkungslos. Es ist also nicht so, als ob die Leh-

re vom Urstand einfach ein bestimmtes, eben christliches Bild vom Menschen zeichnen würde, sondern diese «Gnaden» werden erst wirksam, wenn sie als Berufung wahrgenommen und angenommen werden. Darin liegt ihre Wahrheit. Sünde ist demgegenüber die Verweigerung gegenüber der Berufung, das Zurückbleiben hinter den damit erschlossenen Möglichkeiten. Wie viele Menschen sind doch in diesem Sinne heute Sünder! Wieviel besser wäre die Welt, wenn sich mehr Menschen von der Berufung Gottes zur Auslebung ihrer Potenziale anregen ließen! In Jesus Christus haben wir einen Menschen, der ganz in der Kraft der göttlichen Berufung lebt und der tatsächlich alle Urstandsgnaden verwirklicht hat, der sie damit zugleich als Berufungen bestätigt und allen Menschen zuspricht. Es handelt sich also um Glaubenswahrheiten, nicht im Sinne eines aus der Offenbarung stammenden Sonderwissens, wie es die Alten meinten, sondern im Sinne einer göttlich-menschlichen Interaktion, an der wir durch Jesus Christus teilhaben können.

3. Eine monströse Anthropologie

Es sollte aber nicht verschwiegen werden, dass die Urstandslehre mit einer schlimmen Hypothek belastet ist, über die wir uns klarwerden müssen, wenn wir diese Lehre heute aktualisieren wollen. Ihr systematischer Rahmen ist nämlich der Gegensatz von Leib und Geist im Menschen. Die Gnaden, die Gott gibt, zielen jeweils darauf ab, die Behinderung, die der Geist durch den Leib erfährt, abzustellen. Besonders extrem ist diese Gegensätzlichkeit von Leib und Geist bei Scheeben ausgedrückt.⁹ Nach ihm ist der Mensch aus Geist und Animalität zusammengesetzt. Nach der animalischen Seite hin ist er den «Gesetzen des Bestandes und der Entwicklung unterworfen», zu denen auch die «Notwendigkeit der Abnahme und Auflösung seines Lebens» gehört. Diese Schwäche des Fleisches (*infirmitas carnis*) steht im unaufhebbaren Kontrast zur «Impassibilität und Inkorrupibilität des Geistes». Besonders beklagt Scheeben, dass der Mensch der sinnlichen «Affizierbarkeit oder Erregbarkeit» unterworfen ist und dass er das Begehungsvermögen nicht durch Geist und Willen beherrschen kann. Das Animalische ist gleichsam etwas Lebendiges in mir, das ich nicht durch meine Vernunft regulieren kann; und so kommt es leider zu «regellosen und ungeordneten Begehungen», natürlich am stärksten durch den «Zeugungs- und Geschlechtstrieb, welcher heftiger als alle anderen auftritt und sich nicht bloß der Zügelung durch die Vernunft, sondern auch der freien Verfügung der Seele entzieht». Anders als beim Tier, für das jene sinnliche Affizierbarkeit *secundum naturam* ist, ist sie beim Menschen *contra naturam*, nämlich gegen seine Geistnatur, die durch das Animalisch-Sinnliche stets wieder neu

gedemütigt wird. Wie hat Gott ein solches Monstrum, das mit sich selbst in einem konstitutionellen Widerspruch steht, schaffen können? Ist er nicht Schuld an dem beständigen Unglück, dessen Erfahrung sich in diesen Zeilen des großen Theologen niederschlägt? Nach Scheeben ist Gott nicht zur Verantwortung zu ziehen, denn er musste, um Lebendiges zu schaffen, das Material des Lebens in der Form, in der es nun einmal besteht, benutzen; er ist wie ein Künstler, der ein Kunstwerk aus Eisen schafft und dem man nicht vorwerfen kann, dass es anfängt zu rosten. Die Unangemessenheit und Schiefheit dieses Bildes zeigt, dass sich die Theologie mit dieser Anthropologie in eine Sackgasse manövriert hatte. An dieser Stelle will ich nicht darüber handeln, welch verhängnisvolle Unterscheidung zwischen Mensch und Tier mit diesem Ansatz geschaffen wurde; die ganze Tradition christlicher Tierversessenheit ist darin beschlossen. Nicht weniger gravierend ist aber die Verdunkelung des Gottesbildes – eines Gottes, der die Menschen zu permanentem Unglück verurteilt und dafür noch nicht einmal verantwortlich ist. Da hilft es auch nichts, wenn Scheeben am Ende versichert: «Die natürliche Unvollkommenheit bietet dem Schöpfer eine Gelegenheit, sich in ihr auf eine ganz besondere Weise zu verherrlichen» – was wären das für Eltern, die ihr Kind künstlich krank machen, um sich dann rührend um es zu kümmern? Jedenfalls ist die gesamte Urstandslehre, so schön sie auch ist, durch diesen systematischen Rahmen entwertet. Die Gnadengaben des Paradieses sind nichts anderes als nachträgliche und bloß vorübergehende Reparaturmaßnahmen an einem missratenen Produkt. Tatsächlich heißt ja auch die erlöste Natur in der neuscholastischen Fachsprache *natura reparata*, das spricht für sich.

4. Der Urstand und der Garten

Welche Einflüsse mögen zu diesem desaströsen Bild vom Menschen geführt haben? Platonische Reste, vermittelt und auch noch mit manichäischen Einflüssen versetzt durch Augustin? Eine falsch verstandene Askese? Die bürgerliche Reinheits- und Selbstdisziplinierungsideologie der Neuzeit? Oder die Lebenserfahrung der durchweg zölibatär lebenden Verfasser? Mose würde jedenfalls seine Fassung verlieren, würde seinen Text nicht mehr wiedererkennen. Da steht zu lesen, dass Gott einen Garten pflanzte und den Menschen dort hinein setzte. Soviel die neuscholastischen Autoren auch über den Menschen im Urstand zu sagen wussten, dem Umstand, dass alle jene Gnadengaben ihren Ort und ihren Kontext in einem Garten haben, haben sie keine Aufmerksamkeit zugewandt. Dabei, so meine Vermutung, erklären sich die Eigenheiten der Gnadengaben ganz unmittelbar aus der Erfahrung des Gartens. Wer einen Garten hegt und pflügt, hat diese

Gaben oder weiß zumindest um das, was sie besagen. Der erste Satz einer Lehre vom Garten lautet: «Garten ist Sinnlichkeit»¹⁰; damit ist schon der verdorbenen Anthropologie unserer Theologen widersprochen. Das *donum scientiae* stellt sich im Umgang mit den Pflanzen ein, ohne deren acht-same, nicht beurteilende Beobachtung nichts im Garten gelingen kann.¹¹ Das «Anthropomorphische unseres Weltbegriffs» (J. Bernhart) ist im Garten immer schon aufgebrochen, sonst kann dort nichts blühen. Daraus folgt schon das *donum perfecti dominii*. Der Garten ist nicht wilde Natur, er ist Schöpfung des Menschen, in der er «im Einklang mit der Natur, aber auch im Widerstreit gegen die Natur» (G. Pape) seine Vorstellungen durchsetzt. Das ist Herrschaft, aber nicht Überwältigung. Im Garten sind wir «umgeben von Kräften, die stärker sind als wir, die keinesfalls immer das tun, was wir wollen. Bestenfalls kooperieren wir erfolgreich. Sieger sind wir eigentlich nie» (G. Pape). Das *donum immortalitatis* ist gleichsam Grundausrüstung der Gärtnerin und des Gärtners. Immer muss etwas getan werden. Stets kann man neu anfangen. So schwindet die Furcht vor dem Vergehen. Zugleich ist der Garten ein geschützter Raum, ein Schutzraum zwischen Haus und Welt, wo man sich der Sorglosigkeit hingeben kann. Leidensfreiheit ist im Garten nicht alleweil gegeben, aber das Leiden führt nicht zum Unglück. Es braucht Geduld, Geduld und nochmals Geduld. Mit dem Nicht-tun ist oft alles getan. Der Garten lehrt uns das Loslassen (J. Eckart), er befreit von «der Unruhe und dem Kampf ungeordneter Leidenschaften und unbefriedigten Verlangens» (J. B. Heinrich). Das sind nun freilich nur Andeutungen, sie reichen allerdings aus, um Mose zu beruhigen. Am Ende wird man die Berufung, die vom Garten Eden ausgeht, so formulieren können: Du bist fähig, deine Welt wie einen Garten zu behandeln. Oder das Gleiche in den Worten unseres Neuscholastikers: «Da aber das Wort Gottes erklärt, daß der Mensch über alle lebenden Wesen herrschen und daß das Menschengeschlecht sich mehren und die ganze Erde erfüllen und sich unterwerfen soll, so ist offenbar auch die Aufgabe des Bebauens und Bewahrens nicht auf die Stammeltern und ihren ersten Aufenthalt beschränkt, sondern bezieht sich auf das ganze Menschengeschlecht und auf die ganze Erde, welche, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre, mehr und mehr zum Paradiese werden sollte. Wie dies geschehen wäre, ist uns des Näheren nicht geoffenbart; wohl aber können wir im Allgemeinen mit voller Gewißheit sagen, daß es in der übernatürlichen Kraft Gottes durch die Thätigkeit des Menschen geschehen wäre. Die ursprüngliche Pflanzung des Paradieses war ausschließlich Gottes Werk, die Erhaltung und Ausbreitung des Paradieses aber wollte Gott durch den Menschen bewirken.»¹²

ANMERKUNGEN

* Für Lisa-Marie und Stefan Kaiser zu ihrer Hochzeit am 10. Juni 2017.

¹ Christus hat uns die Heiligkeit wiedergebracht, die Gerechtigkeit ist für die Vollendung vorbehalten, so wird gelehrt.

² Johann Adam MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hg. von J. M. RAICH, Malsfeld 2011/12, 22.

³ Mathias Joseph SCHEEBEN, *Natur und Gnade*, hg. von M. GRABMANN, München 1922, 29 u. 45f.

⁴ Vgl. dazu Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1, Ostfildern 2008, 60. Die folgende Darstellung orientiert sich an Johann Baptist HEINRICH, *Dogmatische Theologie*, Bd. 6, Mainz 1887, 488–619; Mathias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Schöpfungslehre und Sündenlehre* (Ges. Schriften Bd. V), Freiburg – Basel – Wien 1961, 479–494; Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Münster 1921, 111–120. Zitate aus diesen Texten werden nur mit Nennung des Autors im Text nachgewiesen.

⁵ Joseph BERNHART, *Die unbeweihte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, Weißenhorn 1987, 25 u. 23. Vgl. dazu den tierethischen Ansatz von Johann Evangelist HAFNER, *Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens*, Würzburg 1996, 356–366.

⁶ THOMAS VON AQUIN, *S. Th.* I, 96, 1, ad 2.

⁷ SCHEEBEN, *Natur und Gnade* (s. Anm. 3), 180f.

⁸ Dazu sehr erhellend: Jean-Paul RUSSEIL, *Schritte der örtlichen Gemeinden im Glauben*, in: Reinhard FEITER – Hadwig MÜLLER (Hg.), *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof. Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers*, Ostfildern 2009, 69–101.

⁹ Zum Folgenden SCHEEBEN, *Dogmatik* (s. Anm. 4), 238–261.

¹⁰ Gabriella PAPE, *Meine Philosophie lebendiger Gärten*, München 2010, 8. Weitere Zitate aus diesem Buch aus den Seiten 8–36 und 218–243.

¹¹ Vgl. Joachim ECKERT, *Der Garten lehrt uns – Achtsamkeit*, in: Joachim SCHMIEDL (Hg.), *Dann legte Gott einen Garten an. Theologische Anmerkungen zu einem Ursymbol der Menschheit*, Vallendar 2011, 110–127. Auf die weiteren Beiträge dieses vielseitigen Bandes möchte ich empfehlend verweisen.

¹² HEINRICH, *Dogmatische Theologie* (s. Anm. 4), 598.

ABSTRACT

The Doctrine of Original Righteousness an the Garden Setting. The traditional doctrine of the original gifts in paradise is of utopian character. Liberated from its neoscholastic setting and seen in the context of a theology of vocation it expresses a promise of what is possible for humans to become according to the will of God: behavior in justice and a corresponding science with regard to the co-creatures, a peaceful way of rule, liberation from the fear of death and from insatiable desire are possible for humans who trust in God's word. The deteriorated anthropology on which the doctrine is based can be dissolved if one refers these gifts to the context of the garden. The world should be treated as a garden, this is the relevance of this doctrine.

Keywords: iustitia originalis – vocation – dualism of body and soul – the world as a garden

JUSTINA METZDORF · MARIENDONK/GREFRATH

«IM PARADIES DER ABSTURZ –
IM GARTEN DIE RETTUNG»

Gedanken der Kirchenväter zum Motiv des Gartens in der Bibel

1. Das Motiv des Gartens in der Heiligen Schrift

Es ist eine Eigenart der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, dass sie für den Garten Eden das besondere Wort *paradeisos* anstelle des sonst üblichen *kepos* verwendet. Durch diese spezielle Wortwahl der Septuaginta bekommt jener Garten, in dem die Geschichte zwischen Gott und den Menschen beginnt, gegenüber allen anderen Gärten eine eigene Qualität: Als «Paradies» bezeichnet die griechische Bibel den Garten, in dem die Welt noch in Ordnung ist. Das Paradies, der Garten Eden, ist der «Garten Gottes» (Ez 28, 13); er steht in der Heiligen Schrift als Symbol für die Schöpfung vor dem Sündenfall. An zahlreichen Stellen des Alten Testaments begegnet der «Garten» als Chiffre für den heilvollen, geordneten Lebensraum, den Gott schenkt und in dem er als Gärtner selbst wirkt. In diesen Bildzusammenhang gehört als Gegensatz zum Garten Gottes der verwüstete, öde, vertrocknete und unfruchtbare Garten, die «Wüste», die im Alten Testament als Symbol des Chaos, des Unheils, der Zerstörung, der Lebensfeindlichkeit und der Gottferne erscheint. Gottes Heilsverheißungen dagegen bedienen sich häufig der Bilder und Symbole aus der Welt des Gartens. Bei den Propheten Amos (Am 9, 13f) und Jeremia (Jer 29, 5; 31, 12) steht der wasserreiche und fruchtbare Garten als Bild für die Erneuerung Israels und das neu entstehende Heil. Die Dynamik der alttestamentlichen Gartensymbolik zielt auf die Wiederherstellung des paradiesischen Gartens. Insofern hat der Garten in der Bibel als Bild für das verheißene Heil auch eine zutiefst eschatologische Dimension.

JUSTINA METZDORF OSB, geb. 1973, Dr. theol., ist Benediktinerin der Abtei Mariendonk/Grefrath und zur Zeit Lehrbeauftragte für Neues Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin.

2. Zur exegetischen Methode der Kirchenväter

Die Kirchenväter, die sich mit dem Motiv des Gartens befassen, ziehen diese alttestamentliche Linie bis ins Neue Testament aus. Dort spielen vor allem zwei Gärten eine wichtige Rolle: der Garten Getsemani (Mk 14,32–52parr) und der Garten, der «da war, wo man Jesus gekreuzigt hatte» (Joh 19,41), und der zugleich auch der Ort der ersten Begegnung mit dem Auferstandenen ist (vgl. Joh 20,11–18). Die Väter sehen in diesen Gärten die Orte, an denen die Geschichte zwischen Gott und den Menschen ihre entscheidende Wendung nimmt und an denen sich die alttestamentlichen Heilsverheißungen erfüllen. Beide Gärten werden von den Kirchenvätern auf den Garten Eden bezogen und heilsgeschichtlich-typologisch gedeutet. Dabei sehen die Väter die beiden Gärten in einem sehr engen Verhältnis: In Getsemani trifft Jesus die freie Entscheidung, sein Leben für das Heil der Welt hinzugeben, der Garten an seiner Hinrichtungsstätte symbolisiert die Besiegelung dieser Entscheidung.

Zu den methodischen Prinzipien, die den Zugang der Kirchenväter zur Heiligen Schrift maßgeblich prägen, gehört der Grundsatz, die «Bibel aus der Bibel verstehen» zu wollen. Es geht dabei um die Vorstellung, dass sich die Texte der Heiligen Schrift gegenseitig erhellen und somit eine Schriftstelle zum Verstehen einer anderen beitragen kann. Im Blick auf die Frage nach der Bedeutung des Motivs vom Garten im Neuen Testament spielt in den Auslegungen der Kirchenväter das Hohelied mit seiner Gartenmetaphorik eine Schlüsselrolle, vor allem die Verse Hld 4,12–16 und Hld 5,1.

Aus dem Beziehungsgeflecht, das die Kirchenväter zwischen dem Garten Eden, dem Garten aus dem Hohenlied und den Gärten im Evangelium sehen, möchte ich einige markante Aspekte herausgreifen und vorstellen.

3. Aus der Wüste ins Paradies

In seinem Kommentar zum Gleichnis vom Senfkorn betrachtet Ambrosius von Mailand (340–397) die Topographie des öffentlichen Wirkens Jesu und entdeckt dabei eine tiefe symbolische Bedeutung der «Landschaften», die auf dem Weg liegen, den Jesus mit seinen Jüngern geht. Dieser Weg beginnt in einer Wüste, dem biblischen Symbol der Gottesferne, und endet in einem Garten, dem Symbol der Gottesnähe. Dem Bericht des Johannes-evangeliums zufolge beruft Jesus seine ersten Jünger am Rand der Wüste (vgl. Joh 1,35–37). Die Wüste wird zum Ausgangspunkt des gemeinsamen Weges, auf dem Jesus seine Jünger «lehrt, unterweist, schult, mit geistlichem Öl salbt». ¹ Auf der nächsten Wegstrecke, während Jesus seine Botschaft vom Reich Gottes verkündet, führt er seine Jünger durch Äcker und Felder. Dort

vertieft er das geistliche Verstehen und die Gotteserkenntnis seiner Jünger. Ereignisse wie das Abreißen der Ähren am Sabbat (vgl. Mk 2,23–28), das den Gegnern Jesu ein großes Ärgernis ist, aber auch die Gleichnisse vom Sämann, der Saat, dem Senfkorn (vgl. Mk 4), der Arbeiter im Weinberg (vgl. Mt 20,1–16) und viele andere, fallen in diese Phase des öffentlichen Wirkens Jesu. Er verwendet das vom Menschen kultivierte und bewirtschaftete Land als Bildspender für seine Botschaft vom Reich Gottes.

Für Ambrosius ist nun die Beobachtung wichtig, dass «ein Garten etwas Vorzüglicheres ist als ein bebautes Feld, wie der Prophet im Hohenlied bezeugt».² Darum steht der Garten auch am Ende des gemeinsamen Weges Jesu mit seinen Jüngern. Nach dem Letzten Abendmahl führt Jesus die Jünger in den Garten Getsemani (vgl. Mk 14,32). In diesem Garten vollendet Jesus die «Rückführung des Menschen ins Paradies»³, indem er die Ursünde Adams, der Gott im Garten Eden den Gehorsam verweigerte, rückgängig macht und den Gehorsam gegenüber Gott vollkommen verwirklicht: «Dein Wille geschehe» (vgl. Mk 14,36parr). Ambrosius deutet somit den Weg des irdischen Jesus von der Wüste in den Garten als ein Gleichnis des Geheimnisses der Menschwerdung Gottes. Der Mensch, so Ambrosius, «verdankt seine Rückberufung ins Paradies der Kraft des Herrn».⁴ Der Sohn Gottes wird Mensch, um als Mensch vom Ort der Gottesferne, der Wüste, umzukehren und für die Menschheit den Weg zurück in Gottes Nähe zu bahnen. Um diesen Weg finden und beschreiten zu können, muss der Mensch «den Schritten Christi folgen»⁵, aus eigenem Vermögen ist er dazu nicht im Stande. Ambrosius verbindet in dieser Auslegung des Weges Jesu «aus der Wüste in den Garten» drei Dimensionen des Heilsgeschehens miteinander: Der Weg Jesu steht erstens als Chiffre für die Menschwerdung Gottes, die durch Jesu Entscheidung im Garten Getsemani zur Erlösung der Welt führt. In dieses Geschehen einbezogen ist zweitens der geistliche Weg der Jünger zur Erkenntnis Gottes, auf dem Jesus sie mit Hilfe seiner Gleichnisse aus der Welt des Gartens leitet. Schließlich findet Ambrosius im realen Weg Jesu mit seinen Jüngern von der Wüste nach Getsemani auch das ganz konkrete, alltägliche Leben des Menschen in der Nachfolge Jesu vorgezeichnet. Das Heil, die Erlösung findet der Mensch nur durch die Weggemeinschaft mit Christus.

Der Garten Getsemani ist in den Augen des Bischofs von Mailand ein Symbol für das Paradies, weil er sich als der Ort der richtigen Entscheidung und der wirklichen Freiheit des Menschen erweist. Bereits Irenäus von Lyon (um 180) versteht den freien Willen des Menschen als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit: «Gott machte die Menschen sich ähnlich durch ihre Entscheidungsfähigkeit.»⁶ So wie Adam im ersten Paradies die falsche Entscheidung getroffen hat, ringt sich Jesus in diesem Garten zur richtigen, ganz in Freiheit getroffenen Entscheidung durch, er verwirklicht das

Menschsein als «Abbild Gottes» und macht so Getsemani zum Symbol des neuen Paradieses.

4. *Der Garten der Kreuzigung und das Paradies*

Im Passionsbericht des Johannesevangeliums wird der Ort der Kreuzigung folgendermaßen beschrieben: «An dem Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde, war ein Garten.» (Joh 19,41) Auf diese Stelle bezieht sich Bischof Cyrill von Jerusalem in seinen Taufkatechesen und entdeckt zwischen dem Garten am Ort der Kreuzigung und dem Garten Eden eine typologische Beziehung. Mit dieser Verbindung beider Gärten erschließt Cyrill den Katechumenen den Sinn der Heilsgeschichte: «Ich staune wirklich, wie wahr die Wahrheit dieser Bilder ist: Im Paradies der Absturz, im Garten die Rettung! Vom Holz die Sünde, die Sünde bis zum Holz! Am Nachmittag, da der Herr im Garten umherging, versteckten sich die Stammeltern vor ihm, und am Nachmittag wird der Räuber vom Herrn ins Paradies mitgenommen.»⁷ Cyrill schlägt nun auch noch einen Bogen zum Hohenlied. In Hld 5,1 spricht der Bräutigam: «Ich kam in meinen Garten [...] Ich pflückte dort meine Myrrhe.» Der Bischof sieht in diesem Wort eine Vorwegnahme der Ereignisse auf Golgatha: Nach Joh 19,39 bringt Nikodemus für die Bestattung des Leichnams Jesu mit Myrrhe hergestellten Balsam. Das Hohelied besingt den Garten, in dem Jesus stirbt und aufersteht.

Der syrische Theologe Cyrillonas verfasste gegen Ende des vierten Jahrhunderts einige homiletische Gedichte; darunter sind zwei Pascha-Homilien überliefert, in denen Cyrillonas den Gedanken von der Aufhebung des Todesschicksals, das im Garten Eden besiegelt wurde, durch den Kreuzestod Jesu, der sich nach Joh 19,41 ebenfalls in einem Garten ereignete, ähnlich wie Cyrill von Jerusalem als antithetisches Geschehen ausdrückt. In der zweiten Pascha-Homilie lässt er Jesus sprechen: «Freut euch, meine Jünger, [...] denn die Handschrift wird ausgetilgt; sie, die im Paradies geschrieben wurde, wird am Kreuz zerrissen (vgl. Kol 2,14). [...] Paradies und Garten, beide erwarten mich, dass ich den Adam in sie einführe und ihn dort zum Herrscher einsetze.»⁸ Durch den Kreuzestod Jesu Christi wird dem Menschen wieder seine königliche Herrscherwürde zurückgegeben, die Gott ihm bei seiner Erschaffung über das Land und die Tiere verliehen hatte (vgl. Gen 2,15.19f) und die er durch seinen Ungehorsam gegen Gott eingebüßt hatte.

Der biblische Ausgangspunkt für diese Deutungen, die Cyrill und Cyrillonas vorlegen, liegt in der Adam-Christus-Typologie, die Paulus im Römerbrief (Röm 5,14) und im ersten Korintherbrief (1 Kor 15,45) entwirft: Christus ist der neue Adam, der vollendet, was im alten Adam begonnen

wurde, und der wiederherstellt, was der alte Adam zerstört hatte. Wenn die Kirchenväter den Garten Eden und den Garten Getsemani beziehungsweise den johanneischen Garten der Kreuzigung in eine heilsgeschichtliche Beziehung setzen, gehören diese Deutungen in den sehr viel größeren Rahmen der patristischen Entfaltung dieser paulinischen Adam-Christus-Typologie. Deren Grundgedanken lässt sich mit dem Schlagwort «Rückführung an den Ursprung» (*anakephalaiosis* bzw. *recapitulatio*) zusammenfassen. Tertullian (3. Jh.) etwa formuliert diesen Gedanken in einem Zusammenhang, in dem er über die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Schriftgelehrten über das richtige Verständnis der Thora nachdenkt: «Und so findet in Christus alles seine Zurückbeziehung auf den Anfang. [...] Zuletzt wird dann der ganze Mensch in das Paradies zurückgerufen, wo er am Anfang war.»⁹ Die beiden Gärten aus den Passionsberichten werden in den Auslegungen der Kirchenväter als Symbole dieses «Anfangs» interpretiert.

5. Getsemani «in uns»

Im Kontext seiner heilsgeschichtlich-typologischen Auslegung des Weges Jesu von der Wüste in den Garten Getsemani geht Ambrosius von Mailand noch einen Schritt weiter. Er beschreibt den Garten Getsemani, in dem Jesus das Heil für die Menschheit wirkte, mit Hilfe des Hohenlieds 4,12f als «Paradies» und deutet den Text dann folgendermaßen: «Mit ‚Paradies‘ ist die jungfräulich reine und makellose Seele gemeint, die durch keine Strafdrohungen, durch keine Lockungen der Weltlust, durch keine Anhänglichkeit ans Leben im Glauben sich beirren lässt.»¹⁰ Der äußere Ort, an dem Jesus um Einklang mit dem Willen Gottes ringt und ihn findet, wird bei Ambrosius zum Symbol für die menschliche Seele, die er als einen solchen «Garten» vorstellt. Der Mensch in seiner Existenz vor Gottes Angesicht trägt Getsemani in sich und wird selbst zum Ort, an dem der Wille Gottes geschieht. Mit dem reichen Bildmaterial, das das Hohelied bereitstellt, führt Ambrosius den Gedanken von der Seele als Garten weiter aus. Das besondere Merkmal dieses Gartens sieht Ambrosius darin, dass Christus als Blume in ihm blüht und ihm Schönheit und Anmut verleiht.¹¹ Auch die Fruchtbarkeit des Gartens hängt an der Gegenwart Christi in ihm. Durch Christus wird der Garten zum «Fruchtgarten verschiedener Tugenden».¹² Ambrosius fordert darum den Glaubenden auf: «Säe Christus in deinen Garten!»¹³ Zugleich weiß Ambrosius aber auch, dass Christus der Gärtner dieses Gartens sein muss, damit er schön und fruchtbar wird. Ist dieser Garten «von Gottes Wort gepflanzt und mit geistiger Hege- und Pflegearbeit bebaut»¹⁴, dann kann Christus mit den Worten des Hohenlieds sprechen: «Ich bin in meinen Garten gegangen, ich erntete meine Myrrhe (Hld 5,1).»¹⁵ Das Wort Gottes

als Gärtner bewirkt, dass aus dem Garten der Entscheidung für Gott und seinen Willen, das heißt aus Getsemani, das neue Paradies wird. Ambrosius verwendet also die Gartenbilder des Hohenlieds, um die Verwandlung des glaubenden Menschen zur «neuen Schöpfung» (2 Kor 5,17) durch seine innige Verbindung mit Christus zu beschreiben.

6. Die Kirche als Garten

Im Hohenlied 4,12–15 wird die «Schwester Braut» als ein «verschlossener Garten» besungen. Im Alten wie im Neuen Testament steht die «Braut» als Bild für das Volk Gottes (Vgl. Hos 2,21f; 2 Kor 11,2). In den Auslegungen der Kirchenväter verbinden sich die beiden Bilder «Braut» und «Garten» zu einer Deutung auf die Kirche als den Garten Gottes, als Paradies.

Im Rahmen seiner Auslegung über das Gleichnis vom Senfkorn (Lk 13,18f) deutet Petrus Chrysologus (5. Jh.) die Kirche als Garten Gottes: «Christus nimmt das Senfkorn, das heißt das Reich Gottes, und wirft es in die Kirche, seine Braut. Dieser Garten wird erwähnt im Hohenlied (vgl. Hld 5,1) [...] Die Kirche ist der Garten, der ausgebreitet ist über die ganze Erde durch die Kultur des Evangeliums, der verschlossen ist durch die Zaunpfähle der guten Lebensführung, der gereinigt ist von allem schlechten Unkraut durch die Arbeit der Apostel, der geschmückt ist mit den Früchten der Glaubenden, mit den Lilien der Jungfrauen, mit den Rosen der Martyrer, mit dem satten Grün der Bekenner, der duftet von den Blumen der Ewigkeit. Dieses Senfkorn also hat Christus in seinen Garten geworfen, und zwar durch die Verheißung seiner Herrschaft.»¹⁶ Wenn Chrysologus auf diese Weise von der Kirche als einem Garten spricht, in dem die Verheißung des Reiches Gottes «kultiviert» wird und gedeiht, dann gehört zu diesem Garten auch die ganze Geschichte Gottes mit seinem Volk von Anfang an. Chrysologus schreibt, das «Senfkorn», also das Reich Gottes, sei «tief eingelegt» in den Patriarchen und «aufgekeimt» in den Propheten.¹⁷ Sie gehören zum Garten, der die Kirche ist, unbedingt dazu. Die Kirche zeichnet sich demnach aus als ein «Garten mit Geschichte»: Zeugen seiner Vergangenheit sind die Patriarchen, Propheten und Apostel, die keineswegs «verwelkt» sind, sondern als Wurzel und Keim jeder Pflanze in diesem Garten gegenwärtig sind. Die Gegenwart des Gartens ist geprägt vom Glaubens- und Lebenszeugnis der Christen, die dem Garten seine leuchtenden Farben geben. Die Zukunft des Gartens liegt darin, dass er Träger der Verheißung des neuen Paradieses ist. Chrysologus zeichnet das Bild von der Kirche als Garten so, dass in diesem Bild auch das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes Konturen gewinnt: Beide sind nicht ganz identisch, aber sie gehören wesentlich zusammen.

Außer bei Chrysologus findet sich auch bei Ambrosius die Vorstellung, dass die Kirche als Garten durch die Verkündigung des Evangeliums «kultiviert» wird. Im Hohenlied 4,16 fordert die Braut ihren Bräutigam auf: «Mein Geliebter komme in seinen Garten!» Ambrosius bezieht dieses Wort auf die Gegenwart Christi in der Kirche durch die Verkündigung des Evangeliums. Dem Ruf der Braut nach dem Bräutigam entspricht die Lebendigkeit des Wortes Gottes in der Kirche: Dadurch kommt Christus in seinen Garten. Die Pflanzen des Gartens, das heißt alle Getauften, werden «von der Fülle des Evangeliums neu befruchtet», schreibt Ambrosius in seinem katechetischen Werk *Über die Mysterien*.¹⁸ Wenn das Wort Gottes die Existenz der Glaubenden formt, durchdringt und mit Leben füllt, dann geschieht in der Kirche das, was nach Hld 5,1 der Bräutigam in seinem Garten tut: «Er isst seinen Honig und trinkt seine Milch.» Ambrosius kommentiert das: Dann ist Christus «wirklich in uns».¹⁹

An den Versen aus dem Hohenlied – «Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell» (Hld 4,12ff) –, die die Kirchenväter sehr häufig zitieren, wenn sie über die Kirche nachdenken, fällt auf, dass der Garten als Metapher für eine Person gebraucht wird und nicht wie sonst im Alten Testament üblich für einen Ort beziehungsweise für einen Lebensraum, der Ruhe, Glück und Frieden ausstrahlt. Eine mit Hld 4,12 vergleichbare Verwendung der Metapher «Garten» findet sich allerdings in der Prophezeiung des Bileam über Israel: «Jakob, wie schön sind deine Zelte, wie schön deine Wohnstätten, Israel! Wie Bachtäler ziehen sie sich hin, wie Gärten am Strom, wie Eichen, vom Herrn gepflanzt, wie Zedern am Wasser.» (Num 24,5f) Hier ist vom Volk Israel als wasserreicher und schön anzusehender Garten die Rede – der griechische Text gebraucht an dieser Stelle übrigens das Wort *paradeisos*. Ein aufschlussreiches Zitat dieser Verse aus dem Buch Numeri begegnet in der Biographie des Mönchsvaters Antonius. Dort greift der Verfasser dieser Schrift, Athanasius von Alexandrien, auf Num 24,5f zurück, um die Gemeinschaft der Mönche in den von Antonius gegründeten Klöstern zu beschreiben: «Wenn einer die Klöster sah und die Haltung der Mönche, dann musste er ausrufen und sagen: «Wie schön, Jakob, sind deine Zelte [...], wie Gärten [...].»²⁰ Athanasius überträgt die Gartenmetapher auf ein christliches Kloster. Dabei spricht er vom äußeren Anblick der Klosteranlage, aber auch von der «Haltung», das heißt der Lebensführung und Gesinnung der Mönche, die er als «paradiesisch» wahrnimmt. In den Klöstern des Antonius verwirklicht sich die Kirche so, wie der Prophet Bileam in Num 24,5f das Volk Gottes zeichnet: als eine schöne, lebensvolle und zugleich gottgefällige Gemeinschaft. Die Vorstellung von einer sehr engen Verbindung von Paradies und Kirche bezeugt auch der Kommentar zum Hohenlied des Origenes (3. Jh.). Origenes schreibt über die Katechumenen: «Wir haben [...]

große Hoffnung, dass auch sie einst fruchtbringende Bäume werden und ins Paradies Gottes gepflanzt werden durch den Gärtner selbst, den Vater. Denn er ist es, der Bäume wie diese in der Kirche Christi, die das Paradies der Wonnen ist, pflanzt.»²¹

In Vätertexten aus dem 3. Jahrhundert wird der Illustration der Braut als eines «verschlossenen Gartens» besondere Aufmerksamkeit zuteil, wenn es um die Übertragung dieses Bildes auf die Kirche geht. Cyprian von Karthago greift zum Bild vom «verschlossenen Garten», um das «Geheimnis der Einheit»²² der Kirche ins Wort zu heben. «Fremde und Unheilige»²³ haben zu diesem Garten und damit zu seiner Quelle keinen Zutritt. Den «Brunnen lebendigen Wassers» (Hld 4,16) deutet Cyprian dabei als Bild für die Taufe. Diese Auslegung ist vor dem Hintergrund des sogenannten Ketzertaufstreits zu verstehen, den der Bischof von Karthago mit dem römischen Bischof Stephan I. ausfocht. Cyprian wollte durchsetzen, dass die Taufe, sofern sie von sogenannten «Abgefallenen» (*lapsi*) oder «Verrätern» (*traditores*) gespendet wird, also von Christen, die unter dem Druck der Verfolgung nicht standgehalten haben, nicht gültig sei: «Wenn seine Kirche ein verschlossener Garten und eine versiegelte Quelle ist, wie kann dann einer, der nicht in der Kirche ist, in eben diesen Garten eintreten oder aus seiner Quelle trinken?»²⁴ Wer nicht zur Kirche gehört, darf die Taufe nicht spenden: «Wie sollen denn solche, die niemals in diesen Garten eingetreten sind, [...] irgendeinem aus der Quelle, die drinnen verschlossen ist, das lebendige Wasser des heilbringenden Bades reichen können?»²⁵

Während in Cyprians Deutung die Sorge im Hintergrund steht, dass Menschen, die nicht wirklich zur Kirche gehören, auf ihre Sakramente zugreifen könnten, also gewissermaßen von außen in den Garten eindringen, setzt Ambrosius von Mailand in seiner sakramententheologischen Deutung der Kirche als des verschlossenen Gartens, den das Hohelied besingt, einen anderen Akzent. In seiner Schrift *Über die Mysterien* verwendet Ambrosius die Sprach- und Bildwelt des Hohenlieds, um die Bedeutung der Eucharistie in Worte zu fassen. In diesem Zusammenhang bedeutet die Eigenschaft «verschlossen», dass der Garten, also die Kirche, von innen her nach außen geschützt sein soll. Dies geschieht nach Ambrosius dadurch, dass der Christ «die Unversehrtheit des Lebens und des Schweigens rein bewahrt».²⁶ Ambrosius meint damit, dass die Sakramente der Kirche nicht «durch einen schlechten Lebenswandel verletzt» oder «durch Altweiberklatsch in die Kreise der Ungläubigen ausgestreut» werden dürfen.²⁷ Bei Ambrosius geht es also in erster Linie darum, dass der Garten von innen her bewahrt wird. In seiner Deutung steht die Verschlossenheit des Gartens für die Integrität der Kirche und ihrer Glieder. In dieser Auslegung kommt somit ein weiterer Aspekt des Gartens zur Geltung: Der Garten grenzt sich durch seine Gestaltung vom nicht kultivierten Umland ab. Übertragen auf die Kirche

bedeutet das, dass sie ein eigenes Profil im Unterschied zu der sie umgebenden Landschaft, der Welt, hat, und dass es an den einzelnen Christen und ihrer Lebensführung liegt, ob diese Kontur sichtbar bleibt.

7. *Christus als Führer im Irrgarten des Lebens*

In der Mitte eines Gartens ereignen sich dem Bericht des Johannesevangeliums zufolge der Tod Jesu und die erste Begegnung mit dem Auferstandenen (vgl. Joh 19,41; 20,11–18). Ein Garten, in dem die Mitte eine entscheidende Rolle spielt, war in der Antike das Labyrinth, der Irrgarten. Gregor von Nyssa stellt in seiner *Großen Katechese* das Leben des Menschen als einen solchen Irrgarten vor. Zu den Merkmalen eines Labyrinths gehört, dass nur ein Weg in die Mitte führt, und in dieser Mitte angekommen, muss man die Richtung ändern, um den Weg heraus zu finden. Wie Ambrosius den Weg Jesu von der Wüste ins Paradies als Symbol für das Geheimnis der Menschwerdung Gottes ausgelegt hat, so deutet Gregor den Tod und die Auferstehung Jesu als den Weg, mit dem er den Menschen aus dem Labyrinth seiner von der Ursprungssünde her verworrenen Existenz führt: «Wie jene Menschen, die für sich die Irrgänge der Labyrinth nicht zu durchschreiten vermögen, wenn sie aber einen darin Kundigen treffen und ihm auf dem Fuß folgen, ganz schnell die vielfachen und trügerischen Windungen sicher durchqueren können, während sie aber keinen Ausweg finden, wenn sie ihrem Führer sich nicht unmittelbar anschließen, so – bedenke es wohl – ist auch das Labyrinth dieses Lebens für unsre menschliche Natur undurchschreitbar, wenn wir nicht den gleichen Weg einschlagen, durch den der Herr dem Zirkelkreis entrann.»²⁸ In Hinsicht auf das Leben als Irrgarten bildet, so Gregor, die Taufe die Mitte des Gartens, denn Tod und Auferstehung Jesu ereigneten sich in dieser Mitte. Durch den Empfang der Taufe ändert der Mensch die Richtung seines Lebens, und sie bezieht ihn sakramental ein in den Tod und die Auferstehung Jesu, führt ihn so in die Weggemeinschaft der Kirche mit Christus, der den Menschen zum Ausgang des Labyrinths geleitet.

Das älteste erhaltene christliche Labyrinth-Mosaik in der Reparatus-Basilika aus dem frühen 4. Jahrhundert in El Asnam, Algerien, veranschaulicht diesen Gedanken auf seine Weise: In der Mitte des quadratisch angelegten Labyrinths befindet sich noch einmal ein Buchstabenlabyrinth; von seinem Mittelpunkt aus sind in jede erdenkliche Richtung die Worte «Sancta Ecclesia» zu lesen.

ANMERKUNGEN

- ¹ AMBROSIUS VON MAILAND, *in Lucam* 4,13 (CCL 14).
- ² Ebd.
- ³ Ebd.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Ebd., 4,12.
- ⁶ IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses* 4,38,4 (FC 8).
- ⁷ CYRILL VON JERUSALEM, *Catecheses ad Illuminandos* 13,19 (Reischl – Rupp).
- ⁸ CYRILLONAS, 2. *Homilie über das Pascha Christi* (BKV 1. R. Bd. 6, 41).
- ⁹ TERTULLIAN, *de monogamia* 5f (CCL 2).
- ¹⁰ AMBROSIUS VON MAILAND, *in Lucam* 4,13 (CCL 14).
- ¹¹ Vgl. ebd., 7,128.
- ¹² Ebd., 7,128.
- ¹³ Ebd., 7,180.
- ¹⁴ Ebd., 8,43.
- ¹⁵ Ebd., 8,43.
- ¹⁶ PETRUS CHRYSOLOGUS, *sermo* 48 (PL 52, 476).
- ¹⁷ Vgl. ebd.
- ¹⁸ Vgl. AMBROSIUS VON MAILAND, *de mysteriis* 56 (FC 3).
- ¹⁹ Ebd., 57.
- ²⁰ ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *Vita Antonii* 44 (SC 400).
- ²¹ ORIGENES, *Kommentar zum Hohelied* 3,8,9 (GCS 33, 193).
- ²² CYPRIAN VON KARTHAGO, *ep.* 74,11 (CSEL 3/2).
- ²³ DERS., *ep.* 69,2.
- ²⁴ DERS., *ep.* 74,11.
- ²⁵ DERS., *ep.* 75,15.
- ²⁶ AMBROSIUS VON MAILAND, *de mysteriis* 9,55 (FC 3).
- ²⁷ Ebd.
- ²⁸ GREGOR VON NYSSA, *oratio catechetica magna* 35,1 (GNO III/3).

ABSTRACT

Thoughts of the Church Fathers Concerning the Biblical Motif of the Garden. This essay deals with the interpretation of the biblical motif of the garden in the writings of the church fathers. The fathers find a deep and complex relation between the Old Testament and the New Testament texts, in which the concept or idea of a garden plays a special role. The fathers' survey on the biblical motif shows that the garden is a symbol for the restoration of the original and undestroyed relationship between God and man. On basis of this result the garden is understood in their spiritual interpretations as a metaphor for Christ, for the individual Christians and for the Church.

Keywords: church fathers – spiritual exegesis – relations between Old and New Testament

PETER HERSCHE · URSELLEN/BERN

CHRISTENTUM UND GÄRTEN IM EUROPA DER FRÜHNEUZEIT

Auf den ersten Blick scheinen christliche Religion und Gärten direkt gar nichts miteinander zu tun zu haben. Höchstens lässt sich ein negativer Zusammenhang herstellen, nämlich die Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Garten des Paradieses. Im folgenden geht es daher darum, historische Gartenanlagen im Rahmen von Institutionen und Personen mit christlichem Hintergrund in Augenschein zu nehmen.¹ Zeitlich liegt der Schwerpunkt auf der Neuzeit, räumlich im katholischen Europa. Die letztere Einschränkung hat mehrere Gründe. Zunächst einmal die banale Tatsache, dass die protestantischen Länder vornehmlich im Norden liegen, die katholischen – und man ist hier versucht zu sagen, die «erkatholischen» – in den Mittelmeerländern, im deutschsprachigen Raum auch eher im Süden. Nun leuchtet es ein, dass dort aus rein klimatischen Gründen der Reichtum an Nutz- und Schmuckpflanzen in Gärten, welcher Art auch immer, größer sein kann als im frostigen Skandinavien oder in Schottland. Konkurrieren mit dem Süden könnten allenfalls die bekannten englischen Gärten. Diese sind aber eine neuere Erscheinung, finden sich geographisch meistens in der milden Landschaft Kent und zeichnen sich vor allem durch ihre Blumenpracht aus.

Der zweite Grund liegt in der in den katholischen Ländern vorherrschenden «agrарischen Mentalität».² Man war dort an der Entwicklung zur Industrie, die in den protestantischen Staaten in der Frühneuzeit einsetzte, kaum interessiert, sondern fand nach wie vor die agrарische Tätigkeit, allenfalls noch die handwerkliche, als einzige dem Menschen angemessene; eine Einstellung, die wir z.B. bei Karl Borromäus finden und die im gewaltigen agrарischen Aufschwung Italiens seit dem 17. Jahrhundert ihren sprechendsten Ausdruck fand.³ In dieser Denkweise hatten auch Gärten einen bedeutenden Platz. Die Erörterungen dazu bilden stets ei-

PETER HERSCHE, geb. 1941, ist emeritierter Professor für neuere allgemeine Geschichte an der Universität Bern.

nen Teil der vielen agrartechnischen Traktate, die damals erschienen und die nicht selten von geistlichen Autoren verfasst wurden. Der Übergang zwischen Ackerbau, Obstkulturen, Gemüsebeeten und anderen Kulturen war aber oft fließend: Was wir heute im Allgemeinen abgesehen in den Gärten pflanzen, fand sich damals auch außerhalb von diesen und umgekehrt. Zitronenbäume wurden an den oberitalienischen Seen in hoch ummauerten Parzellen gezogen (Limonerien), umgekehrt wuchsen Obst- und Maulbeerbäume teilweise im Ackerland (die so genannte zweistöckige Landwirtschaft). Die so ermöglichte große Diversität der italienischen Landwirtschaft war eine ihrer Stärken: Fiel die Ernte eines Produkts wegen schlechten Wetters oder Schädlingen aus, so hatte man noch eine Menge andere. Und wenn wir schon Karl Borromäus erwähnen: Eine der berühmtesten Anlagen der Gartenkunst in Europa, nämlich die «hängenden» Gärten auf der Isola Bella im Lago Maggiore wurde von einem Angehörigen dieser Familie geschaffen und befindet sich immer noch im Familienbesitz, wird aber jährlich von Zig-Tausenden von Touristen besucht.⁴ Andere Gründe, weshalb das katholische Europa mehr zu unserem Thema beitragen kann, kommen, wie wir im Folgenden sehen werden, in Einzelfällen noch hinzu.

Die vatikanischen Gärten

Beginnen wir unsere historische Umschau ganz oben, bei dem Garten der Päpste im Vatikan.⁵ Schon im Mittelalter gab es auf dem vatikanischen Hügel kleine Gärten, wobei besonderes Gewicht auf die Gewinnung von Heilkräutern gelegt wurde. Größere Bedeutung bekam dieses Gelände aber erst nach der endgültigen Rückkehr der Päpste aus dem avignonesischen Exil (1420), indem sie statt des Laterans nun den Vatikan als Residenz wählten und in der Folge mit prachtvollen Gebäuden ausstatteten. Dazu gehörte aber auch ein ummauerter Garten in den Formen der Renaissance, der Ursprung der heute noch bestehenden Vatikanischen Gärten, die mit gut 20 Hektaren fast die Hälfte des gesamten Vatikanstaates einnehmen. Paul IV. (reg. 1555–1559) gab Pirro Ligorio den Auftrag zu einem Landhaus darin, das sein Nachfolger Pius IV. (reg. 1559–1565) vollendete. Das «Casino Pio» ist das architektonische Schmuckstück des Gartens. Es diente den Päpsten als Rückzugsort, heute ist es Sitz der Päpstlichen Akademie. Gregor XIII. ließ 1579 im Garten einen Turm errichten, der eine Sternwarte enthielt, welche als Grundlage seiner Kalenderreform diente. Eine besondere Bedeutung bekamen die Vatikanischen Gärten aber seit 1870/71, nachdem Rom von den Piemontesen erobert worden war und der Kirchenstaat ein Ende gefunden hatte. Vorher hatte Pius IX. (reg. 1846–1878) noch gerne

Reisen und Ausflüge außerhalb Roms gemacht. Nun waren er und seine Nachfolger «Gefangene im Vatikan». Die Vatikanischen Gärten waren infolgedessen für sie die einzige Möglichkeit, sich im Grünen zu bewegen, denn auch die päpstliche Sommerresidenz Castel Gandolfo in den Albanerbergen war unter den herrschenden Umständen kaum benutzbar. Leo XIII. (reg. 1878–1903) und Pius X. (reg. 1903–1914) hielten sich daher im Sommer häufig in den Gärten bei St. Peter auf. Der erstere richtete eine weitere «Palazzina» ein und arbeitete nachmittags gerne dort. Pius X., der aus einfachen Verhältnissen in einem bäuerlichen kleinen Dorf stammte, vermisste schmerzlich die ihm gewohnte freie Umgebung und liebte daher «seinen» Garten sehr. Er ließ einen unterirdischen Gang bauen, um von seiner Wohnung ohne Hindernisse direkt dorthin zu gelangen.

Mit den Lateranverträgen (1929) fielen die den Päpsten aufgezwungenen Einschränkungen dahin, sie konnten sich nun wieder außerhalb des «Gefängnisses» wagen. Allerdings nahm die Reisetätigkeit erst mit Paul VI. (reg. 1963–1978), der zu diesem Zweck in einer Ecke des Gartens einen Heliport errichten ließ, merklich zu. Schon unter Pius XI. (reg. 1922–1939) war das Gartenareal durch verschiedene Neubauten verkleinert worden. Neben den verschiedenen Typen von Schmuckgärten, Hunderten von botanisch seltenen Bäumen, einer Unmenge von bildhauerischen Denkmälern und insgesamt 99 Brunnen ist ein Teil des Geländes – was wenig bekannt ist – auch als Nutzgarten ausgesondert, um die päpstliche Tafel mit frischen Gemüsen, Salaten und Obst zu versorgen. Der Anbau wird von den den Schwestern des Klosters Mater Ecclesiae (wo jetzt Benedikt XVI. seinen Alterssitz aufgeschlagen hat) und einem Berufsgärtner nach biologischen Grundsätzen besorgt. Früher wurde zum Zwecke einer möglichst großen Autarkie zeitweise auch Wein produziert, Ackerbau betrieben und Vieh gehalten; unter Leo XIII. gab es sogar eine kleine Menagerie, die er als Geschenk erhalten hatte. Wie das gesamte Gelände des Vatikans sind auch die Vatikanischen Gärten nicht öffentlich. Unter gewissen Einschränkungen kann man sie allerdings nach Voranmeldung mit einer speziellen Führung besichtigen.

Bischöfe als Gartengestalter

Eine Stufe weiter unten sind die bischöflichen Gärten zu nennen. Hier steht an erster Stelle der berühmte und heute als UNESCO-Kulturdenkmal vielbesuchte Garten der Villa d'Este in Tivoli bei Rom.⁶ Veranlasst wurde er von Ippolito II. d'Este (1509–1572), einem typischen Renaissance-Kirchenfürsten, Sohn der berühmten Lukrezia Borgia, der schon zehnjährig Erzbischof und dreißigjährig Kardinal wurde. Die Villa mit ihrem noch be-

rühmteren Garten entstand ab 1550 nach den Plänen des schon erwähnten Pirro Ligorio. Sie ist das Musterbeispiel eines Renaissancegartens mit manieristischen Elementen und war Vorbild für viele andere, auch im Norden, etwa des ebenfalls berühmten Lustgartens Hellbrunn bei Salzburg. Dieser geht ebenfalls auf einen Kirchenfürsten, Erzbischof Mark Sittich von Hohenems (reg. 1612–1619) zurück, der die römischen Anlagen gut kannte. Neu an diesen Gärten war, dass die Beete regelmäßig in berandeten Viereckskompartimenten angeordnet waren, zu denen geometrisch angeordnete Wege und Treppen führten. Dazu traten viele kunstvolle Wasserspiele (inklusive einer Wasserorgel), Kleinarchitekturen, Grotten sowie eine ganze Sammlung von Gartenplastiken. Die Vorteile der Hanglage in Tivoli wurden virtuos genutzt, Natur und Kunst sollten hier eine Einheit bilden. Villa und Gärten bildeten den Rahmen für allerlei recht weltliche Lustbarkeiten, denen sich diese Kirchenfürsten damals ohne Skrupel hingaben. Der Aufwand dazu sollte auch ihr Prestige und dasjenige ihrer adeligen Familie demonstrieren, der Garten wurde so neben dem Spielplatz zum Repräsentationsobjekt. Unter den Nachfolgern Ippolitos aus dem Hause Este wurde der Garten erhalten und weiter vergrößert. Später verfiel er weitgehend und wurde erst von Kurienkardinal Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingsfürst (1823–1896) wieder aus dem Dornröschenschlaf erweckt. Er veranlasste Restaurierungsarbeiten, die vom italienischen Staat, der die Villa nach dem I. Weltkrieg beschlagnahmte, fortgesetzt wurden und bis heute andauern.

Ebenfalls regelmäßig durchgestaltet war der Garten, den der Eichstätter Fürstbischof Johann Konrad von Gemmingen (reg. 1595–1612) bei seiner Residenz Willibaldsburg in Eichstätt einrichtete. Hier überwog aber das Interesse an der Bepflanzung. Der Fürstbischof bildete nämlich alle Pflanzen in seinen Garten in einem prachtvollen Tafelwerk «Hortus Eystettensis» mit 370 großen Kupferstichen ab.⁷ Damit folgte er einem Trend des Zeitalters, in dem man begann, systematisch aufgebaute und reich illustrierte botanische Bücher herauszugeben.

Das Werk Gemmingens diente aber doch mehr der Repräsentation als der Wissenschaft. Der botanisierende Bischof soll für die Herstellung 17 920 Gulden ausgegeben haben, koloriert konnte man das Werk für 500 Gulden käuflich erwerben, eine Summe, die dem Jahreseinkommen eines besseren Beamten oder höheren Geistlichen entsprach. Der Garten ging leider in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges unter und konnte nicht mehr wieder aufgebaut werden. Immerhin wurden aber neuerdings auf einer reduzierten Fläche neben der Burg die im «Hortus» abgebildeten Blumen in natura angepflanzt.

In ihrer ursprünglichen Gestalt haben in der Tat nur ganz wenige Barockgärten überlebt, meist wurden sie später dem Zeitgeschmack ent-

sprechend verändert und etwa in einen englischen Garten umgewandelt. Andere Gärten verwahten wegen mangelnder Pflege und sind heute nicht mehr oder bloß annäherungsweise rekonstruierbar. Ein nach Restaurierungsarbeiten einigermaßen gut erhaltenes Beispiel aus dem Spätbarock sind die vom Würzburger und Bamberger Fürstbischof Adam Friedrich von Seinsheim (reg. 1755–1779) veranlassten Gärten von Veitshöchheim. Wir haben hier alles, was damals einen repräsentativen Garten ausmachte: Blumenparterres, gestutzte Hecken, Rondells, kleine Kabinette, einen See mit Kaskade (im Krieg zerstört), «Perspektiv», Grotte, chinesische Pavillons und eine ganze Serie von fröhlichen Gartenplastiken aus der Hand des bekannten Meisters Ferdinand Dietz. Der im weltlichen Bereich aufklärerisch beeinflusste, gleichwohl sonst durchaus kirchlich gesinnte Fürstbischof war ein Gartennarr und hatte sich hier und im (weitgehend zerstörten) Park in Seehof (Bistum Bamberg) sein kleines Arkadien geschaffen. Die Oberherren des 19. und 20. Jahrhunderts hatten dann für solches kein Interesse und wohl auch kein Geld mehr.

Der Pfarrgarten

Gehen wir über zu den Pfarrern. Im katholischen Europa war der Kirchenbesitz ja nicht verstaatlicht worden, die Pfarrer und meist auch ihre Helfer zogen ihr Einkommen weiterhin zum größten Teil aus landwirtschaftlich nutzbarem Grundeigentum, dem Widum, das zu jeder Pfründe gehörte. Dazu gehörte, wie bei den bäuerlichen Höfen, selbstverständlich auch ein Garten, der beim Pfarrhaus lag, oft aber auch noch entferntere Parzellen umfasste. Wie groß diese Gärten waren, was darin wuchs und wer die Arbeit besorgte, wissen wir allerdings nicht genau.⁸ Im Gegensatz zum Ackerland und teils auch zum Viehbestand waren nämlich Gärten grundsätzlich frei von Abgaben. Letztere wurden genau aufgezeichnet, umgekehrt gibt es aber über die Gärten kaum schriftliche Quellen. Immerhin haben sich viele dieser Gärten noch bis ins 20. Jahrhundert erhalten, obschon inzwischen die Geistlichen fast überall vom Staat besoldet wurden. Angepflanzt wurden die zu ihrer Zeit bekannten Gemüse, Beeren und Obst, Küchen- und Heilkräuter, ebenso jedoch Blumen, die man auch für den Kirchenschmuck benötigte. Die Arbeit wurde von der Pfarrhaushälterin besorgt, sie unterschied sich darin nicht von einer bäuerlichen oder bürgerlichen Hausfrau und ebensowenig der protestantischen Pfarrersfrau.⁹ Wahrscheinlich hatte sie für den Garten sogar noch mehr Zeit als diese zur Verfügung, denn sie musste ja nicht noch eine zahlreiche Kinderschar betreuen. Ihr geistlicher Herr hatte eine reichhaltig mit frischen Produkten versorgte Küche und lebte wohl auch deshalb vergleichsweise gesund.

Die hochwürdigen Herren selbst fanden es allerdings vielfach unter ihrer Würde, selber Hand zur Arbeit im Garten anzulegen. Zwar kam seit dem 19. Jahrhundert auch bei den Geistlichen die Meinung auf, es wäre der Gesundheit förderlich, sich zum Ausgleich von der Schreibtischarbeit etwas körperlich zu betätigen. Viele neue Sportarten galten jedoch für sie als indezent; erlaubt waren etwa Bergsteigen, Reiten, Holzhacken und eben auch die Arbeit im Garten, wobei sich diese wohl in den meisten Fällen auf die nicht direkt mit der Erde verbundenen «edleren» Tätigkeiten etwa des Schneidens, Bindens, Veredelns usw. beschränkte. Es ist bekannt, dass im 19. Jahrhundert einige Pfarrer sich persönlich eifrig um die Verbesserung des Obstbaus oder auch um die Bienenzucht bemühten. Eine andere Liebhaberei war die Befassung mit Heilkräutern, wie wir etwa von Sebastian Kneipp wissen. Der Schweizer «Kräuterpfarrer» Johann Künzle (1857–1945), einer der Pioniere der modernen Phytotherapie, baute damit ein großes Geschäft auf: Seine Kräuterprodukte waren jahrzehntelang ein Renner und sein Ratgeberbüchlein «Chrut und Uchrut» erreichte eine Auflage von zwei Millionen.

Klostergärten

Dass es in den Klöstern schon im Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter Gärten gab, wissen wir aus dem berühmten St. Galler Klosterplan und aus dem Gedicht «Hortulus» des Reichenauer Mönchs Walahfrid Strabo. Im Zentrum stand der Anbau von Heilpflanzen. Die daraus hergestellten Medikamente wurden durch die Klosterapotheken auch dem gemeinen Volk abgegeben, eine Praxis, die sich durch alle Jahrhunderte erhielt. Genaueres über die Gärten aus dieser Zeit wissen wir, wie allgemein, wenig. Man kann vermuten, dass der allgemeine Niedergang der Klöster im Spätmittelalter sich auch negativ auf die Gärten auswirkte. Erst im Barock kam es zu einem Wiederaufschwung und bis ins 20. Jahrhundert gehörte ein wohlgepflegter Garten selbstverständlich zu jedem Kloster.¹⁰ Der bekannte Augustinerchorherr Gregor Mendel (1822–1884) hätte seine Pflanzenexperimente zur Vererbungslehre nicht machen können, hätte ihm nicht in seinem Kloster in Brünn ein reich bestückter Garten zur Verfügung gestanden.

Die Gärten im Klosterbezirk, aber auch außerhalb, dienten bis fast zur Gegenwart zunächst der Versorgung der wieder angewachsenen Klostergemeinschaften beider Geschlechter mit frischem Gemüse und Obst. Dies war wichtig, weil der Fleischgenuss ja durch die kirchlichen Vorschriften beschränkt war, auch wenn diese nicht immer strikt eingehalten wurden. Besonders in Südeuropa spielte, wie wir aus erhaltenen Speiseordnungen

wissen, der Konsum von Gemüse, wo man schon recht viele Arten kannte, eine große Rolle. Daneben war der Klostergarten neben dem Kreuzgang auch ein Ort der Meditation und des Rückzugs im Freien. Besonders für die Nonnenklöster war dies wichtig. Das Konzil von Trient hatte ja die strenge Klausur gefordert, die in der Folge – allerdings unter längeren Widerständen – auch durchgesetzt wurde. Bei den strengen Regeln unterliegenden Frauenkonventen (also nicht den neuen Kongregationen) konnten die Nonnen das Kloster im Prinzip nicht mehr verlassen, der ummauerte Garten war somit für sie die einzige Möglichkeit, sich in der Natur zu ergehen. Er war ein «hortus conclusus», etwa wie wir ihn von den mittelalterlichen Mariendarstellungen kennen.

Die Arbeit im Garten wurde nach dem Vorbild der Zisterzienser in erster Linie von Laienbrüdern und -schwestern besorgt. Doch auch für die Geweihten war sie nicht verboten, im Gegenteil: Schon Benedikt von Nursia hatte in seiner Regel ja neben dem Gebet die Arbeit gefordert. Eine besondere Bedeutung hatte sie bei den Kartäusern. Hier stand bekanntlich jedem Mönch neben seiner kleinen Klausel auch ein eigenes winziges Gärtchen zur Verfügung, das er bearbeiten sollte. Auch bei den Professschwestern spielte und spielt bis in unsere Zeit die Gartenarbeit eine große Rolle. Die Benediktinerinnen der Abtei zur Heiligen Maria in Fulda waren Pionierinnen des biologischen Gartenbaus; sie publizierten schon vor fünfzig Jahren Schriften dazu und verkauften, wie noch viele andere Frauenklöster, bis heute ihre Produkte im Klosterladen.

Eine große Zahl betreibt ferner den Anbau von Heilkräutern; auch diese Produkte finden guten Absatz, vielleicht weil der Käufer denkt, dass hier natürliche und übernatürliche Kräfte zur Heilung zusammenspielen. Aus den großen Nutzgärten der Kapuzinerklöster wurden noch bis nach der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch Setzlinge zu geringem Preis oder gratis an die Gläubigen für ihre Privatgärten abgegeben, ebenso Ernteüberschüsse; dies war neben vielem anderen sicher mit ein Grund für die Popularität des Ordens. Hier führte stets ein «Bruder Gärtner» die Oberaufsicht. Die Kapuziner waren ein Bettelorden, der, anders als die Stifte, sein Einkommen nicht aus landwirtschaftlichem Grundbesitz ziehen sollte. Somit war für sie der Klostergarten auch eine wichtige ökonomische Ressource.

Christliche Religion und Gärten heute

Die Gärten im Rahmen der christlichen Institutionen hatten also mehrere Funktionen. Sie dienten zunächst der Versorgung der in ihnen beschäftigten Personen mit Lebensmitteln, dann der Repräsentation, wissenschaftlichen Interessen und schließlich der Erholung und Meditation in begrenztem

Raum. Der Garten hatte somit neben der materiellen vor allem auch eine kulturelle Funktion. Bis zur Aufklärung war aber mindestens im katholischen Raum fast jede kulturelle Äußerung irgendwie an die Kirche angebunden; profan und sakral durchdrangen einander. Der an unseren Beispielen aufgezeigte Konnex zwischen religiösen Institutionen und Gärten ging indes im 19. und 20. Jahrhundert langsam verloren, so wie die traditionellen Hausgärten überhaupt an Wichtigkeit einbüßten. Wurde noch bis in die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem von den wenig verdienenden Schichten intensiv Nutzgartenbau betrieben, so kauft man heute allgemein beim Großverteiler, wo alles zu jeder Zeit in makelloser Qualität (wenn auch vielleicht ohne viel inneren Gehalt) zu haben ist. Sogar im Vatikanstaat gibt es heute einen beliebten Supermarkt, die «Annona». Auch Blumen können per Flugzeug frisch aus allen Erdteilen importiert werden.

Gärten im christlichen Sinne könnten Gegenpol zur heutigen, der Religion entfremdeten und in vieler Hinsicht problematisch gewordenen Lebensweise sein: Orte der Entschleunigung und des Abschaltens, der Besinnung und des Nachdenkens, des Ruhens und Geschehen-Lassens. Sie könnten der Spiegel einiger christlichen Tugenden sein und diese wieder lehren: Geduld und Erwarten zum Beispiel, denn wir können das Wachstum der Pflanzen kaum beeinflussen, sie brauchen einfach ihre Zeit. Wie ein chinesisches Sprichwort sagt «Das Gras wächst nicht schneller, wenn man daran zieht». Demut vor den Wundern der Schöpfung, deren Geheimnisse wir noch längst nicht alle entschleiert haben. Oder die früher im brauchwürdigen Tischgebet tagtäglich ausgesprochene (wenn auch vielleicht zur Routine gewordene) Dankbarkeit für die Gaben Gottes: die Nahrung, die unser Leben erst ermöglicht. Hoffnung, die uns nach der langen Winterkälte jedesmal wieder das belebende Aufsprießen und Ergrünen im Frühling erleben lässt. Vielleicht sogar Liebe, denn möglicherweise sind auch Pflanzen (auch wenn das die christliche Religion im Gegensatz zu anderen, sogenannten «primitiveren», nicht explizit ausdrückt) nicht ganz seelenlos: Es gibt jedenfalls Gärtner und Gärtnerinnen, die mit ihnen liebevoll reden und darauf einen Teil ihres Erfolgs zurückführen.

Gärten bieten Natur auf kleinstem Raum, insofern könnten sie uns Genügsamkeit lehren (wenn man nicht gerade von Askese reden will). Einige dieser Tugendbegriffe sind allerdings heutzutage recht verpönt. Dass es auch anders sein kann, zeigen die wenigen übrig gebliebenen Gärten in den Frauenklöstern, die wie glückliche Inseln aus früheren Zeiten noch in unsere rationalisierte und technisierte, monetarisierte und «eventisierte» Gegenwart hineinragen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Einen allgemeinen Überblick zur Gartengeschichte bietet: Germain BAZIN, *DuMont's Geschichte der Gartenbaukunst*, Köln 1990. Das erstmals 1914 erschienene Standardwerk von Marie Luise GOETHEIN, *Geschichte der Gartenkunst*, ist in einem Nachdruck der zweiten Auflage greifbar: München 1997.
- ² Peter HERSCHE, *Muße und Verschwendung*, Freiburg 2006, 456–466.
- ³ Peter HERSCHE, *Italien im Barockzeitalter*, Wien 1999, 170–181.
- ⁴ Natale MAURO, *Le Isole Borromeo e la Rocca di Angera: guida storico-artistica*, Cinisello Balsamo 2000.
- ⁵ Nik BARLO JR. – Vincenzo SCACCIONI, *Die Vatikanischen Gärten*, Regensburg 2009.
- ⁶ Carl LAMB, *Die Villa d'Este in Tivoli*, München 1966.
- ⁷ Kolorierte und kommentierte Faksimile-Ausgabe bei: Klaus Walter LITGER – Werner DRESSEN-DÖRFER (Hg.), *Der Garten von Eichstätt*, Köln 1999.
- ⁸ Allgemein zum Pfarrhaushalt und dem Alltag des Geistlichen HERSCHE, Muße (s. Anm. 2), 289–295; Erwin GATZ (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens*, Bd. 4: Der Diözesanklerus, Freiburg 1995.
- ⁹ Die Pfarrhaushälterin gehört wie das übrige kirchliche Hilfspersonal zu den historisch noch kaum erforschten Personenkreisen. Vgl. aber das Buch des Soziologen und Volkskundlers Roland GIRTLE, *Pfarrersköchinnen*, Wien – Köln – Weimar 2005, bes. 181–184.
- ¹⁰ Zu den Klöstern in der Frühneuzeit HERSCHE, Muße (s. Anm. 2), 318–380; Derek BEALES, *Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution 1650–1815*, Wien – Köln – Weimar 2008.
- ¹¹ Peter HERSCHE, *Der lange Weg zu «Laudato si»*, in: Herder-Korrespondenz 70 (2016), 35–38.

ABSTRACT

The Garden and European Christianity in the Early Modern Age. This article analyzes multiple examples of gardens in christianity, such as the Vatican gardens, the gardens of bishops and parishes or the monastery gardens. These served not only for supply, for representation and science, but also for physical (recreation) and spiritual purposes (meditation). However, the cultural nexus between christianity and the garden was lost over the centuries. Could the garden and christian virtues act as a counterbalance to problematic tendencies of the present day lifestyle?

Keywords: Vatican – bishop – christian virtues – agriculture – horticulture – baroque – monastic life

KARL-HEINZ STEINMETZ · WIEN

PARADIES IM QUADRAT

Spiritualität des Gartens bis zum Beginn der frühen Neuzeit

Wenn das Wort Garten fällt, stellen sich bei vielen Menschen positive Bilder und Emotionen ein. Dass diese Gartenromantik spirituell sei oder mit der Wurzel des Menschseins zu tun habe, erschließt sich auf den ersten Blick allerdings nicht, denn sie kann von ziemlich banalen Grundlagen abhängen: Hybrid-Rose, Dünger, Rasenmäher und Gartenschlauch. Dass ein Garten weit über diese Sphäre hinausreicht und existentielle, ja religiöse Bedeutung gewinnen kann, kommt einem freilich spätestens dann zu Bewusstsein, wenn man spirituelle Texte – in unserem Fall die Bibel – zur Hand nimmt: Laut Gen 2, 10 beginnt der Anfang der Weltgeschichte in einem Garten, nämlich in Eden. Im Hohelied, einer Komposition von Liebesliedern, welche die Beziehung des Gottesvolkes Israel mit Gott bzw. des einzelnen Menschen mit Gott besingen, wird die Liebesbeziehung mit Wendungen einer Garten-Theologie besungen: Der Mensch ist in seiner Suchbewegung auf Gott hin ein «umhegter Garten» und darin ein «gefasster Brunnen» (Hld 4, 12). Als Jesus von Nazareth Ablehnung erfährt, sich sein Leben zuspitzt und er seinen Tod voraussieht, zieht er sich nach der Feier des Letzten Abendmahls in einen Olivenbaumgarten zum Gebet zurück. Aus diesen wenigen aber prominenten Stellen wird ersichtlich, dass sich unter dem Topos «Garten» gewichtige Aspekte verhandeln lassen. Um die anthropo-theologische Wurzel der Garten-Theologie klarer zu Gesicht zu bekommen, muss zunächst etwas Garten-Phänomenologie betrieben werden. Erst danach kann ein kleiner spiritualitätsgeschichtlicher Garten-Rundgang erfolgen.

Wurzel einer Garten-Spiritualität

Einen spirituellen Zugang zum Garten gewinnen wir über eine Betrachtung des Menschen, denn Gärten sind ein Produkt des Menschen, das Zeit,

KARL-HEINZ STEINMETZ, geb. 1969, ist Privatdozent der Universität Wien für das Fach Theologie der Spiritualität sowie Gründer und Direktor des Instituts für Traditionelle Europäische Medizin in Wien.

Raum, Pflege und Geld beansprucht, wie jeder Gärtner weiß. Warum aber haben Menschen, trotz des beträchtlichen Pflegeaufwands, immer wieder Gärten angelegt und tun es noch heute? Gärten scheinen mit dem Wesen des Menschen verknüpft zu sein: Bei aller möglichen Entgrenzung ist und bleibt der Mensch ein Grenzphänomen. Er ist endlich; er lebt eine begrenzte Zeit in begrenzten Räumen mit begrenzten Ressourcen. Oder kürzer: Der Mensch ist wesenhaft lebendige Grenze. Diese Grenzwertigkeit des Menschen spiegelt sich im Bedürfnis nach Eigentum, Sicherheit, Geborgenheit, Autarkie und Intimität, auf das er beinahe reflexartig mit Grenzziehungen antwortet: Menschen hegen Raum ein, um ihn als ihren Lebensraum zu markieren; rüsten das Gehege durch einen Zaun oder eine Mauer auf, um im *hortus conclusus* Schutz zu finden, sich darin autark zu versorgen, einen Raum des Heilwerdens zu finden und im blicksicheren *giardino segreto* Intimität zu leben. Diese anthropologische Funktion des Gartens – umfriedeter Identitäts-, Schutz-, Heil-, Autarkie- und Intimitätsraum – kommt übrigens im deutschen Wort «Garten» selbst schon zum Ausdruck, das indogermanischen Ursprungs ist: *ghordho* lässt sich als «durch Flechtwerk Eingehegtes» übersetzen. Die indogermanische Verbalwurzel *gher* bedeutet «einhegen, einfassen» und ist die Wurzel des deutschen Verbs *gürten*. Von daher könnte man den Garten auch als «umgürteten Keuschheits- und Kulturraum» verstehen, aus dem die wilde, zum Teil gefährliche Naturfruchtbarkeit ausgesperrt bleibt und die reinere, sublimere Fruchtbarkeit der Kultur Raum greifen kann. Natürlich leisten auch Zelte, Häuser und Städte eine Distinktion zwischen Kultur und Natur, aber im Hausbau sperrt der Mensch gleichsam die Naturwelt aus und sich selbst in seine künstlichen Wohnwelten ein, was in der Umhegung nicht der Fall ist. Das Charisma des Gartens liegt in seiner Ursprünglichkeit und bleibenden Naturnähe. Er ist gerade nicht mehr nur bloße Natur, sondern schon Kultur; als naturnahe Kultur stellt er aber keine Gegenwelt dar, sondern bleibt an Natur rückgebunden: der Garten ist Kultur in-über Natur.¹ Dass die Gartenwelt aber mehr als Kultur leisten kann, klingt im persischen Wort *pairidaeza* an, das über das griechische *parádeisos* im deutschen *Paradies* fortlebt: Garten meint tendenziell immer schon Paradies, Himmel und Heil(ig)ung. Wenn man nämlich Religion als «Unterbrechung» definiert – als Raum, der sich entfaltet, wenn man den Alltag unterbricht – dann ist der Garten heiliger und heilender Ort, ein himmlisches Paradies auf Erden!² Von daher ist es alles andere als erstaunlich, dass der alttestamentliche Gott in der Schöpfungsgeschichte als Herr des Paradiesgartens erscheint. Natürlich zeigt sich Gott zunächst im gesamten Kosmos. Aber in der Form der kosmischen Omnipräsenz ist Gott schwer zu fassen. Eine intimere Offenbarung der Transzendenz Gottes in der Immanenz der Welt geschieht durch die Transparenz des Gartens, der als Mikro-Kosmos den Makro-Kosmos widerspiegelt. Dass Gärten eine sol-

che übernatürlich-spirituelle Dimension haben können, ist übrigens eine universelle Erfahrung verschiedener Kulturen und Religionen – bei Assyryern, Babyloniern, Sumerern, Ägyptern, Indern, Germanen und Kelten; besonders aber im Juden- und Christentum sowie im Islam –, die in einer Art Garten-Ökumene erstaunlich ähnliche Bilder zeichnen: Der mikro-kosmische Garten bildet mit seinem Zentrum den Nabel der Welt ab. Das Achsenkreuz, das den Garten in vier Viertel teilt, steht für die vier Himmelsrichtungen und die vier Elemente, aus denen der Kosmos aufgebaut ist. Die Bäume des Gartens sind Abbild des Weltenbaums. Die fruchtbaren Pflanzen des Gartens stehen für die sich schenkende Gottheit, die heilsamen Kräuter für Erlösung, Heilung und Integration. Der Duft des Gartens ist Abbild des göttlichen Geistes, der weht, wann und wo er will. Die Rhythmen des Gartens wie Tage, Wochen, Monate und Jahreszeiten sind resonant auf die kosmischen Rhythmen der Planeten und Sterne.³

Paradies – Thema mit Variationen

Die ersten aussagekräftigen Zeugnisse, die uns Aufschluss über konkrete Garten-Prinzipien gewähren, stammen aus dem Nahen Osten und ganz besonders von den Persern, die ummauerte Formalgärten angelegt und dabei den Garten auf eine handhabbare Formel gebracht haben: quadratischer oder rechteckiger, von einer Mauer umgebener Garten; Wasserbecken im Zentrum; mit zwei von diesem Zentrum ausgehenden Hauptkanälen oder auch Wegen, die den Garten in vier Teile gliedern. Man kann dieses Konzept «Paradies-im-Quadrat» nennen, und diese Garten-Idee hat über Jahrhunderte eine unvergleichliche Rezeptionsgeschichte erfahren: Es ist das Kompositionsprinzip, mit dem in der Genesis der überweltliche Paradiesgarten – fruchtbares Land, zentrale Quelle, vier Flüsse – beschrieben wird; es ist zugleich das Kompositionsprinzip des Versorgungsgartens römischer Landvillen, mit dem man autarke Landwirtschaft aufziehen konnte. Es lag auf der Hand, dass die junge christliche Kirche an diesem universellen Konzept, das sich ökologisch, ökonomisch, liturgisch und spirituell ausbuchstabieren lies, schlechterdings nicht vorübergehen konnte.⁴

Liturgisches Paradies

Das Paradies-im-Quadrat wurde zunächst im Rahmen von Vorhöfen frühchristlicher Kirchen realisiert: Bevor man die Basilika betrat, durchschritt man ein quadratisches Paradies mit einem taufbeckenartigen Mittelbrunnen, in dem man sich vor dem Gottesdienst die Füße, Hände und das Gesicht

wusch. Dieser Garten-Hof – *atrium, paradisum, galilea, narthex* – war liturgischer Ort für Prozessionen und heilige Handlungen. BÜßer, die vom Gottesdienst ausgeschlossen waren, fanden hier Schutz und heiligen Vorraum. Besucher konnten im den Garten umgebenden Säulengang lustwandeln, kommunizieren oder ruhen. Über die Bepflanzung des Gartens geben archäologische und literarische Zeugnisse keinen befriedigenden Aufschluss; es scheint allerdings auf der Hand zu liegen, dass dieser Paradies-Garten primär liturgisch-spirituellen sowie ästhetischen Zwecken diene und kaum zur Nahrungs- oder Heilmittelversorgung.⁵

Monastisches Paradies

Die eigentliche Synthese und Formierung eines universellen «Paradieses-im-Quadrat» als europäischen Ur-Gartens entwickelte sich in einer monastischen Matrix, in mehreren Schüben, die hier knapp nachgezeichnet seien. Als Benedikt von Nursia um 529 in Monte Cassino seine klösterliche Gemeinschaft gründete, da war ihm klar, dass ein Kloster aus Gründen der Autarkie die notwendigen Versorgungsmodule (*necessaria*) – Wasser, Mühle, Garten (*hortus*) und Handwerksbetriebe – innerhalb der Klostermauern beherbergen musste.⁶ Über die Jahrhunderte entwickelten sich Klöster zu Kompetenzzentren in Sachen Gartenbau, wie wir aus dem Umstand schließen können, dass man seit Karl dem Großen, als man eine systematische und internationale Gartenkultur etablieren wollte, staatlicherseits stets auf die Kompetenz von Klöstern setzte.

Die Domänenverordnung unter dem Titel *Capitulare de villis*, vermutlich im Auftrag des Kaisers im Jahre 812 n. Chr. vom Abt Ansegis von St. Wandrille erstellt, umfasst eine normative Liste von Pflanzen für die Bewirtschaftung kaiserlicher Landgüter: 73 Blumen, Kräuter, Gemüse- und Obstpflanzen sowie 16 Bäume. Wie aber sollte man die Gärten eines solchen Projektes unter der Schirmherrschaft der Klöster konzipieren? Aufschluss über das Niveau von Gartenbauprojekten im 9. Jahrhundert bietet der berühmte Bauriss des Klosters St. Gallen, der vermutlich zwischen 819 und 826 im Kloster Reichenau entstand und eine fünffache Gartengliederung vorsieht: zunächst ein liturgisches Paradies, das wir von der Basilika her schon kennen; zweitens einen Arzneigarten (*herbularius*) mit Arzneipflanzen; drittens einen rechteckigen Gemüsegarten (*hortus*), viertens einen Baum- und Obstgarten (*arborium*), der zugleich als Friedhof des Klosters diene, und fünftens Agrikulturflächen außerhalb des Plans, für Nahrungsmittel, die man nur in ausgelagerten Betrieben anbauen konnte. Für die Gliederung des Gartens kommen im St. Galler Klosterplan zwei Strukturprinzipien zum Einsatz: das spirituelle Prinzip einer Grobaufteilung der

Gärten als Paradies-im-Quadrat und das pragmatische Prinzip einer Feinstrukturierung der Gärten mittels Beeten-in-Zeilen. Ein dritter Beitrag zur Gartenkultur erfolgte im Jahre 827 aus der Feder von Walahfrid Strabo, dem Abt des Klosters Reichenau: das Gedicht *Liber de cultura hortarum*, kurz *Hortulus* genannt, als Zeugnis monastischer Gartenliebe. Es beinhaltet 24 Pflanzenmonographien, welche Heilpflanzen mit ihren Anwendungsmöglichkeiten auf knappem Raum im Versmaß vorstellen.⁷

Lassen wir die drei erwähnten Beiträge der klösterlichen Gartenkultur Revue passieren, so erhellt, dass monastische Gartenspiritualität pragmatische wie theologische Motive und Motivationen geschickt miteinander verwebt. Monastische Gartenkultur konzipiert den Garten als Paradies-im-Quadrat als Abbild des verlorenen Garten Edens. Die Arbeit im Garten hat eine spirituelle Dimension. Als im Sündenfall der Garten Eden verloren ging, erfolgte ein göttlicher Arbeitsauftrag zur Gartenarbeit an einem Ort des Heils: Gartenarbeit ist Arbeit, die zugleich Frucht bringt und Freude macht. Der Garten schenkt Lebensmittel, bringt Heilpflanzen hervor und dient als kontemplativer Genussraum. Selbst angesichts der Frage des Todes fungiert der Garten noch als Hoffungsraum: Wenn Pflanzen im Herbst schlafen gehen aber nach dem Winter im Frühjahr wieder ausschlagen, dann sind sie darin Sinnbild der Auferstehung – neues Leben nach dem Tod.

Wie erfolgreich und durchschlagend diese frühmittelalterliche Garten-Revolution war, bei der die Klöster die Hauptrolle spielten, wird vor allem dann sichtbar, wenn wir die vorrömischen und vorchristlichen Verhältnisse kurz vergegenwärtigen: Altgermanische oder keltische regionale Nutz- und Heilpflanzen wurden innerhalb eines lebendigen Zaungeheges aus Schlehe, Weißdorn, Hasel und Holunder angebaut. Damit Einwanderer aus dem Süden, welche die Römer mitbrachten – Raute, Anis, Dill, Kerbel, Senf, Koriander, Kürbis, Gurke, Spargel, Sellerie, Knoblauch, Rübe, Kirsche, Pflaume, Aprikose, Walnuss, Weinrebe, Pflaume, Zwetschge, Kirsche, Rose und Lilie – sich wirklich im Norden einwurzeln und ihre Integration gelingen konnten, brauchte es den Klostergarten, im Wechselspiel mit der Agrikultur der lokalen Bauern. Der Klostergarten avancierte zur Schnittstelle von Pflanzen- und Heilmittelkunde, Ernährung, Medizin, Liturgie und Alltag.⁸ Zur Zeit der Hildegard von Bingen, der berühmten Äbtissin des Klosters auf dem Ruprechtsberg, war die Integration weit fortgeschritten: Die heilkundige Nonnen stellt insgesamt 213 ursprünglich inländische plus inzwischen heimisch gewordene Pflanzen überblicksartig zusammen und beleuchtet sie zugleich aus der Warte der Volks- und Gelehrtenmedizin.⁹

Therapeutisches Paradies

Die ältere Klostermedizin bis zum 11. Jahrhundert speiste sich aus dem Heilwissen der griechischen, hellenistischen und römischen Medizin und integrierte Ansätze der regionalen Volksheilkunde, hatte dabei aber einen begrenzten Quellenzugang. Ein Quantensprung ereignete sich mit dem *Macer floridus* aus der Feder des Mönchs Odo von Meung (an der Loire) vom Ende des 11. Jahrhunderts, der das Kräuterbuch der Klosterheilkunde schlechthin verfasste. Eine erste Version der Schrift mit 60 Pflanzen scheint um 1070 fertig gewesen zu sein; um 1100 lag dann eine zweite Fassung mit 77 Pflanzen vor. Diese «Heilkräuter-Bibel der Klostermedizin» war in allen wichtigen Bibliotheken vorhanden und wurde in diverse Volkssprachen übersetzt. Worin aber lag der Quantensprung? Das Buch bespricht Medizinalpflanzen, die in Kloster- und Apothekergärten angebaut wurden, und listet ihre systemischen Wirkungen im menschlichen Organismus auf – pharmakokinetisch (erwärmend, kühlend, befeuchtend, trocknend etc.) sowie in Bezug zu spezifischen Organsystemen (Herz-Lunge, Leber-Galle etc.). Dieser Wissensstand ging im 15. und 16. Jahrhundert dann in Kräuterbücher wie dem *Gart der Gesundheit* von 1485 mit ein. Für einen heutigen Einsatz muss das Heilwissen des *Macer floridus* natürlich auf den Prüfstand aktueller Integrativmedizin gestellt werden, aber das Buch ist nach wie vor eine wichtige Grundschrift der Traditionellen Europäischen Medizin und bietet eine Türe in ein therapeutisch spannendes Feld.¹⁰

Mystisches Paradies

Ein wichtiger Ansatzpunkt einer christlichen Garten-Spiritualität liegt im vierfachen Schriftsinn begründet: Zahlreiche Bibelstellen lassen sich, neben dem wörtlichen Sinn, auch mystisch-allegorisch, ethisch und eschatologisch auslegen, was besonders für das Paradies eine interessante Perspektive darstellte, weil so manchem gebildetem Theologen dämmerte, beim Paradies dürfte es sich weniger um einen geographischen Außen-Ort handeln, den man bereisen könnte, als vielmehr um einen heilsgeschichtlichen Zustand. Im mystischen Sinne wäre das Paradies dann, unter anderem, ein in der Seele zu findender Innenraum der Einung mit Gott. Im Rahmen der allegorisch-mystischen Exegese konnte man auch den *hortus conclusus*, Paradiesbäume und den Kreuzesbaum, Brunnen, Quellen, Blumen, Blüten, Früchte und Tiere in die Seelen-Innenlandschaft mit einbauen. Hier seien drei Beispiele erwähnt, die man im Sinne einer solchen Garten-Mystik lesen kann:

Unter dem Namen des Augustiner-Chorherren Hugo von St. Victor, wohl aber nicht von ihm selbst verfasst, war der Traktat *De fructibus carnis*

et spiritus im Umlauf, der zwei Bäume vorstellt, einen Baum der Laster und einen der Tugenden, die jeweils schlechte und gute Früchte tragen. Zu dieser Schrift existieren zahlreiche Illustrationen, mit den beiden Bäumen und ihren Früchten, die auf uns gekommen sind. Auch der Franziskaner Bonaventura (1221–1274) benutzte in seiner Schrift *Lignum vitae* das Bild des Baumes, um die fruchtbare Wirkung des Kreuzesgeheimnisses im spirituellen Leben des Einzelnen konkret zu veranschaulichen. Der kölnener Dominikaner Gerhard von Sterngassen (vor 1327 gestorben) hat schließlich auf der Grundlage thomasischer und monastischer Theologie eine «Seelenwiese» entworfen, *Pratum animarum*, auf der ein Tugendbaum steht, samt geistgewirkten Gnadenfrüchten voller Süße, die man in der Kontemplation verkosten darf. Mit diesen Garten- und Baumbildern ist der spirituelle Garten nun vollends ins Seelen-Innere verlegt, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass man die spirituellen Bücher mit der Beschreibung des mystischen Seelengartens im Klostergarten liest und dadurch gleichzeitig von zwei Gärten, einem äußeren und inneren, erfreut wird, wie eine Illustration der *Neun Gebetsweisen* des Heiligen Dominikus nahelegt: Dominikus liest in einem Buch, bei offener Türe und offenen Fenstern, hin zum blühenden klösterlichen Paradies-Garten.¹¹

Höfisches Paradies

Die neue Gartenkultur des Hochmittelalters zielte freilich nicht immer auf die höhere Ehre Gottes, sondern auch auf die eines Herren und noch öfter einer Dame: Der mittelalterliche Begriff *hortus conclusus* ist doppeldeutig; er kann den Klostergarten aber ebenso den weltlichen Garten in Burgen, festungsartigen Wohnsitzen und sogar schon im Hinterhof bürgerlicher Wohnstrukturen meinen. Die Burg- und Bürgergärten sind durchaus als Vorläufer heutiger Gartentypen zu werten: dem privaten Vergnügen gewidmet, mit Laube und Gartenhäuschen; als Sommerspeisezimmer, heimliches Versteck für Liebesstunden oder *open-air*-Studierstube für Gelehrte. Auch für ein erfrischendes Sommer-Bad war ein nicht offen einsichtiges Gärtchen gut geeignet. Die höfische Literatur hat hingegen den höfischen Garten ins Wundersame und Märchenhaft-Utopische überhöht – als Ort von Abenteuern und Bewährungsproben, was aus Platzgründen nicht entfaltet werden kann.¹² Hier soll lediglich ein einziger Roman besprochen werden, der die Verbindung von Garten und Erotik zum Thema hat: der 1230–40 von Guillaume de Lorris begonnene und vierzig Jahre später von Jean de Meun vollendete *Roman de la Rose*. Der Rosenroman besteht im Wesentlichen aus einem Traumbericht eines Ich-Erzählers, der im höfischen *hortus conclusus* eine Rosenknospe als Symbol

einer verehrungswürdigen Dame erblickt, sich in sie verliebt und mit allegorischen Gestalten interagiert. Im zweiten Teil kommt die Handlung fast zum Stillstand und die Rose wird nebensächlich – zugunsten gelehrter, moralischer sowie satirischer Diskurse und Exkurse. Christine de Pizan (1364–1430), die Frauenrechtlerin *avant la lettre*, hat den Rosenroman ab 1399 einer scharfen Kritik unterzogen: Sie deckte die Frauenfeindlichkeit von Jean de Meung auf und wehrte der Vorstellung, die Liebe zu den Frauen und die Liebe der Frauen sei auf den *hortus conclusus* beschränkt. Sie hatte den höfischen Liebesgarten längst als grünen Liebeskäfig für Frauen durchschaut, der entweder von Priapus oder durch Ressentiments errichtet wurde – womit wir endgültig bei der Vorläufigkeit von Garten-Paradiesen angelangt wären.¹³

Vorläufigkeit des Paradies-Gartens

Wer einmal einen richtigen Klostergarten erlebt hat, der weiß, dass er ein wirkliches Paradies sein kann – wenngleich ein vorläufiges. Und deshalb war es immer klar, dass der Mensch über das Paradies des Klostergartens hinausgehen würde. Pietro de Crescenzi (1233–1321) zeigt in seinen Gartenbüchern, dass die Bescheidenheit der Klostergärten auf Dauer nicht zu halten ist; schon die Mittelklasse leistet sich ostentative Ziergärten, während reiche Herren endgültig in Richtung Prunkgärten abziehen.¹⁴ Crescenzi sollte recht behalten: Eine Flut bunter und großblumiger Zwiebelgewächse erreichte Europa nach dem Fall von Konstantinopel 1553 – Tulpen, Kaiserkronen und Hyazinthen; das 15. und 16. Jahrhundert brachte eine zweite Flut aus der Neuen Welt: zahlreiche Blumen und Nutzpflanzen. Neue Pflanzen und neue Gartenbedürfnisse nach 1500 gingen weit über das hinaus, was das archaische, bis zum Ende des Mittelalters fortgeschriebene Paradies-im-Quadrat zu fassen vermochte. In der frühen Neuzeit, im Barock und in der Romantik entstanden daher spannende neue Garten-Konzepte und -Spiritualitäten. Daneben hat sich das Paradies-im-Quadrat allerdings immer behaupten können und vermag auch heute noch zu faszinieren: Der deformierten Einheitsware von Supermärkten, der Enge und gnadenlosen Funktionalität moderner Wohnräume ausgeliefert, versuchen sich beispielsweise postpostmoderne Städter mit *Urban Gardening*, in Gärten, die erstaunlich viel mit Klostergärten zu tun haben. Und das zurecht: Die Stärke des Paradieses-im-Quadrat liegt in der Souveränität, mit der dieser Gartentyp die Balance zwischen Kultur und Natur, zwischen Nutzen und Schönheit wahrt und bisweilen einen Vorgeschmack des Paradieses gewährt: Selbstgezeugenes Gemüse, Salat und Kräuter mit Brot, Wasser und Wein als Schöpfungsgaben im kleinen Gartenparadies genießen, und später

dann den Sternenhimmel betrachten – so als ob es keine Zeit und nur die Fülle des Augenblicks gäbe...

ANMERKUNGEN

¹ Siehe hierzu das Stichwort «Garten» im Grimm'schen Wörterbuch: <http://woerterbuchnetz.de/DWB>.

² Hannes D. GALTER – Lutz KÄPPEL, *Paradeisos*, in: *Der Neue Pauly* 9, Stuttgart 2000, 306f.

³ Jürgen TUBACH – Armenuhi DROST-ABGARJAN – Sophia G. VASHALOMIDZE (Hg.), *Selmsucht nach dem Paradies, Paradiesvorstellungen in Judentum, Christentum, Manichäismus und Islam*, Wiesbaden 2010.

⁴ Siehe hierzu die einzelnen historischen Beiträge bei: Hans SARKOWICZ, *Die Geschichte der Gärten und Parks*, Frankfurt/M. 1998. Zur Rezeption vgl. auch: Michel CONAN, *Learning from Middle East Garden Traditions*, in: Michel CONAN (Hg.), *Middle East Garden Traditions, Unity and Diversity*, Washington DC 2007, 14ff.

⁵ Vgl. hierzu: Hans KOEPF – Günther BINDING, *Bildwörterbuch der Architektur*, Stuttgart 2005, 339–240 und 536–540.

⁶ Zur berühmten Stelle RB 66,1 siehe: Georg HOLZHERR (Hg.), *Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Freiburg/Schweiz 2007, 311f.

⁷ Siehe hierzu: Carlsruh BRÜHL (Hg.), *Capitulare de villis. Cod. Guelf. 254 Helmst. der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*, Stuttgart 1971; Ernst TREMP, *Der St. Galler Klosterplan. Faksimile, Beigleittext, Beischriften und Übersetzung*, St. Gallen 2014; Hans-Dieter STOFFLER (Hg.), *Der Hortulus des Walahfrid Strabo. Aus dem Kräutergarten des Klosters Reichenau*, Sigmaringen 1989, 74–102.

⁸ Johannes Gottfried MAYER, *Klostergärten. Die Apotheke Gottes*, in: Rudolf WALTER (Hg.), *Gesundheit aus Klöstern*, Freiburg/Br. 2013.

⁹ Irmgard MÜLLER, *Die pflanzlichen Heilmittel bei Hildegard von Bingen. Heilwissen aus der Klostermedizin*, Freiburg/Br. 2008.

¹⁰ Johannes Gottfried MAYER – Konrad GOEHL, *Höhepunkte der Klostermedizin. Der macer floridus und das Herbarium des Vitus Auslasser*, Leipzig 2001.

¹¹ PSEUDO-HUGO VON ST. VICTOR, *De fructibus carnis et spiritus*, in: PL Migne 176, 997–1010; BONAVENTURA, *Lignum vitae*, in: *Opera omnia VIII*, Quaracchi 1882, 68–87. Susanne KAUP, *Gerhard von Sterngassen OP. Ein Beitrag zur Rezeption thomasischen Gedankenguts im Kontext pastoralpraktischer Theologie*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57 (2010) 369–391; Peter DYCKHOFF, *Mit Leib und Seele beten. Illustrationen und Text einer mittelalterlichen Handschrift über die neun Gebetsweisen des heiligen Dominikus*, Freiburg/Br. 2003, 104–115.

¹² Peter C. MAYER-TASCH – Bernd MAYERHOFER, *Hinter Mauern ein Paradies. Der mittelalterliche Garten*, Frankfurt/M. 1998.

¹³ Karl August OTT, *Der Rosenroman*, Darmstadt 1980; Georges DUBY, *Der Rosenroman*, in: Georges DUBY, *Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*, Berlin 1986, 65–102; Mariana SCHÜLER – Melanie WEBER, *Christine de Pizan gegen den Rosenroman. Auftakt zur Querelle*, München 2009, 1–37.

¹⁴ Robert G. CALKINS, *Piero de' Crescenzi and the Medieval Garden*, in: Elisabeth B. MACDOUGALL (Hg.), *Medieval Gardens*, Dumbarton Oaks 1986, 155–173.

ABSTRACT

Squared Paradise – Spirituality of the Garden till the Dawn of Early Modern Times. Human existence is finite and corresponds with finite space environed by hedges and fences: the garden. As opposed to houses, gardens do not exclude nature but remain in nature. At the same time, they open space in which heaven can meet world: the paradise. Ancient high cultures in the Middle East invented the «squared paradise» that was successfully reinterpreted by Christianity, as liturgical garden of basilicas and as monastic garden of religious houses. In High Middle Ages this paradise was further developed – into the therapeutic garden of monastic medicine, spiritual garden of mystic theology and earthly paradise for recreational purposes. The squared paradise, however, remained provisional and eventually too small for human desires, a green prison as it were that provoked a breakout in early modern era. Today, on the other hand, postmodernist urban society seems to rediscover the squared paradise as spiritual resource.

Keywords: monastic life – horticulture – liturgy – church architecture – spirituality

HARALD SCHWILLUS · HALLE (SAALE)

KLÖSTER UND IHRE GÄRTEN – NÜTZLICHKEIT UND KONTEMPLATION

Schon seit der Frühzeit des christlichen Mönchtums in Ägypten gehört der Gartenbau zu den Traditionen dieser Form des kontemplativen Lebens in der Wüste. So erwähnt bereits im 4. Jahrhundert die Mönchregel des Wüstenvaters Pachomius den Klostergarten. Auch die für die lateinische Kirche bedeutende Klosterregel des Benedikt von Nursia bestimmt in Kapitel 66, dass innerhalb der Klostermauern ein Garten angelegt werden soll: «Das Kloster aber soll, wenn es möglich ist, so angelegt werden, dass alles Notwendige – nämlich Wasser, Mühle und Garten – und die verschiedenen Handwerksberufe innerhalb des Klosters ausgeübt werden können, damit keine Notwendigkeit für die Mönche besteht, nach draußen zu gehen, weil das für ihre Seelen keineswegs zuträglich ist.» (Benediktsregel 66,6–7)¹

Die Klöster des frühen Mittelalters sind mit ihren Gärten Teil einer durch Naturalwirtschaft gekennzeichneten Gesellschaft, die für die Befriedigung der Grundbedürfnisse eigene Produktionsstätten unterhalten. Damit unterscheiden diese Gärten sich auf den ersten Blick zunächst wenig von den mit Holzpalisaden oder anderen Abgrenzungen geschützten Bauerngärten oder von den größer dimensionierten Anbauflächen der adeligen Herrschaften. Wie wichtig die Förderung des Gartenbaus auch für den fränkischen König und Kaiser Karl den Großen als obersten Landesherren war, belegt das um 800 erlassene «Capitulare de villis». Hierbei handelt es sich um eine Verordnung zur Regelung der Bewirtschaftung der königlichen Domänen, die auch ausführlich auf den Gartenbau eingeht. Ihr letzter Abschnitt listet alle Pflanzen und Kräuter auf, die angebaut werden sollen. Hier werden die klassischen Kräuter-, Obst- und Gemüsesorten aufgezählt, aber auch Blumen wie Rose und Lilie benannt. «Ziel des Erlasses war es, nicht nur die Versorgungssituation der Bevölkerung zu verbessern, sondern vermittels des Anbaus von Heilkräutern auch Krankheiten erfolgreicher bekämpfen zu können. Der Landesherr als sorgender «pater familias!»²

HARALD SCHWILLUS, geb. 1962, Professor für Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Wie im *Capitulare de villis* hat der Nützlichkeitsaspekt bei der Anlage von Klostergärten eine wichtige Stellung. Dennoch verbinden sich mit diesen Pflanzstätten von Anfang an auch spirituelle und theologische Perspektiven, die letztlich auch den Boden für eine eigenständige Naturbetrachtung bereiten. Klöster und ihre Gärten wurden so zu wichtigen Vermittlern der antiken Kultur für die folgenden Jahrhunderte.

Vom Gartenbau der Mönche des Mittelalters wissen wir nur aus einigen wenigen schriftlichen Quellen, da leider keine einzige Anlage im Original die Zeiten überstanden hat. Auch archäologische Zeugnisse fehlen fast vollständig, da das beständige Umgestalten, Bodenabtrag und Bodenenerneuerung im lebendigen Garten, die Strukturen verwischt hat.

Dennoch sind wir nicht allein auf das *Capitulare de villis* angewiesen, das zudem nicht für Klostergärten verfasst wurde. Auskunft geben einige Dokumente aus der Zeit der Karolinger: der sogenannte St. Galler Klosterplan, der wohl einen Idealplan eines Benediktinerklosters darstellt, oder der *«Hortulus»* des Reichenauer Abtes Walahfrid Strabo (von beiden wird noch die Rede sein) sowie das Lehrgedicht *«De rerum naturis»*, das Hrabanus Maurus, Abt des Klosters Fulda, vor der Mitte des 9. Jahrhunderts verfasst hat. Kapitel 5 und 6 dieses Werkes sind den Bäumen und ihren Namen gewidmet, Kapitel 7 speziell den aromatischen Bäumen, in Kapitel 8 werden die Kräuter erläutert. Die karolingischen Autoren bezogen sich auch auf Vorbilder wie Isidor von Sevilla (570–636), der für seine Schrift *«De natura rerum»* seinerseits auf antikes Wissen zurückgriff, das er u.a. bei Palladius, Vergil oder Dioskorides fand.³

Eine Vielfalt von Gärten im Kloster

Aus dem ersten Drittel des 9. Jahrhunderts ist uns der erwähnte St. Galler Klosterplan erhalten geblieben, der einige Gärten im Inneren der Klostermauern umfasst. Zu diesen ist der südlich der Kirche gelegene viereckige Garten zu zählen, der sich innerhalb des Kreuzgangs befindet. Schon früh wurde dieser Bereich als *paradisum* bezeichnet. Hier steht häufig – ebenso wie in den auch *Paradies* genannten Eingangsbereichen von Domkirchen – ein Brunnen als Symbol für Reinheit und für die Flüsse des Gartens Eden. Zur Begrünung dieses Bereichs macht der Plan keine Angaben, doch *«Parallelen zu römischen Gepflogenheiten und die spätere Tradition der Klöster legen es nahe, dies als sicher anzunehmen. Dabei dürfte es sich um Grasflächen oder um Begrünung mit Efeu gehandelt haben.»*⁴

Östlich der Kirche liegen im St. Galler Klosterplan die drei klassischen mittelalterlichen Nutzgärten, die bis weit ins 18. Jahrhundert hinein die Basis des Gartenbaus bildeten: der Gemüsegarten (*hortus*) östlich

der Gärtnerwohnung, der Heilkräutergarten (*herbularius*) im Osten des Arzthauses und der Baum- bzw. Obstgarten (*pomarius*) zwischen der Ostapsis der Kirche und dem Gemüsegarten.⁵

Die 18 gleichgroßen Beete des Gemüsegartens bilden ein Rechteck. Dort werden – mit einer Ausnahme – genau die Pflanzen angebaut, die auch im *Capitulare de villis* verzeichnet sind. Eine strenge Unterscheidung von eigentlichen Gemüse- und Gewürzpflanzen gibt es nicht, so dass hier Zwiebeln, Lauch, Sellerie, Koriander, Dill, Mohn, Rettich, Möhren, Mangold, Knoblauch, Schalotten, Petersilie, Kerbel, Lattich, Bohnenkraut, Pastinaken, Kohl und Schwarzkümmel wachsen. Der im Vergleich zum Gemüsegarten etwas kleinere Heilkräutergarten ist quadratisch und umfasst 16 Beete, von denen acht links und rechts des Mittelwegs und weitere acht als Umrandung des Gartens angelegt sind. Hier werden die für die Behandlung von Krankheiten und Verletzungen nötigen Pflanzen angebaut. Natürlich finden sich hier die klassischen Heilkräuter, aber auch Pflanzen, die heute nicht mehr allgemein als Arzneipflanzen angesehen werden: Salbei, Kresse, Raute, Kreuzkümmel, Schwertlilie, Liebstöckel, Poleiminze, Fenchel, Bohnen, Bohnenkraut, Frauenminze, Bockshornklee, Rosmarin und Pfefferminze, aber auch Lilie und Rose.⁶

Der Obstgarten des St. Galler Klosterplans hat eine doppelte Funktion, da er auch der Friedhof der Mönche ist. Weist die Symbolik des Baums schon für sich auf den Zusammenhang von Leben und Sterben, von Wachsen und Fruchtbringen sowie auf den Paradiesgarten und die biblische Erzählung vom Sündenfall hin, unterstreicht das in der Mitte dieses Gartens aufgestellte Kreuz noch einmal deutlich seine metaphorische Bedeutung. Das Kreuz weist auf Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi und seine Erlösungstat hin. Dies unterstreicht auch die beigegefügte Inschrift, die verkündet, dass das Kreuz der heiligste Baum des Obstgartens ist.⁷ «In den Grabfeldern sollten je sieben Mönche bestattet werden, sodass sich die heiligen Zahlen $14=2 \times 7$ ergeben; die 13 Pflanzflächen deuten auf Christus und die zwölf Apostel hin.»⁸ An Bäumen werden für den Obstgarten genannt: Apfel, Birne, Pflaume, Pinie, Speierling, Mispel, Lorbeer, Esskastanie, Feige, Quitte, Pfirsich, Haselnuss, Mandel, Maulbeer, Walnuss.⁹ Symbolisch gesehen weist diese Versammlung unterschiedlicher Gehölze «neben dem Kreuz, vor allem die Feige (die man seit dem frühen Christentum als Frucht vom Baum der Erkenntnis interpretierte) und die Quitte (die auch «goldener Apfel» genannt wurde), [...] auf den Garten Eden hin. Er ist gegenwärtig als Ort der Sünde des ersten Menschenpaares, für die Christus starb. Des Weiteren ist auch das endzeitliche Paradies im Modus des Hoffens und Vorgeschmackes präsent [...]: «Damit wird die Heilsgeschichte noch einmal aufgerollt vom Garten Eden, über den Sündenfall, die Vertreibung und den Tod bis hin zum Kreuz, zur Auferstehung und dem eschatologischen Paradies.»¹⁰ Die

Verknüpfung von Obstgarten und Friedhof findet sich auch noch später bei den Zisterziensern, wie u.a. eine Predigt des Abtes Guericus (Werricho) von Igny belegt, die dieser zwischen 1138 und 1157 vor Ordensmitgliedern gehalten hat: «Es gibt natürlich einen großen Unterschied zwischen Gräbern und Gärten. Jene sind voll von Unreinheit und Knochen der Toten, diese sind voll der Lieblichkeit und Anmut der Blumen und Früchte. Was bedeutet es nun, wenn manchmal Gräber in Gärten sind? Nun wurde auch der Herr in einem Garten begraben. Und wenn wir Gräber in Gärten finden, warum nicht auch Gärten in Gräbern? So vielleicht, aber in den Gräbern der Gerechten. Dort wird eine gewisse Lieblichkeit der Gärten ganz von selbst ergrünen, im Frühling, versteht sich, zur Zeit ihrer Auferstehung, wenn ihr Fleisch wiedererblüht; und nicht nur die Knochen des Gerechten werden wie das Kraut ausschlagen, sondern der gerechte Mensch wird ganz wie die Lilie sprießen und wird vor dem Herrn in Ewigkeit blühen. Nicht so die Gottlosen [...]»¹¹

Das Gartengedicht des Walahfrid Strabo

Von 838 bis 849 war Walahfrid Strabo Abt der Reichenau im Bodensee. Er verfasste ein Gedicht über den Gartenbau in 444 lateinischen Hexametern, das den Titel «Liber de cultura hortorum» oder kurz «Hortulus» trägt. Es dürfte nach 842 entstanden sein und den kleinen Garten besingen, der direkt am Abtshaus der Reichenau lag. Walahfrid hatte einen Teil seiner Bildung im Kloster Fulda erhalten, wo er mit dem dort gepflegten natur- und gartenkundlichen Wissen in Berührung gekommen sein dürfte. In seinem Hortulus spricht er zunächst von der Vorbereitung des Bodens, vom Düngen, von der Pflege des Gartens, vom Unkrautjäten, von der Bewässerung sowie vom Säen und Gießen. 24 Beete umfasst sein Gärtchen. Dort werden die aus dem St. Galler Klosterplan und aus dem Capitulare de villis bekannten Pflanzen kultiviert. Hinzu kommen nur noch Wermut, Andorn, Heilziest, Odermennig, Schafgarbe und eine besondere Rettichart (*rafanum*).¹² Im Text des Gartengedichts wird immer wieder auch auf die symbolische Bedeutung der Pflanzen hingewiesen. So heißt es dort beispielsweise von Lilie und Rose: «Diese beiden lobwürdigen und ruhmreichen Blumenarten sind nämlich schon seit Jahrhunderten Sinnbilder der höchsten Ruhmestitel der Kirche, die im Blut des Martyriums die Gabe der Rosen pflückt und die Lilien als leuchtendes Zeichen strahlenden Glaubens trägt.»¹³ (Hortulus 26, 415–418)

Ein Blick nach Byzanz

In Byzanz besaß der klösterliche Gartenbau ebenfalls große Bedeutung, da er auch hier zunächst der monastischen Selbstversorgung diente und die Hauptbestandteile der klösterlichen Nahrung lieferte: Brotgetreide, Gemüse, Früchte, Wein, Olivenöl. Wurde ein Kloster neu gegründet, gehörte die Anlage eines Gartens ebenso dazu wie der Bau einer Kapelle oder die Errichtung von Zellen für die Mönche und Nonnen. Dabei konnten sich die Gärten auch außerhalb der Klostermauern befinden; sie waren jedoch durch eine eigene Ummauerung und durch ein Zugangstor gesichert. Zwar finden sich keine Belege für spezielle Kräutergärten, doch ist davon auszugehen, dass Heilpflanzen auch in byzantinischen Klöstern angebaut wurden, da sie dort ebenfalls für medizinische Zwecke benötigt wurden. Anders als die von der benediktinischen Tradition geprägten Klöster der lateinischen Kirche lagen die Klöster der Ostkirche auch in der Stadt, so dass sie dort durchaus Einfluss auf die Gestaltung der Stadtlandschaft nahmen. «Bezüglich Konstantinopel, der Hauptstadt des Byzantinischen Reiches, wissen wir um zahlreiche Klöster innerhalb der Stadtgrenzen und im Umfeld der Stadt. Interessanterweise lassen sich in schriftlichen Berichten über diese urbanen Klosteranlagen im Gegensatz zu ihren ländlichen Gegenstücken wesentlich deutlicher Verweise auf die ästhetischen Qualitäten der gärtnerischen Ausgestaltung der Klosteranlagen finden. So wird in einer Beschreibung der Wiederherstellung des Kosmidion-Klosters von «herrlichen Bädern, zahlreichen Fontänen, schönen Rasenflächen und was sonst noch das Auge erfreuen und beglücken kann», gesprochen.»¹⁴

Albertus Magnus: Natur und Garten

Nachdrücklicher als die Mönche der benediktinischen Tradition öffneten sich im Hochmittelalter die Angehörigen der neu entstehenden Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner) einer damals modern werdenden Naturbetrachtung. Sie wollten die Dinge der Welt um ihrer selbst willen als Schöpfung Gottes in den Blick nehmen und weniger aufgrund ihres symbolischen Gehalts oder praktischen Nutzens für Heilung und Ernährung betrachten. Diese Horizonterweiterung hatten nicht zuletzt die Kreuzzüge ausgelöst, die die Menschen des europäischen Mittelalters mit ganz neuen Denkwelten in Verbindung brachten. Ein wichtiger Wegbereiter dieser neuen Sicht war der Dominikaner Albertus Magnus (1193–1280), der in seinem Kölner Kloster auch mit Pflanzen experimentierte. Inspiriert einerseits durch antike Texte, die von den Arabern überliefert wurden und nun in lateinischer Übersetzung vorlagen, sowie andererseits durch Anre-

gungen aus byzantinischer Quelle. In seinem Werk *De vegetabilibus* beschreibt er die Anlage eines Gartens, der einerseits aus einem Bereich für Kräuter und Blumen besteht, andererseits jedoch einen Bereich aufweist, der der Entspannung und Erholung dient, einen sogenannten Lustgarten. Dieser besteht aus einer großen Rasenfläche mit einem Brunnen in der Mitte, umgeben von Baumpflanzungen und Rasenbänken, die als bequeme Sitzgelegenheiten dienen und an den Seiten mit Blumen bepflanzt sind. «Zwei Funktionen besaß der hier skizzierte Garten hauptsächlich. Er war Nutzgarten, der Heil- und Gewürzkräuter, Gemüse, Obst und Blumen lieferte. Gleichzeitig diente er aber auch der Entspannung während der im Tagesplan aller Klöster vorgesehenen Erholungszeit (Rekreation). Die Vereinigung aller Funktionen [...] in einem Areal, mag teilweise auch aus dem Charakter eines Dominikanerklosters erklärbar sein.»¹⁵

Die Gärten der Kartäuserklöster

Das christliche Mönchtum hat seinen Ursprung in den Eremiten der Wüsten in Ägypten und im Nahen Osten. Dieses Lebensmodell begann im 11. Jahrhundert immer mehr Menschen in Europa zu faszinieren, so dass es zur Gründung neuer Orden kam, die es neu zu leben versuchten. Der einzelne Mönch sollte allein und abgeschieden und zugleich in der unmittelbaren Nähe anderer Mönche leben. Der von Bruno von Köln ins Leben gerufene Kartäuserorden verwirklicht dies. Neben Gemeinschaftsräumen, die sich um einen kleinen Kreuzgang versammeln und im Vergleich zu den Klöstern der benediktinischen Tradition eher wenig genutzt werden, besitzen alle Kartäuser einen großen Kreuzgang, an dem einzelne Häuschen liegen, die von jeweils einem Mönch im Stile eines Einsiedlers bewohnt werden. Jedes dieser Häuschen besitzt einen eigenen kleinen von Mauern umgebenen Garten, der je nach Kloster zwischen 50 und 100 m² umfasst. Es steht dem Kartäuser frei, was er in seinem Garten anbaut, seien es Nutzpflanzen oder Blumen; dient doch der Garten der körperlichen Erholung und geistlichen Konzentration. Die großen Gartenflächen einer Kartause werden gemeinsam bewirtschaftet. Als eine Reminiszenz an den St. Galler Klosterplan kann man die Beobachtung interpretieren, dass in vielen Kartäusern der Friedhof im Baumgarten liegt.¹⁶

Der Klostergarten im Denken der Reformatoren

Die klösterliche Lebensform geriet in die Kritik der Reformatoren – allen voran Martin Luthers –, die stattdessen die Welt und das tägliche Leben

als Bewährungsraum für ein wahrhaft christliches Leben verstanden. Die Welt war zum Kloster geworden. In einem solchen Interpretationszusammenhang bekamen auch Überlegungen zur Bedeutung des Gartens eine neue Ausrichtung, die sich vielfach in sogenannten Hausväterbüchern formuliert fand. «Ganz besonders die protestantischen Geistlichen sahen die Bildung als ihre ureigene Aufgabe an. Deshalb wurde das erste gedruckte Gartenbuch 1529 in Wittenberg in ausdrücklichem Kontext der Reformation und mit einer theologischen Einleitung herausgebracht. Die meisten Hauswirtschafts- und Gartenbücher des 16. und 17. Jahrhunderts enthalten Vorworte, die ihre Publikation theologisch begründen. Der Gedankengang ist in der Regel dieser: Erforschung und Nutzung der Natur sind von Gott geboten. Aufgabe des Menschen ist es, Gott im Buch der Natur zu erkennen und zu preisen. Die Pflicht der Autoren ist es, Gottes Schöpfung vor Augen zu führen. [...] Eine Trennung der Ökonomik von der Theologie erfolgte erst im 18. Jahrhundert, unter anderem durch die Einrichtung von Kameralistik-Studiengängen in Halle und Frankfurt/Oder 1727. Noch bis ins 19. Jahrhundert aber spielten protestantische Geistliche als Autoren von gartenbaulicher und botanischer Literatur eine wichtige Rolle.»¹⁷

Klostergärten neu interpretiert

Nach dem Dreißigjährigen Krieg entstanden auch an den Klöstern und Stiften prächtige barocke Bauten, die sich kaum von den Schlössern des weltlichen Adels unterschieden und das Selbstbewusstsein vieler Abteien und Propsteien als Zentren weltlicher Herrschaft herausstellten. Erinnert sei u.a. an Banz, Fürstenfeldbruck, Neresheim, Neuzelle, Ottobeuren oder Weingarten in Deutschland und Gottweig, Kremsmünster, Melk oder St. Florian in Österreich. Zu der mit ihnen verbundenen herrschaftlichen Repräsentation gehörte immer auch die Anlage von prächtigen Barockgärten. Sie wurden wie die Schlossgärten mit Plastiken geschmückt, die neben christlichen und biblischen Motiven auch allegorische Darstellungen antiker mythischer Figuren zeigten. Hinter den Hecken befanden sich auch in diesen Schau- und Lustgärten Beete für Nutz- und Küchenpflanzen sowie Obstbäume. Eine Besonderheit entwickelte sich bei den Kartäuserklöstern der Barockzeit mit den Prälatengärten, die in Verbindung mit der geräumigeren Zelle des Priors standen. Diese Gärten waren – anders als die Gärten der übrigen Mönche – auch für Außenstehende zugänglich, da sie dem repräsentativen Empfang von Besuchern dienten.¹⁸ Viele Klöster gaben auch Sammlungen von Stichen heraus, die die prächtigen barocken Gartenanlagen bis heute dokumentieren. Das *Monasticum gallicanum* zeigt auf Kupferstichen beinahe 200 französische Benediktinerklöster mit ihren Parks.¹⁹

Die Aufhebung der Klöster zu Beginn des 19. Jahrhunderts führte dazu, dass viele monastische Gartenanlagen verfielen oder zerstört wurden. Doch entstand so manches durch die Wiederbesiedlung oder durch Neugründungen in den darauf folgenden Jahrzehnten neu. So entwickelte seit den 1880er Jahren Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Ordens, in Zusammenarbeit mit Gerard Rademan für seine Missionshäuser in Steyl (Niederlande) und andernorts Gärten und Parks, die den christlichen Glauben mit naturwissenschaftlichem Denken verbinden wollen. Sie sind mit Sitzplätzen und Lauben ausgestattet, die zum Verweilen und Nachsinnen angesichts ihrer vielfältigen Pflanzenwelt einladen. Daneben schmücken sie religiöse Grotten, Statuen und Kapellen. Die Idee des Klostergartens erhielt so eine Neuinterpretation im Stile der Parkanlagen der Moderne.²⁰

Themenparks, Kräuter- und Bibelgärten: Erben der Klostergärten?

An vielen Klosterstandorten sind in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten alte Gartenanlagen wiederentstanden oder neue wurden angelegt, wie die vielen Kräutergärten, die sich an Walahfrid Strabo oder den St. Galler Klosterplan anlehnen. Als Beispiel sei hier nur die historisch nachempfundene Anlage eines Kräuter- und Gemüsegartens im ehemaligen Zisterzienserkloster Michaelstein im Harz genannt.

Zu diesen rekonstruktiven Bestrebungen treten seitens der Ordensangehörigen neue Versuche, den Geist der Klostergärten in unsere Zeit hinein zu übersetzen. Dies geschieht einerseits durch die Entwicklung und Umsetzung alternativer Gartenbaumethoden, wie sie etwa die Benediktinerinnen in Fulda mit ihrer Form der Schnellkompostierung verwirklicht haben, und andererseits durch die Öffnung von Klostergärten für ein breiteres Publikum, wie dies die Zisterzienser der Priorats Langwaden bei Grevenbroich 1995 im Rahmen der Landesgartenschau Nordrhein-Westfalen getan haben.²¹

Die Verbindung von Nützlichkeit und Kontemplation, wie sie die alten Klostergärten verkörpern, könnten auch die Grundlage für ganz andere Großgärten sein, wie sie die religiösen Themenparks darstellen. Ein bekanntes Beispiel ist die 2001 in Orlando (Florida) eröffnete *«The Holy Land Experience»*. Dieser Themenpark *«ruft das Heilige Land nicht nur in Erinnerung, sondern macht es zugänglich. Man findet dort eine Nachbildung des Jerusalemer Tempels, kann die Via Dolorosa bis zum Kalvarienberg entlangflanieren und sich gegenüber den Qumran-Höhlen einen Hot dog oder eine Brezel schmecken lassen oder Getränke kaufen. Auch biblische Gestalten werden hier zum Leben erweckt: In der Live-Show *«The Ministry of Jesus»* steht man in der Menge, die bestaunen darf, wie Jesus sich*

mit den Pharisäern auseinandersetzt und einen Blinden heilt. Zungenreden und andere Formen charismatischen (Pfingst-)Christentums sind im Park allerdings verpönt, da sie die vorgestellte Ordnung aufzubrechen drohen.»²²

Als eine weitere weniger spektakuläre Form der Neuinterpretation mittelalterlicher Klostergärten und ihres Symbolgehalts können die seit dem 20. Jahrhundert entstehenden Bibelgärten angesehen werden. Sie nehmen manche Funktion der Klostergärten im Kontext einer säkularen Gesellschaft wieder auf, sind sie doch – mit Foucault gesprochen – «andere Orte», Heterotopien. «Der Garten entzieht sich so der totalen Säkularisierung. Er wird Objekt neuer, frei flottierender Religiosität, wo die ökologische Bewegung mit spirituellen Zugängen experimentiert und asiatische und esoterische Formen der Naturfrömmigkeit ausgeübt werden. [...] Bibelgärten stellen einen Versuch dar, das mit Gärten verbundene Spiritualitätspotential christlich zu nutzen.»²³

ANMERKUNGEN

¹ Eigene Übersetzung nach dem lateinischen Regelttext, 66,6: «Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exerceantur, 7. ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum.» (http://www.stift-stlambrecht.at/data/documents/6/de/Regula_Benedicti.pdf, zul. aufgerufen 2017-06-30).

² Peter Cornelius MAYER-TASCH – Bernd MAYERHOFER, *Hinter Mauern ein Paradies. Der mittelalterliche Garten*, Frankfurt a.M. – Leipzig 1998, 31f.

³ vgl. Fritz WAGNER, *Klostergärten im Mittelalter*, in: HAUS DER BRANDENBURGISCH-PREUSSISCHEN GESCHICHTE (Hg.), *Schön und Nützlich. Aus Brandenburgs Kloster-, Schloss und Küchengärten. Begleitbuch zur Ausstellung*, Potsdam – Berlin 2004, 16–24, hier: 17.

⁴ Hermann Josef ROTH, *Schöne Alte Klostergärten*, Würzburg 1995, 27.

⁵ MAYER-TASCH – MAYERHOFER, *Hinter Mauern* (s. Anm. 2), 33f.

⁶ ROTH, *Klostergärten* (s. Anm. 4), 29ff.

⁷ Vgl. ebd., 27.

⁸ Katrin STÜCKRATH, *Bibelgärten. Entstehung, Gestalt, Bedeutung, Funktion und interdisziplinäre Perspektiven*, Göttingen 2012, 283.

⁹ ROTH, *Klostergärten* (s. Anm. 4), 31f.

¹⁰ STÜCKRATH, *Bibelgärten* (s. Anm. 8), 284f.

¹¹ Ebd., 291, Anm. 52: Gurric d'Igny, *Sermones* 2, 516–519, Übersetzung: Katrin Stückrath.

¹² Vgl. ROTH, *Klostergärten* (s. Anm. 4), 32.

¹³ WALAHFRID STRABO, *De cultura hortarum (Hortulus)*. Über den Gartenbau. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und hg. v. Otto Schönberger, Stuttgart 2002, 39.

¹⁴ Joachim WOLSCHKE-BULMAHN, *Fragen an den byzantinischen Garten*, in: Achim LIPP – Jürgen LASCH (Hg.), *Garten aus Stein. Rätselhafte Architektur der Mühelner Templerkapelle*, Halle (Saale) 2010, 129–143, hier 139.

¹⁵ ROTH, *Klostergärten* (s. Anm. 4), 44.

¹⁶ Vgl. ebd., 47.

¹⁷ Clemens Alexander WIMMER, *Jakob Cölers Hausvaterbuch*, in: HAUS DER BRANDENBURGISCH-

PREUSSISCHEN GESCHICHTE (Hg.): *Schön und Nützlich. Aus Brandenburgs Kloster-, Schloss- und Küchengärten. Begleitbuch zur Ausstellung*, Potsdam – Berlin 2004, 54–69, hier: 61.

¹⁸ Vgl. ROTH, *Klostergärten* (s. Anm. 4), 62.

¹⁹ Vgl. Marie-Thérèse HAUBEBOURG, *Vom Glück des Gartens. Gartenparadiese im Mittelalter*, Ostfildern 2004, 162f.

²⁰ Vgl. Norbert NORDMANN, *Wo sich Theologie und Gartenkunst durchdringen. Die Steyler Klostergärten des hl. Arnold Janssen*, Regensburg 2010.

²¹ Vgl. ROTH, *Klostergärten* (s. Anm. 4), 65.

²² Michael STAUSBERG, *Religion und moderner Tourismus*, Berlin 2010, 99.

²³ STÜCKRATH, *Bibelgärten* (s. Anm. 8), 318f.

ABSTRACT

Monasteries and their Gardens – Usefulness and Contemplation. Monasteries and gardens always belonged together. In the Latin church monasteries included – apart from the garden in the cloistered courtyard – vegetable-, herb- and fruit-gardens. They were used for daily supply and medicinal purposes. Apart from that, they had symbolic meaning in their outline as well as the choice of plants. This was already pointed out by Walahfrid Strabo, abbot of the Benedictine monastery on the Reichenau Island, in his poem «hortulus». For the theologians of the reformation everyday life in marriage and family stood for the monastery. This included the care of the garden. Gardens of baroque monasteries were part of the representation of their political and economic power. In the 19th and 20th century new examples for gardens connected with Christian faith developed, which also want to integrate scientific and theological perspectives in different ways.

Keywords: cloister – Walahfrid Strabo – Plan of Saint Gall – Albertus Magnus – Carthusian Order – Divine Word Missionaries – bible gardens – religious theme parks

HOLGER ZABOROWSKI · VALLENDAR

GÄRTEN. ORTE DES MENSCHLICHEN

1. Der Garten als Ort des Lebens

Gärten erfreuen sich größter Beliebtheit. Viele Menschen nennen einen Garten ihr Eigen. Sie verbringen viel Zeit darin und scheinen weder Aufwand noch Mühen zu scheuen, ihren Garten zu gestalten. Sie ziehen Gemüse, sorgen sich um Obstbäume und pflanzen Blumen. Sie erleben, alleine oder im Familien- und Freundeskreis, nach getaner Arbeit Mußestunden voller Leichtigkeit im Garten. Ihr Garten gehört zu ihrem Haus und umgibt es nicht nur, sondern verleiht ihm ein Gesicht: freundlich, voller überraschendem Form- und Farbenspiel und einladend oder eher abgrenzend, klar und einfach strukturiert und schützend. Manch andere suchen ihr Glück in einem Kleingarten fern der eigenen Wohnung. Auf nur wenigen Quadratmetern bauen sie Kartoffeln, Erbsen oder Erdbeeren an, suchen Erholung vom Alltag oder erfreuen sich am abendlichen Plausch mit den Nachbarn. Wieder andere gestalten ihren Balkon oder sogar ihre Wohnung wie einen Garten. Neben allerlei Kräutern stehen Töpfe mit Blumen oder sogar Gemüsepflanzen. Und nicht wenige Menschen suchen Erholung in den großen Parks und öffentlichen Gärten der Städte, die wie eine grüne Lunge nicht nur für frische Luft sorgen, sondern Menschen versammeln: die einen beim Sport und Spiel oder im Gespräch, andere beim Picknick oder selbstvergessen bei der Lektüre einer Zeitung oder eines Romans.

Wenn man sagt, Menschen ziehe es in die Natur, so ist damit weniger die wilde, vom Menschen unberührte Natur, sondern zumeist ein Garten oder so etwas wie ein Garten gemeint: ein überschaubares Stück vom Menschen bearbeiteter und geformter Natur. Einen Garten zu haben ist daher zutiefst menschlich. Es gibt zwar auch heute noch nomadisch, ohne festes Haus und Garten lebende Menschen. Doch sobald der Mensch sesshaft wurde, machte er sich – in den Worten des biblischen Buches Genesis – die Erde untertan

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar und seit 2017 deren Rektor. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

und legte Gärten an, um von ihnen leben zu können. Bis heute erfüllen viele Gärten diese Funktion. Es gibt Kräuter-, Obst- oder Gemüsegärten, und in manchem Garten lebt noch das ein oder andere Tier. Doch beschränkt sich das Gärtnern nicht allein darauf, den Menschen mit notwendigen Lebensmitteln zu versorgen. Wer gärt, verbindet das Nützliche der oft mühevollen Gartenarbeit mit dem Angenehmen und Schönen.

In vielen, wenn nicht sogar in allen Gärten gibt es daher Elemente, die nicht notwendig sind, sondern dem Menschen gefallen und ihn erfreuen: einige dekorative Hecken, Büsche oder Bäume hier, ein kleiner Teich dort, ein Brunnen oder eine Figur an dieser Stelle, eine Ansammlung von Steinen oder Blumen anderswo. Und selbst das Notwendige – ein kleines Feld, ein Gemüsebeet, eine Grenzbefestigung oder ein Tor – ist oft mit einem Blick für jenes, was mehr als bloß notwendig ist, angelegt. Dass ein Garten schön ist, nicht nur gut gepflegt, sondern auch in seiner Anlage und Gestaltung ansprechend und die Seele erhebend, ist der Stolz eines jeden Gärtners, der Besucher gerne durch seinen Garten führt und von ihm spricht wie von einem Kind, das wächst und gedeiht und manchmal auch störrisch nicht tut, was von ihm erwartet wird. Daher ist die Beziehung des Gärtners zu seinem Garten nie neutral oder bloß funktional. Viele Gärtner sind in bestem Sinne Amateure. Sie lieben, was sie tun. Selbst wer nicht von den Früchten seines Gartens leben muss oder Obst und Gemüse mit wesentlich weniger Aufwand auf dem Markt erstehen könnte, erfreut sich an einer guten Ernte. Aus dem eigenen Garten, so sagt man, schmeckt es doch am besten.

Ein Garten ist aus diesem Grund nicht nur ein Ort der Mühe und der Arbeit, sondern ebenso der Freude und des Genusses. Er kann sich als Heimatort zeigen, als ein Stück erquickender Natur, das Menschen sich einrichten, um sich – zusammen mit jenen Menschen, die ihnen lieb und vertraut sind – zuhause und glücklich zu fühlen. Zwar gibt es standardisierte, gesichtslose Gärten, lieblos angelegte Vorgärten oder mit viel Geld, aber wenig eigener Kreativität errichtete Gartenanlagen. Doch gibt es auch Gärten, in denen sich – wie in der Gestaltung und Einrichtung eines wirklich, nicht allein äußerlich bewohnten Hauses, eines *Eigenheims* – ein Mensch in besonderer Weise zeigt: als jemand, der, wie Schloss- oder Königsgärten eindrucksvoll zeigen sollen, besonders mächtig und einflussreich ist, oder auch als jemand, dem es wichtig ist, ein wenn auch noch so kleines Stück Natur zu hegen und zu pflegen und sich in ihm aufzuhalten.

Im Garten spielt sich das Leben des Menschen ab. Als Lebensraum bietet er Schutz und Geborgenheit und ist ein Ort des Vertrauens und der Begegnung. Allzu groß darf er nicht sein. Ein echter Garten, ja, selbst ein Park bedarf eines menschlichen Maßes. Man hält sich in ihm auf, um zu leben, und man gestaltet ihn so, dass man gut in ihm leben kann. Daher kann der Garten zu einem Symbol gelungenen Menschseins werden.

2. Der Garten als Ort der Erfahrung und Erkenntnis

Der Garten ist nicht allein ein Lebensort, sondern auch ein Ort menschlicher Selbsterfahrung und -erkenntnis. Im Garten wird sich nämlich der Mensch seiner eigenen Natürlichkeit bewusst. Mit der einfachsten Pflanze oder dem kleinsten Tier teilt der Mensch das Leben. Selbst an einer kleinen Blume kann ihm deutlich werden, was es bedeutet zu leben. Die Blume zeigt, dass es nicht nur das bloße, sondern das gute Leben gibt und dass, was auch immer lebt, danach strebt, gut zu leben. Sie zeigt auch, dass dies nicht allein erreicht werden kann. So wie die Blume einer guten Lage, nährender Erde, der Luft und der Sonne bedarf und durch menschliche Sorge noch besser gedeihen kann, ist auch der Mensch als Lebewesen angewiesen auf all jenes, von dem er lebt. Fehlt ihm dies dauerhaft, wird er, so wie die Blume, der es am Notwendigen fehlt, welk wird, ihre Blätter verliert und stirbt, seine Lebenskräfte verlieren und sterben. Gerade im Garten kann dem Menschen daher die Einheit des Lebendigen deutlich werden – und zugleich auch jene Differenz, die ihn als Menschen von allen Pflanzen und Tieren unterscheidet. Denn aufgrund seiner Vernunft und Freiheit kann er sich nicht nur zu seiner eigenen Natur noch einmal eigens verhalten und diese kultivieren; auch die nicht-menschliche Natur kann von ihm gestaltet, gehegt und gepflegt werden. Er erfährt sich dabei zunächst einmal – in einem ursprünglich menschlichen Verhältnis zur Natur – nicht als Herrscher über den Garten, sondern als jemand, dem die Natur zur Hege und Pflege anvertraut ist. Nur insofern ist sie dem Menschen «untertan». Dem Gärtner ist bewusst, dass er in, mit und von seinem Garten lebt und dass sein Verhältnis zu allem, was in seinem Garten lebt, von Verantwortung gekennzeichnet sein sollte.

Noch in einer anderen Weise kann der Garten den Menschen viel über sich selbst lehren. Denn so, wie die Jahreszeiten einen Garten verändern, wie der Garten im Frühjahr besonderer Pflege bedarf, aber zugleich voller Energie und Offenheit für die Zukunft ist, wie er im Sommer in voller Kraft und Blüte steht, wie im Herbst die Ernte eingeholt und der Garten, mit der ihm eigenen Melancholie den nun kürzeren Tagen ausgesetzt, für die dunkle und kalte Jahreszeit vorbereitet wird und wie im Winter der Garten zu ruhen scheint, können auch die verschiedenen Phasen des menschlichen Leben verstanden werden. Der Garten wird dann zu einem Bild des menschlichen Lebens in seinem Verlauf – vom Frühling der Jugend bis hin zum Winter des Alters. Karl Krolow hat in seinem Gedicht «Frühjahr» eine frühlingshafte Naturerfahrung geschildert. Diese wird zum Bild anfänglichen, freien Menschseins:

Frühjahr

Es gibt noch kein Gras
zu besingen.

Landschaft, adjektivlos,
in der man
einen Fuß vor den anderen setzt.

Nur in der Hand gesammelt:
Blau

Weidenhaar einiger Mädchen.

Die Helligkeit ist frei
Von Schatten.
Unruhige Freiheit
der Perspektive:

Frühjahr.¹

Erinnert der Garten im Frühjahr an die österliche Dimension des Lebens, daran, dass aus dem Tod neues Leben, aus den Schatten Helligkeit, aus der Eigenschaftslosigkeit Bestimmtheit und aus Ruhe die Unruhe der Freiheit erwächst, daran also, dass, was wüst und leer erscheint, bald vor Leben und Lebendigkeit nur so strotzen wird, so wird der Garten im Winter zu einem Bild der Unweigerlichkeit des Abschieds, des Sterbens und des Todes. Was auch immer lebt, so zeigt der Garten, wird sterben und verwesen. Und wie der Garten aufersteht, so trägt manch einen Menschen auch die Hoffnung, dass der winterlichen Kälte und Leblosigkeit nicht das letzte Wort gehört.

Manchmal erscheint der Garten auch als Symbol eines bestimmten Lebensalters. So hat Hermann Hesse die Jugend als einen Garten beschrieben:

Jugendgarten

Meine Jugend war ein Gartenland,
Silberbrunnen sprangen in den Matten,
Alter Bäume märchenblaue Schatten
Kühlten meiner frechen Träume Brand.

Dürstend geh ich nun auf heißen Wegen
 Und verschlossen liegt mein Jugendland,
 Rosen nicken übern Mauerrand
 Spöttisch meiner Wanderschaft entgegen.

Und indes mir fern und ferner singt
 Meines kühlen Gartens Wipfelrauschen,
 Muß ich inniger und tiefer lauschen,
 Wie es schöner noch als damals klingt.²

Erwachsen zu werden, zu reifen und zu altern bedeutet, den idyllischen Raum des Gartens zu verlassen und sich auf die oft harte und enttäuschungs-volle Wanderschaft zu begeben. Der Gartenraum ist daher ambivalent. Er gewährt Schutz und bewahrt vor den Gefahren, die außerhalb seiner Mauern drohen. Doch zugleich erlaubt er es nicht, jene Erfahrungen zu machen, die allein außerhalb seiner Grenzen möglich sind. Zum Leben gehört es, den Garten der Jugend zu verlassen – und sich seiner, mal voller sentimentaler Melancholie, mal voller selbstgewissen Stolzes auf das, was man seit dem Abschied vom Garten erreicht und erkundet hat, zu erinnern.

3. *Der Garten als Ort der Gottesbegegnung*

Wer im Sommer in einem Garten sitzt und sich seiner erfreut – der Ruhe und des Friedens, die er schenkt –, mag sich an den Garten Eden erinnern, jenen Garten der Fülle, in dem der Mensch zusammen mit Gott ein friedliches Leben führte. Ein Garten kann daher gerade als Ort harter Arbeit zu einem Ort der Sehnsucht werden, zu einem Bild eines ursprünglichen Glückes oder einer noch ausstehenden Erlösung von allen Mühen. Es wundert daher nicht, dass der Garten ein wichtiges Symbol in vielen Religionen ist – als Ort der Erinnerung, aber auch der Hoffnung, als Weg zu Gott, aber auch als Bild für das Leben in der Nähe Gottes. Gerade wegen dieser Dimension sind Gärten in besonderer Weise Orte der Meditation. Der Gang im Garten ist immer auch ein Gang zu sich selbst – und über sich selbst hinaus. Sehr deutlich zeigen dies nicht nur die kunstvoll angelegten und den gesamten Kosmos repräsentierenden orientalischen Gärten, die Arbeit und Kontemplation miteinander verbindenden Klostergärten, sondern auch Irrgärten. Denn diese dienen nicht allein dem Vergnügen, sondern können auf einer tieferen Ebene als Symbol für menschliches Leben verstanden werden. Wer einen Irrgarten durchwandert, gerät in eine Meditation über den oft im Unbekannten verlaufenden oder manchmal sogar in die Irre führenden Weg seines Lebens – vom Ausgangspunkt bis zu einem möglichen Ziel, das

in vielen Irrgärten nicht nur einen Überblick über den Gang des Gartens, sondern auch einen besonderen Ausblick auf einen umliegenden Park eröffnet.

Für Christen sind Gärten in einer vertieften Weise Orte des Gebetes und der Besinnung. Denn der Garten erinnert nicht nur an die ursprüngliche Schöpfungsabsicht Gottes und seinen Auftrag an alle Menschen: «bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen. Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen» (Gen 1,28f). Gärten sind in besonderer Weise Orte christlichen Eingedenkens. Denn in der Nacht vor seinem Verrat und seinem Tode hat Jesus in einem Garten gebetet und sich dem Willen seines Vaters ausgeliefert. Im Garten spricht Jesus: «Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen. Da erschien ihm ein Engel vom Himmel und gab ihm (neue) Kraft. Und er betete in seiner Angst noch inständiger und sein Schweiß war wie Blut, das auf die Erde tropfte» (Lk 22,42ff). Der Wille des Vater führt Jesus zu einem anderen Garten, nämlich jenem in der Nähe der Kreuzigung, in dem er bestattet wurde (vgl. Joh 19,41ff). Jeder Garten kann auch an diese dunklen Stunden und das Opfer Christi erinnern – und gerade deshalb auch als Symbol der Erlösung verstanden werden. Wie der Sündenfall in einem Garten stattfand, so findet auch die Erlösung des Menschen – Jesu Hingabe an den Willen des Vaters – in und bei einem Garten ihren Ort.

In einem anderen seiner zahlreichen Garten-Gedichte hat Hermann Hesse in starken Bildern die Verbindung von Gethsemane und Golgatha zu jedem menschlichen Garten – im Übergang vom Winter zum Frühling, in der Gleichzeitigkeit von Todes- und Festduft – gezogen:

Karfreitag

Verhangener Tag, im Wald noch Schnee,
 Im kahlen Holz die Amsel singt:
 Des Frühlings Atem ängstlich schwingt,
 Von Lust geschwellt, beschwert von Weh.
 So schweigsam steht und klein im Gras
 Das Krokusvolk, das Veilchennest,
 Es duftet scheu und weiß nicht was,
 Es duftet Tod und duftet Fest.
 Baumknospen stehn von Tränen blind,
 Der Himmel hängt so bang und nah,
 Und alle Gärten, Hügel sind
 Gethsemane und Golgatha.³

Der Garten kann aber auch Ort der Gotteserkenntnis sein. Goethe – selbst Gärtner – spielt auf diese Tradition an, wenn er Gretchen die berühmte «Gretchenfrage» in einem Garten stellen lässt: «Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaub, du hältst nicht viel davon» (Faust I, V. 3415ff). Im Garten begegnen sich die traditionelle Frömmigkeit des jungen Mädchens und die wissenschaftliche Rationalität des älteren Wissenschaftlers. Dieser besondere Ort scheint eine geistige Sammlung und Konzentration zu erlauben, die ihn zu einem Ort der Entscheidung macht. Wer sich sammeln möchte, kann zwar in die freie, wilde Natur gehen. Doch könnte dies mit Gefahren und Irritationen durch das Unbekannte verbunden sein. Der Garten ist jene Natur, die vertraut ist und die doch den Menschen herausfordert – durch ihre Schönheit, durch die Stille oder die Erfrischung, die sie gewährt und die den Menschen auf sich hin sammelt. Auch Augustinus verortet seine Bekehrung daher in einem Garten (vgl. *Confessiones* 8,8) – und bezieht sich dabei nicht allein auf die universal anthropologische Bedeutung des Gartens als eines Transzendenzraumes, sondern auch auf die spezifisch biblischen Dimensionen des Gartens als eines Ortes ursprünglicher Gottesnähe, des Sündenfalls und der Erlösung. Der Garten als soteriologischer Ort findet sich auch in jenen Darstellungen Mariens, in denen Maria in Anspielung auf das Hohelied (Hld 4.12) im Schutz eines *hortus conclusus* sitzt: als Verweis darauf, dass sie ein verschlossener, von der Sünde freier Garten ist, der für das Wachstum des Heils, die Geburt des Heilands offen und bereit war.

4. Der Garten als Ort der Versöhnung und Schule der Menschlichkeit

Im Garten verhält sich der Mensch zur Natur, gestaltet sie, lebt mit ihr und hört auf sie. In einem Garten darf man sich nicht wie ein Jäger und Sammler verhalten. Man darf nicht einfach nehmen, was man findet, auch wenn man es braucht. Man muss planen und arbeiten, damit der Garten Frucht bringt. Jeder Garten bedarf der Vorausschau des Gärtners. Dieser muss wissen, was jeweils an der Zeit ist. Er sorgt sich um ein kleines Stück Natur. Dies ist ein menschliches Verhältnis zur Natur. Dabei wird nicht einfach radikal Getrenntes oder Gegensätzliches miteinander in eine Beziehung gesetzt. Im Garten kann sich der Mensch seiner eigenen Natürlichkeit inne werden. Und umgekehrt kann die Natur dadurch, dass sie gestaltet und gepflegt wird, ein menschliches Gesicht annehmen. Mensch und Natur sind im Garten miteinander versöhnt, so dass viele Gärten auch zu einem Symbol der Versöhnung werden konnten. In ihnen verbindet sich das Notwendige mit der Freiheit, die Ordnung mit dem Chaos, der Ernst mit dem Spiel, die

Hand des Menschen mit dem Geschick der Naturgewalten und die Kunst mit dem Natürlichen.

Im Garten drückt der Mensch daher der Natur nicht seinen alles bestimmenden Stempel auf, sondern handelt und lebt mit ihr, hört auf sie und orientiert sich an ihr. Ein guter Garten ist daher ein Versuch, die Natur nachzuahmen, so sehr, dass manchmal die Absicht des Gärtners darin besteht, selbst unsichtbar zu werden und hinter seinem eignen Tun zu verschwinden. Insbesondere chinesische und japanische Gärten stellen Versuche dar, die Natur nachzuahmen. Dadurch entsteht ein Bild der Natur *en miniature*, des Großen im Kleinen. Im europäischen Kontext lebt dieser Gedanke in den englischen Gärten und Parks fort. In ihnen geht es um eine möglichst meisterliche Nachahmung der Natur – im Gegensatz zu den Gärten der Renaissance und insbesondere des Barock, in denen die Natur geometrisch durchstrukturiert wurde. Während die Barockgärten den Geist einer oft rationalistisch zugespitzten Aufklärung atmen und die Natur dem Menschen als zu gestaltendes Objekt gegenüberstellen, sind die englischen Gärten nicht weniger, aber anders gestaltet: als Orte, an denen der Mensch dem Natürlichen möglichst nahe kommt.

In dieser Imitation der Natur wird anerkannt, dass sich die Natur nie den Zwecken und Interessen des Menschen gänzlich unterordnen lässt. Sie ist kein Gegenstand, sondern die Voraussetzung und der Rahmen menschlicher Freiheit. Es erscheint daher befremdlich und verstörend, wenn in der industriellen Landwirtschaft die Natur darauf reduziert wird, bestimmte Funktionen zu erfüllen. Zwar kann der Mensch die Natur verobjektivieren und seiner Macht unterordnen. Die Natur erscheint ihm dann als ein Reservoir von Gütern, derer er sich als Herr und Meister bedienen kann. Dabei zeigt sich jedoch eine oft übersehene Dialektik: Wenn die Natur auf das Maß des Menschen reduziert wird, verschwindet nicht einfach das Wilde und Unkultivierte der Natur. Es kommt wieder zum Vorschein im Handeln des Menschen, das selbst wild und unkultiviert wird und sich letztlich auch gegen ihn selbst richten wird. Denn irgendwann wird der im Eifer des Industriellen verfangene Mensch dann auch andere Menschen und sich selbst so auszunutzen versuchen, wie er die ihn umgebende Natur auf ihren bloßen Nutzen reduziert. Die Landwirtschaft ist daher nur dann wirklich menschlich, d. h. gut für den Menschen und die Natur, zu der er gehört, wenn sie in Analogie zu einem gärtnerischen Tun geschieht, das seinen Ort in und nicht über der Natur hat und in dem Menschen in einem sorgendpflegenden Verhalten zur Natur Grenzen erfahren und anerkennen.

Daher können Gärten auch Orte der Einübung in gelungenes Menschsein sein. Wenn Kinder in einem Gärten aufwachsen, wachsen sie in ein menschliches Verhältnis zum Natürlichen hinein. Sie erfahren Verantwortung für andere Geschöpfe, können ihrer Phantasie, Abenteuerlust und Kre-

ativität im Schutz des Gartens freien Lauf lassen, erleben dabei auch den Wandel der Jahreszeiten und erlernen die Bedeutung weiser Vorsicht, die Unverzichtbarkeit des Maßhaltens und den Respekt vor jenem, was von sich selbst her wächst und was sich immer auch als machtvoll zeigen kann und Scheu und Achtung einfordert. Denn so sehr die Natur kultiviert und auf den Menschen und sein vernünftiges und freies Handeln bezogen werden kann, so sehr zeigt sie sich gerade auch in jedem Garten als jenes andere, an dem sich die Menschlichkeit des Menschen je neu bilden und bewähren kann. So ist der Garten vor allem anderen eine Schule der Menschlichkeit, eine Heterotopie, wie Michel Foucault betont hat,⁴ ein wunderbarer, magischer und geheimnisvoller Anders- oder Gegenraum zu den allzu alltäglichen Orten, die Eröffnung der Möglichkeit glückenden Menschseins.

ANMERKUNGEN

¹ Karl KROLOW, Frühjahr, in: DERS., *Gedichte*, Auswahl und Nachwort von Gabriele WOHMANN, Frankfurt/M. 1980, 7.

² Hermann HESSE, Jugendgarten, in: DERS., *Die Gedichte 1892–1962*, neu eingerichtet und um Gedichte aus dem Nachlaß erweitert von Volker MICHELS, Frankfurt/M. 1992.

³ Hermann HESSE, Karfreitag, in: ebd.

⁴ Vgl. Michel FOUCAULT, *Die Heterotopien*, in: DERS., *Die Heterotopien / Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, übersetzt von Michael BISCHOFF, mit einem Nachwort von Daniel DEFERT, Berlin 2005, 7–22.10f.14f.

ABSTRACT

The Garden as a Space for Humanity. This essay examines the garden as a specific location of human existence and develops an anthropology of gardening. It argues that gardens can help humans to recognize themselves. The garden is also a place of high religious significance, not just for Judaism and Christianity. Insofar as the garden unites nature and culture, it is a symbol of reconciliation. The essays thus interpret the garden as a school of humanity.

Keywords: anthropology – original sin – reconciliation – culture – nature – agriculture – St. Augustine – Goethe – Hesse

KISTEN UND SAATBOMBEN

Was Urban und Guerilla Gardening über unser Verhältnis zum Garten sagt

Städtische Asphaltflächen haben es mancherorts schwer. Wird eine gesichtet, rücken die Hochbeetbauer an. Beete werden gezimmert, mit Erde gefüllt, bepflanzt und begossen. Irgendwann wird geerntet – und aus dem Parkplatz wird ein Acker, aus Stadt wird Land. Man nennt das *Urban Gardening*. Radikaler noch agieren die «Guerilla-Gärtner». Sie sind mit «Saatbomben» (zusammengesetzt aus Erde, Dünger und Samen) im Dschungel der Stadt unterwegs und lassen sie fallen, wo immer sich eine urbane Angriffsfläche bietet. Und plötzlich sprießt neben dem Gehweg Natur.

Die Urban Gardener haben mehr als nur Begrünung im Sinn. Es geht um das ganze Große, den Umgang mit der Welt an sich. Beispiele lassen sich viele finden: Das «Netzwerk Gemeinschaftsgärten» in Köln zum Beispiel setzt sich für Nachhaltigkeit und bewussten Konsum ein. In derselben Stadt hat sich 2011 der Verein «Kölner NeuLand» gegründet mit dem Ziel, Bildung, Umwelt- und Naturschutz und bürgerschaftliches Engagement stärker im allgemeinen Bewusstsein zu verankern. Die «Gartenwerkstatt Ehrenfeld» wiederum sagt von sich: «Wir sind eine offene Gruppe, die in mobilen Holzkisten, neuerdings in einem ehemaligen Schrebergarten und mit Flüchtlingen in der Geisselstraße gärtner!» In den «Biogärten Kreuzberg und Neukölln» in Berlin geht man diesbezüglich noch einen Schritt weiter: «Gemeinsam kommen hier Migrantinnen und Migranten mit der Erde und der Natur zusammen, durch den Austausch mit anderen Kulturen entwickeln und gewinnen sie neue Erkenntnisse und einen neuen Umgang mit der Umwelt und der Natur.» Ein Buch über das Urban Gardening entfaltet das Thema soziotheoretisch: Man beschäftigt sich darin mit «Gemeinschaftsgärten als Orte[n] des Widerstands gegen die neoliberale Ordnung», den «Perspektiven einer Postwachstumsökonomie» und der Frage, «warum urbane Gärten wichtig sind für Ernährungssouveränität, Eigenmacht und Sortenvielfalt» (*Urban Gardening. Über die Rückkehr der Gärten in die Stadt*, hg. v. Christa MÜLLER, München 2011).

Hier werden also nicht einfach nur Pflanzen gepflanzt und Salatköpfe geerntet. Hier geht es um Widerstand gegen die herrschende Ordnung, Freiheit von ökonomischen Zwängen, Unabhängigkeit von der Nahrungsmittelindustrie und öko-pädagogisch motivierte Integration. Ein besonderer Reiz des Saatbombenwerfens besteht in seiner Illegalität.

Nicht alle Motive dieses Garten-Diskurses sind vollkommen neu. Herrschaft versus Anarchie, Ordnung gegen Freiheit, Kultur versus Natur, aber auch Stadt gegen Land: Das waren von jeher die Begriffspaare, die das Denken über Gärten prägten und prägen. Am Anfang stand das Bedürfnis nach Zählung und Beherrschung der wilden Natur durch Begrenzung und Gestaltung. Das antike Atrium, der mittelalterliche Kreuzgang, der ornamentale Garten der Renaissance – dies alles waren befriedete, umhegte Areale der Ordnung inmitten einer unordentlichen Welt. Der mit Sichtachsen scheinbar ins unendliche ausgreifende, gerade nicht umgrenzte Schlosspark des Absolutismus formulierte hingegen mit den Mitteln der Gartengestaltung den unbeschränkten Herrschaftsanspruch über Mensch und Natur. Der englische Landschaftsgarten zielte auf Veredelung der Natur und damit letztlich ebenfalls auf deren Überwindung und Beherrschung. Im zwanzigsten Jahrhundert formulierte der Kleingärtner den Herrschaftsanspruch auf seine Weise: Hinter hohen Zäunen werden in Reih und Glied gepflanzte Steckrüben und Salatköpfe von der Deutschlandfahne bewacht.

Und nun das: Der Mensch verbündet sich mit der Natur gegen die eigene Zivilisation, unterstützt den Wildwuchs gegen die Ordnung und feiert jeden Zentimeter, den die wilde Wiese gegen den gepflasterten Weg, der Acker gegen die steinerne Stadt an Boden gewinnt. Es geht nicht mehr um Mensch gegen Natur, sondern um Gut gegen Böse. Gärtnern wird zur Anklage gegen den Städtebau, gegen die Wirtschaft, gegen Fremdbestimmung, Globalisierung und die anderen Übel der Zeit. Zugleich mischt sich in diese Bemühungen da und dort auf kuriose Weise ein neuer Kolonialismus, wenn man glaubt, Flüchtlingen in deutschen Städten erst einmal den angemessenen Umgang mit der Natur beibringen zu müssen.

Ist es also soweit, das Gärtnern völlig neu zu denken, Abschied zu nehmen von der Idee, uns mit den Mitteln der Gartenschere, der Unkrauthacke, des Rasenmähers und unserer Muskelkraft einen kultivierten Ort des Friedens, des Rückzugs, der Privatheit schaffen zu können, nach unserem Willen gestaltet? Hat sich das Gärtnern als Zählung überholt, schlicht da die Forderungen der Welt an den gärtnernden Bürger heute ganz andere sind als ehemals? Ganz so weit scheint es noch nicht zu sein. Seit einiger Zeit macht ein Gartengerät von sich reden, dessen Arbeitsweise Ludwig XIV. Freude bereitet hätte. Das Gerät ist die neue Verkörperung des alten Begriffs dessen, was Gärtnern ist, ja es stellt eine Radikalisierung dieser Idee dar, indem es den Gärtner völlig von der Gartenarbeit befreit: der Rasenroboter, ein Rasenmäher, der in Abwesenheit des Gartenbesitzers Rasenflächen millimeterfein schneidet. Mit ihm wird der Gärtner zum absoluten Herrscher über Zeit und Raum, der selbst in Zeiten der Abwesenheit ferngesteuert per Handybefehl Ordnung schafft.

Michael Gassmann, Heidelberg

SEBASTIAN KLEINSCHMIDT · BERLIN

SCHMERZ ALS ERLEBNIS UND ERFAHRUNG

Deutungen bei Ernst Jünger und Viktor von Weizsäcker

Was Schmerz ist, was Schmerzen sind, wussten Menschen schon immer, ausgenommen das Ursprungspaar im Garten Eden. Denn dort, an dieser denkwürdigen Stätte des Glücks und der Seligkeit, gab es keinen Leidzustand, kein Übel, nicht Mühsal und nicht Furcht. «Im Fleische höchste Gesundheit, im Geiste volle Ruhe», wie das unübertreffliche Wort von Augustinus lautet.

Das Paradies ist für allezeit verloren und mit ihm auch das Reich der Schmerzfreiheit. Von Geburt an sind wir Vertriebene der Idylle, sind Wesen, denen Bitternis und Kummer ein Leben lang treue Begleiter sind. Doch nicht jeder, der erfahren hat, was Leid, was Wehleid ist, weiß das Wehleid auch zu sagen. Denn Schmerzendes bedarf nicht der Sprache, um sich kundzutun. Es hat andere Mittel des Ausdrucks und der Zeichengebung: Mimik, Blick und Geste, Wimmern, Weinen und Verstummen.

Wehtun kann der Körper an fast jeder Stelle, wehtun kann die Seele auf fast jede Art. Schmerzen sind Zufügungen, egal ob von außen oder innen, gewaltsame Eindringlinge, bedrohliche Eroberer, die uns zu Fremdlingen machen im eigenen Haus. Sie bedrängen uns mit Stechen, Schneiden, Bohren, Brennen, Reißen, Ziehen, Kneifen, Hämmern, Drücken, Pressen oder Schnüren – je nach Art, Ort und Dauer der feindlichen Attacke.

Jeder Versuch, extreme Schmerzen zu benennen, greift nach Vokabeln, die aus dem Wörterbuch der Folter stammen könnten. Doch nicht der Schmerz selbst ist es, der sich auf diese Weise ausdrückt. Es ist nur die Beschreibung der Empfindung, die er hervorruft. Den nackten Selbstaussdruck des Schmerzes zu berichten, ist etwas anderes. In Ernst Jüngers Essay *Lob der Vokale* von 1934 gibt es eine Stelle, in der es darum geht:

SEBASTIAN KLEINSCHMIDT, Dr. phil, geb. 1948, Redakteur und Publizist, 1991–2013
Chefredakteur von «Sinn und Form».

Jeder bedeutende Schmerz, auf welchem Gebiete er auch empfunden werden mag, drückt sich nicht mehr durch Worte, sondern durch Laute aus. Die Stätten der Geburt und des Todes sind von solchen Lauten erfüllt. Vielleicht haben wir sie in ihrer vollen Stärke zum ersten Male wieder im Kriege vernommen, – auf den nächtlichen, von den Rufen der Verwundeten erfüllten Schlachtfeldern, auf den großen Verbandplätzen und in der Erstarrung des jähen Todesschreies, dessen Bedeutung niemand verkennt. Das Herz empfindet diese Laute anders als Worte; es wird gleichsam durch Wärme und Kälte unmittelbar berührt. Die Menschen werden sich hier sehr ähnlich; durch den großen Schmerz wird die Eigenart dessen, der ihn empfindet, zerstört. Ebenso werden die Besonderheiten der Stimme zerstört. Die Konsonanten werden verbrannt; die Laute des höchsten Schmerzes besitzen eine rein vokalische Natur.

Den hohen, unvergleichlichen Schmerz, den, der an das grenzt, was wir Martyrium nennen, kennen nur wenige aus eigenem Erleben. Er ist das schlechthin Äußerste, was einem Menschenwesen angetan werden kann. Das Gedächtnis der Kultur bietet uns eine Fülle von erschütternden Bildern: den geschundenen Marsyas, den verwundeten Philoktet, den gefesselten Prometheus, den von Schlangen gewürgten Laokoon, den gepeinigten Hiob, den gekreuzigten Christus, den gesteinigten Stephanus, den von Pfeilen durchbohrten heiligen Sebastian. Die Landschaft der Martern kennt kein Maß und keine Grenzen. Denken wir an Dante, an Bosch, an Grünewald, an Francis Bacon, denken wir an Kafkas *In der Strafkolonie*. Oder denken wir an Rilkes letztes Gedicht, geschrieben wenige Tage vor seinem Tod. Es lautet:

Komm du, du letzter, den ich anerkenne,
 heilloser Schmerz im leiblichen Geweb:
 wie ich im Geiste brannte, sieh ich brenne
 in dir; das Holz hat lange widerstrebt,
 der Flamme, die du loderst, zuzustimmen,
 nun aber nähr' ich dich und brenn in dir.
 Mein hiesig Mildsein wird in deinem Grimmen
 ein Grimm der Hölle nicht von hier.
 Ganz rein, ganz planlos frei von Zukunft stieg
 ich auf des Leides wirren Scheiterhaufen,
 so sicher nirgend Künftiges zu kaufen
 um dieses Herz, darin der Vorrat schwieg.
 Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt?
 Erinnerungen reiß ich nicht herein
 O Leben, Leben: Draußensein.
 Und ich in Lohe. Niemand der mich kennt.

Wenn wir lesen, was Ernst Jünger 1934 in seinem Essay *Über den Schmerz* geschrieben hat, dass er nämlich «zu jenen Schlüsseln gehört, mit denen man nicht nur das Innerste, sondern zugleich die Welt erschließt», dass er «die stärkste Prüfung innerhalb einer Kette von Prüfungen ist, die man als das Leben zu bezeichnen pflegt», dass man, «wenn man sich den Punkten nähert, an denen der Mensch sich dem Schmerz gewachsen oder überlegen zeigt, Zutritt zu den Quellen seiner Macht gewinnt und zu dem Geheimnis, das sich hinter seiner Herrschaft verbirgt», und wenn es am Ende heißt: «Nenne mir Dein Verhältnis zum Schmerz, und ich will Dir sagen, wer Du bist!» – wenn wir das alles mit nur einer Spur von gutem Willen zum Verstehen und nicht sogleich als Zumutung, als Glorifizierung, als martialischen Aufruf zum Durchhalten, als heroische Attitüde, als mitleidlose Härte gegen sich und andere von uns weisen, dann können wir sagen, dass hier einer den Versuch gewagt hat, den Schmerz, den dunklen Bruder des Lebens, mythisch zu sehen.

Das bedeutet nicht, dass uns hier eine ausführliche Phänomenologie der Schmerzen vorgelegt würde. Schon Heidegger merkte an, dass in Jüngers Essay vom Schmerz selber gar nicht die Rede ist, sondern nur von der Begegnung mit und der Haltung zu ihm. Freilich wusste Jünger, was Schmerz ist, er und seine Generation hatten ihn zur Genüge erfahren. Ernst Jünger war Soldat. Seine Schriftstellerlaufbahn begann 1920 mit einem Tagebuch aus dem ersten Weltkrieg. Der Titel lautete: *In Stahlgewittern*. In diesem Krieg haben zehn Millionen Menschen, Soldaten und Zivilisten, ihr Leben verloren, auf deutscher Seite fielen fast zwei Millionen bewaffnete Kämpfer, und über vier Millionen wurden verwundet. Jünger selbst erlitt sieben mehr oder minder schwere Verletzungen, an Unterschenkel, Oberschenkel, Hand, Kopf, Brust und Lunge, durch Granatsplitter, Schrapnellkugeln, Gewehrgeschosse. Detaillierte Beschreibungen von Schmerzen, eigenen und fremden, hat er auch in den *Stahlgewittern* nicht gegeben. Es finden sich jedoch Schilderungen, die an sie denken lassen. Nehmen wir nur das Kapitel «Die große Schlacht», in dem der Erzähler einen Granateinschlag beschreibt:

Da piff es wieder hoch in der Luft. Jeder hatte das zusammenschnürende Gefühl: die kommt hierher! Dann schmetterte ein betäubender, ungeheurer Krach – die Granate war mitten zwischen uns geschlagen.

Halb betäubt richtete ich mich auf. Aus dem großen Trichter strahlten in Brand geschossene Maschinengewehrurte ein grelles rosa Licht. Es beleuchtete den schwelenden Qualm des Einschlages, in dem sich ein Haufen schwarzer Körper wälzte, und die Schatten der nach allen Seiten auseinanderstiebenden Überlebenden. Gleichzeitig ertönte ein vielfaches, grauenhaftes Weh- und Hilfesgeschrei. Die wälzende Bewegung der dunklen Masse in der Tiefe des rauchenden und glühenden Kessels riß wie ein höllisches Traumbild für eine Sekunde den äußersten Abgrund des Schreckens auf.

Doch nicht nur die Front – die Schützengräben, die Trichter, das freie Feld, die brennenden Städte – ist ein Ort des Todes und der Schmerzen, auch die Lazarette:

Das Kriegslazarett war nahe dem Bahnhof im Gymnasium eingerichtet und beherbergte über vierhundert Schwerverwundete. Tag für Tag verließ unter dumpfem Trommelschlag ein Leichenzug das große Portal. In dem weiten Operationsaal verdichtete sich der ganze Jammer des Krieges. An einer Reihe von Operationstischen walteten die Ärzte ihres blutigen Handwerks. Hier wurde ein Glied abgeteilt, dort ein Schädel aufgemeißelt oder ein festgewachsener Verband gelöst. Wimmern und Schmerzensschreie hallten durch den von mitleidlosem Licht durchfluteten Raum, während weißgekleidete Schwestern geschäftig mit Instrumenten oder Verbandszeug von einem Tisch zum anderen eilten.

Und noch eine Stelle, sie bezieht sich auf einen anderen Lazarettaufenthalt:

Obwohl die Ärzte im Operationsraum des Feldlazaretts fieberhaft beschäftigt waren, wunderte sich der Chirurg über die glückliche Art meiner Verletzungen. Auch die Kopfwunde hatte Ein- und Ausschuß, ohne dass die Schädeldecke durchbrochen war. Viel schmerzhafter als die Verwundungen, die ich nur als dumpfe Schläge empfunden hatte, war übrigens die Behandlung, der mich ein Lazarettgehilfe unterzog, nachdem der Arzt mit seiner Sonde in spielerischer Eleganz durch die beiden Schußkanäle gefahren war. Diese Behandlung bestand in einer kräftigen Rasur der Wundränder am Kopfe, ohne Seife und mit einem stumpfen Messer ausgeführt.

Der Passus erinnert an Montaigne, der einmal sagte, wir würden einen Schnitt von dem Messer eines Wundarztes stärker empfinden als zehn Hiebe mit dem Degen in der Hitze des Gefechts. Jeder Beruf hat seine eigene Betrachtungsweise der Welt. Beim Arzt wie beim Soldaten gehören Schmerz und Tod zur Profession. Soldat sein in Kriegszeiten bedeutet, Verwundung und Sterben von beiden Seiten zu erfahren. Man läuft nicht nur Gefahr, Verletzung und Tod zu erleiden, sondern ist auch gezwungen, sie über andere zu bringen. Man erlebt nicht nur die eigene Schmerz- und Todesangst und die der Kameraden, sondern auch die des Gegners.

In der von Viktor von Weizsäcker begründeten Schule der Medizin gehört die Schmerzkunde von Anfang an zum Grundbestand. Als der nachmals berühmte Gelehrte 1927 in der legendären Zeitschrift «Die Kreatur» seine aus drei Teilen bestehenden *Stücke einer medizinischen Anthropologie* veröffentlichte, lautete das mittlere Kapitel «Die Schmerzen». Das Klassische, geradezu Zeitlose an diesem Essay besteht darin, dass der Autor in allem, was er zur Sprache bringt – das Wesen der Krankheit, die Not des Patienten, die Berufspflichten des Arztes –, einen elementaren, gleichsam anfänglichen Zugang zu den Phänomenen findet. Man hat beim Lesen das Gefühl, hier werden Einsichten geäußert, die gar nicht veralten können.

Nehmen wir nur die Art und Weise, wie der Autor das Thema eröffnet. Er entwirft eine Situation, die er «Urszene» nennt. Der Leser wird Zeuge eines Geschehens. Die Wahrheit, die er erkennen und anerkennen soll, wird nicht mit Argumenten vorgetragen, sondern ursprünglich gezeigt. Wahrheit ist hier kein Gedanke, keine Aussage, sondern eine aus Leiden und Tun zusammengesetzte Tat zweier Menschen.

Urszene

Wenn die kleine Schwester den kleinen Bruder in Schmerzen sieht, so findet sie vor allem Wissen einen Weg: schmeichelnd findet den Weg ihre *Hand*, streichelnd will sie ihn dort *berühren*, wo ihm weh tut.

So wird die kleine Samariterin zum ersten Arzt. Ein Vorwissen um eine Urwirkung waltet unbewusst in ihr; es leitet ihren Drang zur Hand und führt die Hand zur wirkenden Berührung: Denn dies ist es, was der kleine Bruder erfahren wird: die Hand tut ihm wohl. Zwischen ihn und seinen Schmerz tritt die Empfindung des Berührt-werdens von schwesterlicher Hand, und der Schmerz zieht sich vor dieser neuen Empfindung zurück. Und so entsteht auch der erste Begriff des Arztes, die erste Technik der Therapie.

Eigentlich steckt hier das Arztsein ganz in der kleinen Hand, das Kranksein ganz in dem schmerzenden Glied, und das wird immer so bleiben; auch wenn die Hand größer wird und sich mit Instrumenten bewaffnen oder ihre Kraft ausleihen wird an heilsame Gifte oder den sprechenden Mund, immer bleibt sie, diese zum Tasten und Greifen, zum Schmiegen und Kühlen gleich Geschickteste ein *Wesen* auch des späteren ärztlichen Tuns. Und auch dem kleinen Patienten wird später nie etwas anderes widerfahren: immer wird sein Schmerz darin bestehen, dass ihm *etwas* weh tut, das der ärztliche Helfer wegtun soll. Auch wo der Schmerz hinunterreicht bis in sein innerstes Herz, immer wird seine Krankheit eigentlich etwas an ihm sein, nicht ganz und gar er selbst. Nicht der Kopf, sondern die Hand macht den Arzt, nicht mein Schmerz, sondern etwas, das schmerzt, macht meine Krankheit.

Viktor von Weizsäcker war Arzt von Beruf, Psychosomatiker mit klinischer Erfahrung. Seine Perspektive auf Schmerz und Schmerzen war zeitlebens die des Helfenden und Heilenden. Man könne im Anblick des Schmerzes, sagt er, «nicht bewegungslos bleiben, man muß sich entweder ihm zuwenden oder sich von ihm abwenden. Das ist eigentlich der *Sinn* der Berufswahl zum Arzt, daß man sich dem Schmerz zuwendet.»

Die Zuwendung, von der die Rede ist, ist eine Tat und eine «Taterfahrung». Vorausgesetzt wird nicht, dass man begreifen muß, was Schmerz im allgemeinen sei, es reicht aus, zu sehen, dass er gegeben ist, dass Menschen in Not Hilfe brauchen. Um aber zu verstehen, was er überhaupt ist, worin sein Wesen besteht und seine Bedeutung liegt, bedarf es der «Geisterfahrung des Schmerzes».

Geisterfahrung des Schmerzes – so könnte man auch Jüngers Methode nennen, der Wahrheit seines Gegenstandes auf die Spur zu kommen. Er kannte übrigens Weizsäckers Essay über die Schmerzen. In der ersten Fassung des *Abenteuerlichen Herzens*, erschienen 1929, finden sich die Sätze:

Der Schrift eines Freiherrn von Weizsäcker, die ich in diesen Tagen las, einer kleinen Oase übrigens, entnehme ich, daß man heute innerhalb der Medizin die alte Frage nicht mehr als ganz absurd betrachtet, ob in der Krankheit ein Schuldverhältnis zum Ausdruck kommt. Unter diesem Gesichtswinkel würde dem Schmerz die Rolle eines körperlichen Gewissens zufallen und in seiner künstlichen Betäubung das Ausweichen vor einer Verantwortung zu erblicken sein. Ohne Zweifel besitzt der Gedanke etwa an eine Geburt, die in der Narkose geschieht, etwas sehr Beunruhigendes.

Damit ist gleich ein heikler Punkt berührt. Es ist ja klar, wer krank ist, hat nur einen Wunsch: gesund zu werden, wer Schmerzen hat, nur einen Wunsch: sie los zu sein. Doch Schmerzen zu haben, heißt nicht immer, krank zu sein. Und Schmerz ist nicht gleich Schmerz. Viktor von Weizsäcker hat eine wichtige Unterscheidung getroffen, nämlich die zwischen «Zerstörungsschmerz» und «Werdeschmerz». Zur Schmerzkundigkeit gehört es, zu sagen, «an welcher Kittlinie der Lebensordnung er auftaucht»:

Dem Sitz des Schmerzes in der Lebensordnung müssen wir also nachspüren oder: am Ariadnefaden der Schmerzen ist ein Gefüge der Lebensordnungen aufzuspüren, derer nämlich, welche eine fleischgewordene Wahrheit, die *Fleischwerdung einer Wahrheit* anzeigen, nämlich einer Lebenswirklichkeit; denn ein Schmerz kann nur dort auftauchen, wo eine *echte* Zugehörigkeit bedroht, ein *echtes* Zeugungsoffer gespendet wird. So wird die Wahrnehmung des Schmerzes verwandelt in eine Kritik der Wirklichkeit, in ein Instrument der Scheidung von echt und unecht in den Erscheinungen des Lebendigen.

Da ist die Trennung von mir und meinem Zahn, von meinem Finger und meiner Hand, die Trennung zwischen mir und meinem Kind, zwischen einem König und seinem Volk, Trennung von meiner Jugend, von Haus und Hof, von Gewohnheit, von Glauben, die Trennung von Gott. Wo diese Trennungen schmerzen, da waren die Bindungen echt und Fleisch geworden. Und dort, wo ein Mensch Schmerzen leiden kann, dort ist er wirklich da, dort hat er – wissend darum oder nicht wissend – auch geliebt. So öffnet sich ein Blick ins Weltgefüge: wo Seiendes schmerzfähig ist, da ist es wirklich gefügt, nicht nur ein mechanisches und räumliches Nebeneinander, sondern ein wirkliches, d.h. lebendiges Miteinander.

Das Leben, sagt Weizsäcker, sei gegliedert in seine Schmerzhaftigkeit, hänge mit den Gelenken einer Schmerzordnung in sich zusammen. Und in dieser Ordnung gebe es einen Zerstörungsschmerz, aber auch einen Werdeschmerz. Vom Grad des Wehtuns her unterscheiden sie sich nicht. Zur Entscheidung aber rufen beide auf, denn jeder Schmerz ist ein Appell und

eine Krise. Die Frage, die Arzt und Patient zu entscheiden haben, ist immer dieselbe: den Schmerz bejahen oder verneinen, aushalten oder betäuben, stark sein oder schwach sein gegen ihn.

Wir leben heute in einer Zeit, die der polnische Philosoph Leszek Kołakowski einmal als «Kultur der Analgetika» bezeichnet hat. Ihr oberster Wert ist die Schmerzfreiheit. Zugrunde liegt ihr die völlige Abkehr vom Glauben an den Wert des Leidens. Überall wo Schmerz oder Schmerzangst im Spiel sind, tendieren wir zum Rückzug, und wo wir einer Begegnung nicht ausweichen können, zur Einnahme von Linderungsmitteln. Schmerz gehört, egal wo, wann und warum er auftaucht, zur Schadenseite des Lebens. Und Schaden gilt es abzuwenden. Das bezieht inzwischen auch das Zur-Welt-Kommen des Menschen ein. Dabei ist es hier eindeutig, dass die Geburtswehen der Mutter und die Schreie des Neugeborenen kein Schmerz der Zerstörung, sondern Schmerzen des Werdens sind. Alfred Prinz Auerperg, ein Schüler Viktor von Weizsäckers, sprach einmal unter Verweis auf Forschungen der Kinderpsychologin Käthe Wolf vom Schrecken des Unbehagens und der Angst als dem ersten Weltbezug des Säuglings. Sobald die Mutter, die ihm Person und Welt zugleich bedeutet, auch nur für Momente nicht zugegen ist, fremdelt das Kind. Fast könnte man sagen: Es ist wie bei Heideggers berühmter «Hineingehaltenheit in das Nichts». Daher weint und schreit das Kind. Nach und nach erst lernt es, diese Fremdheit zu überwinden und damit den Schmerz und das Unglück, in einer nicht von der Mutter her gegründeten, geordneten und behüteten Welt zu sein.

Weizsäcker spricht von der «Doppelordnung des Schmerzgefüges» und von der «Doppelordnung der ärztlichen Handlung». Den Zerstörungsschmerz müsse der Arzt lindern, den Werdeschmerz aber bestehen lassen. Jünger macht diesen Unterschied nicht. Er nimmt gar keine Spezifizierung vor. Für einen, der die mythische Dimension des Schmerzes im Auge hat, ist das auch nicht nötig. Schmerz ist für ihn kein Zufall, dem man ausweichen oder entrinnen kann, Schmerz gleicht «dem Schatten des Lebens, dem man sich durch keinen Vertrag entziehen kann». Freilich neige der Mensch dazu, die Unausweichlichkeit des Schmerzes in Zeiten der Sicherheit zu vergessen. Wir würden uns jedoch sofort mit großer Schärfe daran erinnern, wenn die elementare Zone sichtbar wird, die Zone der Bedrohungen und Gefahren, in die wir unentrinnbar eingebettet seien. Gemeint sind Kriege, Bürgerkriege, Straßengewalt, Epidemien, Hunger, Erdbeben, Vulkanausbrüche, Überschwemmungen, Terroranschläge, Massenpanik. Gemeint ist aber auch der Naturgrund des Menschen selbst, das archaische Fundament der Anthropologie, Grausamkeit inbegriffen. Wir können, so Jünger, diese Zone durch keinerlei optische Täuschung verschwinden machen. «Wir schmausen und lustwandeln jedoch zuweilen auf ihrer Oberfläche wie Sindbad der Seefahrer mit seinen Gefährten auf dem Rücken des ungeheuren Fisches,

den er für eine Insel hielt.» Und an anderer Stelle heißt es mit einem nicht weniger eindringlichen Bild:

Wir befinden uns in dem Zustande von Wanderern, die lange Zeit über einen gefrorenen See marschierten, dessen Spiegel sich bei veränderter Temperatur in große Schollen aufzulösen beginnt. Die Oberfläche der allgemeinen Begriffe beginnt brüchig zu werden, und die Tiefe des Elementes, das immer vorhanden war, schimmert dunkel durch die Risse und Fugen hindurch.

In solchen Sätzen, geschrieben 1934, stecken nicht nur historische Reminiszenzen, sie sind auch voller geschichtlicher Vorahnungen. Und zugleich berühren sie etwas Zeitloses. Als hätte Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen nichts von seiner Verweiskraft eingebüßt. Den inneren Sinn aller Überlegungen Jüngers zum Schmerz könnte man in die Formel fassen: «Sei vorbereitet!» Damit ist nicht das Auffüllen der Hausapotheke gemeint, gemeint sind geistige Rüstungen. Eine davon bezieht sich auf das, was er das Gesetz des Schmerzes nennt:

Kein Anspruch ist jedoch gewisser als der, den der Schmerz an das Leben besitzt. Wo an Schmerz gespart wird, stellt sich das Gleichgewicht nach den Gesetzen einer ganz bestimmten Ökonomie wieder her, und man kann unter Abwandlung eines bekannten Wortes von einer «List des Schmerzes» sprechen, die ihr Ziel auf allen Wegen erreicht. Wenn man daher den Zustand eines breiten Behagens vor Augen sieht, darf man ohne weiteres fragen, wo die Last getragen wird. Man wird in der Regel nicht weit zu gehen haben, um den Schmerz aufzuspüren, und so finden wir auch hier selbst den Einzelnen mitten im Genusse der Sicherheit nicht völlig von ihm befreit. Die künstliche Abschnürung von den Elementarkräften vermag zwar die großen Berührungen zu verhindern und die Schlagschatten zu bannen, nicht aber das zerstreute Licht, mit dem der Schmerz dafür den Raum zu erfüllen beginnt. [...] Die Natur dieser Sicherheit beruht also darin, daß der Schmerz zugunsten eines durchschnittlichen Behagens nach den Rändern abgeschoben wird. Neben dieser räumlichen Ökonomie gibt es aber noch eine zeitliche, die darin besteht, daß die Summe des nicht in Anspruch genommenen Schmerzes sich zu einem unsichtbaren Kapital anhäuft, das sich um Zins und Zinseszins vermehrt. Mit jeder künstlichen Erhöhung des Dammes, der den Menschen von den Elementarkräften trennt, nimmt das Ausmaß der Bedrohung zu.

Der Passus zeigt, dass dem Autor so etwas wie eine Metaphysik des Schmerzes vorschwebt. Jüngers Feststellungen erscheinen keineswegs sinnlos, vielmehr hell-sichtig, sogar tief-sinnig, beweisen allerdings lassen sie sich nicht. So ist es mit bestimmten Wahrheiten. Sie leben von der Intuition, von gleichsam mystischer Grübelei. Man versucht erst gar nicht, sie zu begründen, es wäre auch aussichtslos. «Beweise ermüden die Wahrheit», lautet ein berühmter Satz. Er stammt nicht zufällig von einem Künstler, nämlich von George Braque, Jünger hat ihn 1943 in Paris kennengelernt. Braque wusste:

Mit der Kunst und in der Kunst kann man nichts beweisen. Man legt Gedanken nahe, Gedanken, die sich im Werk bewähren oder nicht bewähren.

Der Gedanke, den uns Ernst Jünger nahelegt, ist der einer transzendenten Schmerzgerechtigkeit. Sie wird auf einer Waage austariert, auf deren Schalen auch die Toten liegen. Für Jünger war der Tod, besonders der Soldatentod, unausweichlich mit einer sinnbezogenen, ja sinnverleihenden Deutung verbunden. Und die suchte er auch dann, wenn es sich, wie im ersten Weltkrieg, um ein Gemetzel handelte, das aller Sinngebung Hohn sprach. Todesverstehen war seine Art, den Gefallenen Ehre zu erweisen. In seinem Essay *Der Kampf als inneres Erlebnis*, geschrieben 1922, heißt es:

Der Tod für eine Überzeugung ist das höchste Vollbringen. Er ist Bekenntnis, Tat, Erfüllung, Glaube, Liebe, Hoffnung und Ziel; er ist auf dieser unvollkommenen Welt ein Vollkommenes und die Vollendung schlechthin. Dabei ist die Sache nichts und die Überzeugung alles. Mag einer sterben, in einen zweifellosen Irrtum verbohrt; er hat sein Größtes geleistet.

Gerhard Nebel, einer der klügsten, temperamentvollsten Interpreten Jüngers, hat dessen Metaphysik des Todes am tiefgründigsten ausgeleuchtet. Jünger hätte gewusst, dass in den Feuerwirbeln der modernen Schlachten sich die traditionellen Sinngebungen des Krieges und des Soldatentodes nicht halten ließen. Diese Leidensorkane zerknickten die Reden von Vaterland, Ehre und Pflichterfüllung. Jünger fragte nach einem Sinn, der ein solches Leiden, eine solche Schlächterei rechtfertige. Welcher Sinn ermächtigt mich, Menschen zu töten, welcher Sinn gibt mir die Kraft, in der tausendfachen Gefahr zu bestehen. Auch die Toten stachelten dieses Fragen an. Um ihretwillen könne Jünger sich nicht damit abfinden, den Krieg für einen unsinnigen, zufälligen, der Dummheit oder Gemeinheit weniger Täter entsprungenen Prozess zu halten. Als Sinn des Krieges – Jünger urteilte ja aus der Perspektive eines Besiegten – werde ein Begleichen der Schulden früherer Generationen vermutet, und in den Leiden der in den Krieg hineingezogenen Menschen würden Bußen gesehen für vergangene Irrtümer. Der theologische Charakter dieses Griffes, so Nebel, sei nicht zu verkennen. Jedes irdische Leiden schließe einen transzendenten Gewinn ein, und in jedem Schmerz würden Verdienste gesammelt, die dem Betroffenen, aber auch anderen, seinen Nächsten, seinen Nachkommen, den Menschen überhaupt zugute kämen. Nebel schreibt:

Auf diese Weise wird Jüngers Totenverehrung konkret. Die Transzendenz erscheint dann als eine Waage, die von der Erde, vom lebenden Menschen aus beeinflusst werden kann. Jede Qual, jeder Akt der Selbstverleugnung, jedes Opfer erleichtert die Schale des Unheils und fügt der Schale des Heils ein Verdienst zu. Was in einer Zeit an Fülle, Glück, Schöpfertum und Sein möglich ist, das wird ihr von den Toten gespendet, von den Toten überhaupt, da ja jedem Sterben Verdienst zukommt, und

von denjenigen Toten im besonderen, die, ohne zum Sterben gezwungen zu sein, sich frei geopfert haben. Der Opfertod ist eine Entlastung, und wenn wir überhaupt noch festliche Augenblicke kennen, so verdanken wir das den Abgeschiedenen und ihren Schmerzen. Wir werden einmal vom Leid und sodann vom freiwillig übernommenen Leid unserer Väter gehalten, und ferner leiden wir, weil unsere Ahnen sich in unzulässiger Weise dem Schmerz entzogen.

Auch Viktor von Weizsäcker war ein Grübler. Ein Grübler der Deutung und ein Grübler des Verstehens. Zeitlebens hatte er eine Schwäche für metaphysisches Fragen und Antworten. Der Streit zwischen Naturwissenschaft und Religion kümmerte ihn nicht, er ging sogar soweit zu sagen, eine seiner natürlichen Anlagen sei Verständnislosigkeit für diesen Streit, und nicht nur für diesen, sondern für Streit überhaupt. In einem 1927 gehaltenen Vortrag *Über medizinische Anthropologie* sprach er vom «metaphysischen Ort des Arztes», davon, dass sich der im Kranken reelle Krankheitsprozess in ihn, den Arzt, existentiell hinein verlängere:

So ist selbst die theoretische Pathologie, die diagnostische und therapeutische Reflexion nichts anderes als eben eine bloß gedachte Wiederholung und Ausbreitung des krankhaften Geschehens in ihm. Dies, dass er *denkt*, was im anderen *ist*, bedingt ja seine metaphysische Minorität, die Schwäche seiner Position, die Ungerechtigkeit, besser Ungleichgerechtigkeit der beiden Schicksale.

Der Stolz des Kranken sei, dass er den Existenzkampf auf einer metaphysisch höheren Ebene kämpfe und erledige als jeder Gesunde. Er sei in diesem Sinne, weil er Schwereres besiege, dann auch ein größerer Sieger.

Wenn Weizsäcker von der «metaphysischen Ehrfurcht vor dem Kranken» spricht und bekennt, sie müsse eine der ersten, vornehmsten Qualitäten des Arztes, seine stärkste Schwäche sein, dann sollte sie auch den Schmerz mit einbegreifen. Er ist und bleibt ja eines der großen Rätsel dieser Welt. Und Ehrfurcht gibt es nur an Stätten, wo ein Geheimnis ist. «Wohin also wirken die Schmerzen?» fragt Viktor von Weizsäcker:

Zum ersten dahin, daß ich durch den Schmerz erst erfahren kann, was mein ist und was ich alles habe. Daß meine Zehe, mein Fuß, mein Schenkel und von der Erde, auf der ich stehe, bis herauf zu meinem Kopfhaar alles *mir gehört*, erfahre ich durch Schmerzen und durch Schmerzen erfahre ich auch, daß ein Knochen, eine Lunge, ein Herz und ein Mark da sind, wo sie sind, und jedes von allen diesen führt seine eigene Schmerzsprache, spricht seinen eigenen «Organdialekt». Daß ich sie alle habe, kann ich freilich auch sonst bemerkt haben, aber der Schmerz lehrt mich allein, wie teuer sie mir sind; den Preis und Wert von jedem einzelnen für mich erfahre ich allein durch Schmerzen, und dieses Gesetz der Schmerzen durchherrscht in gleicher Weise den Preis der Welt und ihrer Dinge für mich.

Der Schmerz als Lehrmeister des Lebens! Wer Schmerzen wie ein nihilistischer Aufklärer betrachtet, als sinnlos, als moralischen Skandal, als Irrtum der Natur, der wird verlangen, ihn völlig aus der Welt zu schaffen. Doch wer dies versucht, wird Schiffbruch erleiden, wie alle Utopisten, die an Verwirklichungen arbeiten, die dem Gesetz des Lebens widersprechen. Denn Schmerz gehört zum Leben, zu seinem Anfang und zu seinem Ende. Und für die meisten auch zu seinem Verlauf.

Das alles bedeutet nicht, dass man ihn im Einzelfall nicht beseitigen, nicht mildern sollte. Und Einzelfall meint hier fast jeden Fall. Die moderne Medizin hat auf dem Gebiet der Schmerzvermeidung und Schmerzbehandlung große Fortschritte gemacht, für die wir alle dankbar sind. Das beginnt beim Zahnarzt und endet auf der Palliativstation. Anästhesie ist ein Segen. Analgetika sind eine Gnade. Aspirin und Morphium, niemand will sie missen. Natürlich gibt es Medikamentenmissbrauch. Es gibt auch Toxifizierung. Dennoch gilt: Ohne Schmerzmittel wäre ärztliche Behandlung ein barbarisches Handwerk. All das jedoch enthebt uns nicht dessen, was Weizsäcker als «Schmerzarbeit» und als «Bewältigung der Schmerzarbeit» bezeichnet. Was er hier zur Sprache bringt, gehört zum Tiefsten, was je über Fragen des inneren Sinns von Schmerz und Krankheit gesagt worden ist. Vor allem dort, wo der Autor mit Blick auf den Patienten von der «Erfahrung der Seelenerforschung» spricht und von den *Tatsachen*, die sich hier zeigen. Insbesondere «die Tatsache, dass Schuldbewusstsein so oft ein Schatten des Krankheitsbewusstseins ist»:

Bewusstseinspsychologisch ist der Zusammenhang konstatierbar; aber diese bloße Konstatierung der Schuld ohne schuldhafte Tat ist eigentlich Konstatierung von etwas Unverständlichem und vor der Vernunft Sinnlosem; sie gilt dem Psychologen als sinnlos, dem Psychiater als pathologisch. Der «Kranke» ist für ihn dann nicht bloß krank, weil er Schmerzen hat, sondern überdies weil sie zu «krankhaftem» Schuldgefühl ohne Realschuld «führten». Aber diese Darstellung ist vom Kranken aus gesehen eine Deutung, ja sogar eine Umdeutung. Er macht sich die Auffassung vielleicht, wenn er kann, zu eigen, dass das Schulterlebnis *nur* krankhaft sei. Aber ursprünglich ist diese Deutung falsch, er hatte und wusste für sich Schuld, er «empfand» nicht nur Schuld. Wirkliche Schuld haftet an seiner Person selbst, nicht an Gefühlen der Person, die nicht sie selbst, sondern etwas von ihr wären.

Hier wird nun sehr deutlich, wie wir hoffen, dass die Erzählung eines solchen Kranken, «ich habe Schuld und werde durch Schmerzen bestraft», wahrer *ist*, als die objektive Konstatierung: «er fühlt Schuld und urteilt, sie werde durch Schmerzen bestraft»; die Konstatierung deutet die Erzählung um vom Standpunkt eines anderen, als «normal» bezeichneten Menschen aus. Die Erzählung des Kranken kann der Psychologe einen Wahn nennen; er ist dann ein naher Verwandter des Mythos. Aber der Mythos hat die Besonderheit, als Erzählung wahrer zu sein als die Psychologie, wenn er statt von dem normalen Anderen von dem leidenden Selbst ausgeht. Von diesem selbst aus ist der «Mythos» die Wahrheit, die Darstellung der Psychologie ist falsch.

Hier kann man sehen, wie selten unser Urteilen und Denken mit der eigenen Seelentiefe verbunden ist und wie erst im Schmerz und in der Krankheit sich die Verbindung herstellt. Wenn aber einmal die Seelenwände durchsichtig geworden sind, dann werden Einblicke ermöglicht, die weit über die Grenzen des normalen Wissens von uns selbst hinausgehen. So ist der Schmerz nicht nur ein Lehrmeister des Lebens, sondern auch ein Medium des tieferen Erkennens.

Im Schmerz beginnen wir an uns zu zweifeln, der starke Schmerz stellt unsere Existenz in Frage. Durch ihn wird nicht nur zum Problem, was das Gewissen als geheime Last bedrückt. Denn «was hier von der Schuld gesagt ist», so Weizsäcker, «könnte in verwandter Weise von der Angst, der Sorge, der Not, der Melancholie gesagt werden.» All das sind Leidensformen. In diesem Leiden werde unser Kreatursein sichtbar, nämlich dass «etwas an und in uns ist, was nicht sein *soll*, was einer *gebotenen* Ordnung widerstrebt». Das aber ist nicht das Leiden selbst, sondern etwas, das uns im Leiden erst erkennbar wird. Viktor von Weizsäcker sagt:

Im Schmerz ist aber das enthalten, dass etwas nicht sein *soll*, was doch ist, und dieser Widerspruch von Sollen und Dasein ist die eigentliche Wirklichkeit des Menschen als Kreatur. Der Mensch als Kreatur hat nicht nur die kalte Existenz, sondern sein Dasein ist immer ein So-sein-Sollen: dies ist der richtige *ontologische* Begriff vom Menschen und seiner Wirklichkeit. Seine Ontologie ist daher eigentlich nicht eine Lehre vom Sein, sondern eine Lehre von Geboten.

So mündet das Nachdenken des großen Arztes, des großen Mediziners, der von sich sagte, er habe «eine alte, familienhafte, unausrottbare Leidenschaft für die Theologie», in eine Lehre von der Schöpfung und der Geschöpflichkeit. Der Mensch wird als erschaffenes Wesen, er wird von seinem Werden her und auf sein Werden hin verstanden. Auf diese Weise eröffnen sich Räume des Denkens und des Fühlens, der Erfahrung und Selbsterfahrung, die mit Begriffen und Methoden einer technisch-naturwissenschaftlich ausgerichteten Medizin nicht besprochen, geschweige denn verstanden werden können. Es geht aber um das Verstehen. Und verstehen heißt am Ende den Sinn von etwas verstehen. Sinn aber ist immer verhüllt, immer verborgen. Er muss gesucht, er darf gedeutet werden. Weizsäcker schrieb 1927 in der «Krankengeschichte», dem dritten Stück der medizinischen Anthropologie: «Der ‹Sinn der Krankheit› ist nur vom Kranken aus realisierbar, vom Arzt aus darf er nicht gefordert werden. Dem Kranken darf dieser Sinn *nur* ein Heil, dem Arzte *nur* eine Not sein.»

Besser kann man es nicht sagen. Wer Schmerz von vornherein und generell für sinnlos hält, wer nicht versteht, wer nicht verstehen will, dass er auch Wissenswerdung, Wahrheitsweg, Charakterbildung ist, wird Leid nicht mildern, sondern Leid vermehren. Heilung ist mehr als Genesung. Leidens-

flucht und Schmerzvermeidung absolut gedacht und radikal betrieben, muss in Todessehnsucht enden. Denn nur im Tode sind wir gegen Pein gefeit.

ANMERKUNGEN

Wiederabdruck aus: Sebastian KLEINSCHMIDT, *Schmerz als Erlebnis und Erfahrung. Deutungen bei Ernst Jünger und Viktor von Weizsäcker*, Warmbronn 2016

ABSTRACT

On Pain: Ernst Jünger and Viktor von Weizsäcker. Pain is one of the deepest experiences of being human. The idea, that illness and suffering could have a reason in personal guilt is already questioned in the bible. Coming back to the writings of Ernst Jünger and Viktor von Weizsäcker this essay argues, nevertheless, that the experience of pain can trigger a process of reflexion on human existence, conscience and the guilt of the past.

Keywords: phenomenology – metaphysics – history of medicine – World War I – guilt – suffering – palliative care

THOMAS SCHÜLLER · MÜNSTER

BARMHERZIGKEIT UND GERECHTIGKEIT

Eckpfeiler kirchlicher Rechtskultur im Spannungsfeld von Gesetz und Liebe¹

Kein Tag vergeht, an dem Papst Franziskus nicht die Barmherzigkeit als Grundhaltung eines jeden Christen in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellt. Das von ihm ausgerufene Heilige Jahr unter dem Leitwort der Barmherzigkeit² ist auch für den Kirchenrechtler ein Anstoß, über das Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vertiefter nachzudenken. An mahnenden Worten, es sich mit der Berufung auf eine unbedingte und unbegrenzte Barmherzigkeit bei der Rechtsanwendung, der Applikation von kirchenrechtlichen Normen, nicht zu leicht zu machen und dabei das Gebot der Gerechtigkeit zu missachten, das für Rechtssicherheit und Gleichbehandlung vergleichbar gelagerter Fälle sorgt, mangelt es nicht. Beredtes Beispiel hierfür ist beispielsweise die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Römische Rota aus dem Jahr 2010.³ Zwar betont Papst Benedikt XVI. den Zusammenhang von Liebe (*caritas*) und Gerechtigkeit (*iustitia*), warnt aber zugleich vor einer zu pastoral motivierten Barmherzigkeit bei der Rechtsanwendung: «Liebe ohne Gerechtigkeit ist keine Liebe, sondern nur eine Verfälschung, weil die Liebe selbst jene Objektivität verlangt, die typisch ist für die Gerechtigkeit und die nicht mit unmenschlicher Kälte verwechselt werden darf. Diesbezüglich gilt, was mein ehrwürdiger Vorgänger Johannes Paul II. in seiner feierlichen Ansprache über die Beziehungen zwischen Pastoral und Recht festgestellt hat: «Der Richter muss sich daher immer vor der Gefahr hüten, falsch verstandenes Mitleid zu üben, das zur Sentimentalität absinken würde und nur scheinbar pastoral wäre».⁴ Gründe genug, vertiefter über die kirchenrechtliche Verhältnisbestimmung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nachzudenken.

THOMAS SCHÜLLER, geb. 1961, ist Professor für Kirchenrecht an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

*Kirchenrechtsgeschichtliche Hinweise*⁵

Das Rechtsinstitut der *aequitas canonica*, das auch im CIC von 1983 seinen festen Platz⁶ hat, umgreift rechtsgeschichtlich gut nachweisbar von Anfang an die beiden Pole Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in ihrer wechselseitigen und nicht einseitig auflösbaren Verwobenheit. Für Alger von Lüttich (1060–1131)⁷ gilt der Grundsatz, «daß je nach Situation das Prinzip der Barmherzigkeit (die Möglichkeit, in der Anwendung kanonistischer Bestimmungen Milde walten zu lassen) oder das der Gerechtigkeit (die strikte Durchsetzung disziplinarischer Maßnahmen) Priorität hat».⁸ Beide zielen auf das Heil der Seelen (*salus animarum*) ab. Gratian kennt diese Konzeption und operiert eher im Begriffsfeld von *misericordia* und *rigor*. Je nach Fallsituation, bei der die *consideratio discretionis* helfen kann, die Umstände des Einzelfalles sachgerecht in die konkrete Applikation der Norm einfließen zu lassen, kann das Pendel bei ihm eher in die Richtung der Barmherzigkeit, aber auch in die Richtung der Strenge des Gesetzes (*aequitas severitas*) ausschlagen. Nach Gratian verkümmert der Gedanke der Barmherzigkeit in der kirchenrechtlichen Fachdiskussion, ehe Heinrich von Segusia (Hostiensis)⁹ im 13. Jh. die damals wohl gelungenste Synthese von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Rechtsinstitut der kanonischen Billigkeit auf den Punkt gebracht hat. Er bezeichnet die *aequitas canonica* als die durch christliche Barmherzigkeit gemilderte Gerechtigkeit¹⁰, als den Mittelweg zwischen *rigor* und *dispensatio*.¹¹ Es dauerte lange Zeit, bis Papst Paul VI.¹² den von Hostiensis aufgezeichneten Zusammenhang von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in seinem Pontifikat wieder aufgreift. In zahlreichen Ansprachen unterstreicht er als Ziel jedweder Normapplikation das Heil der Seelen (*salus animarum*), das in besonderer Weise durch die kanonische Billigkeit erreicht werden könne. Es gehe also um eine höhere, bessere Gerechtigkeit, die im Regelfall eine milde Normanwendung, in seltenen Fällen durchaus aber auch eine Strafverschärfung bewirken (*aequitas severitas*) könne.¹³

Das Verhältnis von Barmherzigkeit und Recht/Gerechtigkeit

Nicht wenige Zeitgenossen, aber nicht selten auch Kirchenrechtler, beschleicht ein klammes Gefühl, wenn die Rede auf die unbedingte Barmherzigkeit Gottes und damit auch der Kirche kommt. Verhöhnt sie nicht die Opfer, die unter die Räder gekommen sind, wenn den Tätern vorbehaltlos vergeben wird? Führt ein gedankenloses Barmherzig-Sein nicht zu Willkür und zur Schwächung des Gemeinwesens, in dem Grundrechte nichts mehr gelten, weil ja die Barmherzigkeit regiert? Ist es nicht ein Kennzeichen einer demokratisch legitimierten Rechtskultur eines Landes,

dass jede und jeder gleich vor dem Gesetz ist und von daher gerecht behandelt wird, ohne Mitleidsbonus? Nicht zuletzt der Vorwurf des von oben herab gnädig daherkommenden Paternalismus wiegt schwer, der die Kleriker der Kirche je nach Gutdünken und persönlichem Geschmack und wie es ihnen begehre, den Sündern einmal barmherzig, dann aber auch genauso gnadenlos begegnen lässt. Lassen sich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit überhaupt zusammen denken, wenn Kirchenrecht Recht bleiben soll und nicht ein abgehalfterter Werkzeugkasten, der je nach Laune mal ernst und doch meistens nicht für relevant gehalten wird? Und dies zudem in der römisch-katholischen Kirche, die weder Gewaltenteilung noch eine wirklich funktionierende und tatsächlich gewollte gerichtliche Kontrolle von Akten kirchlicher Entscheidungsträger, zumeist Kleriker, kennt?

Die Antworten der eher biblisch und systematisch denkenden und arbeitenden Theologinnen und Theologen auf diese kritischen Fragen und Einwände sind ebenso klar und deutlich: Gottes Gerechtigkeit ist mehr als das allzu menschliche Kalkül, Heil und Segen nur dann zu erfahren, wenn man sich brav und sittsam an die Gesetze hält. Ist es nicht der theologische Quantensprung schlechthin, dass Paulus im Galater- und Römerbrief aus seiner tiefen Glaubenserfahrung von Tod und Auferstehung Jesu Christi die Gerechtigkeit Gottes als Freispruch Gottes zum Leben erfährt?¹⁴ Gottes Gerechtigkeit ist dann nicht strafende, sondern gerecht machende Gerechtigkeit ohne Vorleistung, die dem ungeschuldet zuteilwird (*gratia gratis data*), der an Christus glaubt. Sie rechtfertigt aus Gnade. «So begründet die Botschaft von der durch den Glauben geschenkten neuen Gerechtigkeit die christliche Freiheit (Gal 5, 1.13).»¹⁵ Gottes größere Gerechtigkeit ist somit seine in Jesus Christus geoffenbarte größere Barmherzigkeit, geschenkt und nicht durch Gesetzeswerke erzwungen und entsprechend belohnt. Die Barmherzigkeit muss daher von Gottes Allmacht gedacht und somit die christlich verstandene Gerechtigkeit Gottes von der Barmherzigkeit Gottes her ausgelegt werden.¹⁶ Hier kommt ein Gedanke von Thomas von Aquin ins Spiel, der fasziniert. Nach ihm hebt die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit nicht auf, sondern erfüllt und übertrifft sie, bringt sie, wenn man so will, zu ihrem eigentlichen, von Christus her gedachten Ziel.¹⁷ In seinem Kommentar zum Matthäusevangelium bringt Thomas von Aquin diesen Zusammenhang unübertroffen auf den Punkt: Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung aller Dinge.¹⁸ Die Pointe dieser Kommentierung ist darin zu sehen, dass Thomas von Aquin trotz der göttlich verstandenen Barmherzigkeit nicht die Gerechtigkeitsdimension ausblendet, auch in ihrer zutiefst rechtlich-ordnenden und Sicherheit gebenden Funktion. Aktuell versucht auch Papst Franziskus diese Balance zu halten, wenn er etwa in seiner Bulle zur Ausrufung des Heiligen Jahres betont:

Wenn Gott bei der Gerechtigkeit stehen bliebe, dann wäre er nicht mehr Gott, sondern vielmehr wie die Menschen, die die Beachtung des Gesetzes einfordern. Die Gerechtigkeit alleine genügt nicht und die Erfahrung lehrt uns, dass wer nur an sie appelliert, Gefahr läuft, sie sogar zu zerstören. Darum überbietet Gott die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit und der Vergebung. Das bedeutet keinesfalls, die Gerechtigkeit unterzubewerten oder sie überflüssig zu machen. Ganz im Gegenteil. Wer einen Fehler begeht, muss die Strafe verbüßen. Aber dies ist nicht der Endpunkt, sondern der Anfang der Bekehrung, in der man dann die Zärtlichkeit der Vergebung erfährt. Gott lehnt die Gerechtigkeit nicht ab. Er stellt sie aber in einen größeren Zusammenhang und geht über sie hinaus, so dass man die Liebe erfährt, die die Grundlage der wahren Gerechtigkeit ist.¹⁹

Kirchenrecht und Barmherzigkeit – wie geht das zusammen?

Im Unterschied zu den Kirchen des Ostens, die aus den frühen Anfängen den Gedanken der Oikonomia²⁰, der Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit in der Person des Bischofs, der als guter Hausverwalter (*oikonomos*) verstanden wird, bewahrt und bis in die heutige Rechtspraxis tradiert haben, fällt es im lateinischen Kirchenrecht nicht leicht, die Forderung nach einer größeren Gerechtigkeit im Sinne der Barmherzigkeit in der Applikation der kirchenrechtlichen Normen umsetzen zu können. Zu häufig dominiert ein normpositivistisches und Hermeneutik-resistentes Rechtsverständnis, nachdem es – sicherlich verkürzt gesprochen – ausreicht, die einschlägige rechtliche Norm zu kennen, um sie dann wie in einem standardisierten Prozess in Form der Subsumtion über den zu entscheidenden Sachverhalt beispielsweise in einem Urteil oder Verwaltungsakt zu stülpen, an dessen Ende die Lösung des Falles stehe. Dieses Denken im Modell des formallogischen Syllogismus ist bis heute weit in der kirchlichen Rechtspraxis in Judikatur und Exekutive verbreitet.²¹

Mit der *aequitas canonica* (der kanonischen Billigkeit) steht aber ein zentrales Rechtsinstitut zur Verfügung, das es ermöglicht, unter Beachtung der Normen (Aspekt der Gerechtigkeit) und umfassender Einbeziehung der jeweils spezifischen Umstände des Einzelfalles (Aspekt der Barmherzigkeit, unter Umständen aber auch eine strengere Applikation) eine sowohl gerechte als auch barmherzige, also eine prioritär am Heil der Gläubigen interessierte und orientierte Entscheidung zu fällen. Dieser Zusammenhang kann am c. 221 § 2 CIC exemplifiziert werden. In dieser Norm wird den Gläubigen das Recht zuerkannt, dass sie, wenn sie von der zuständigen Autorität vor Gericht gezogen werden, ein Anrecht auf ein Urteil haben, das nach Recht (*iuris praeceptis*) und Billigkeit (*cum aequitate*) gefällt (*applicandis*) werden soll. Gesetztes Recht und kanonische Billigkeit sind Grundlagen der Urteilsfindung. Damit wird der kirchliche Richter verpflichtet, bei

seiner Urteilsfindung einerseits die für den Sachverhalt entscheidungsrelevanten Normen heranzuziehen, andererseits mit Hilfe der Billigkeit auch die situativen Umstände, die konkret handelnden Personen und weitere sachdienliche Gesichtspunkte zu beachten, um beide Ebenen in einem abwägenden Urteil zusammenzuführen.²² Es wird also deutlich, dass die Forderung nach *aequitas canonica* auch eine gewisse Grundhaltung des Richters erfordert, der also sein Wirken ganz im Dienst an den Menschen, der Kirche und letztlich dem Heil der Seelen sieht. Er ist gehalten, den Menschen durch den Filter der Botschaft des Evangeliums blickend anzuschauen und seinem Gegenüber so zu begegnen, dass er dabei nicht vergisst, dass er selbst der Barmherzigkeit Gottes bedürftig ist und das vielleicht mehr als jeder andere. Kirchliches Recht kennt keinen Legalismus und ist sich niemals Selbstzweck, wie das Gleichnis von den Jüngern, die am Sabbat Ähren auf dem Feld abrissen (Mk 2,23–27)²³, nachdrücklich verdeutlicht. Deshalb gilt aber auch, dass der kirchliche Richter, der das Prinzip der *aequitas* nachlässig oder vorsätzlich verletzt, den betroffenen Personen schweren Schaden zufügt, ja sie in ihren Grundrechten verletzt. Der CIC duldet ein solches Verhalten nicht und normiert in c. 1457 § 1: «Mit entsprechenden Strafen, einschließlich der Absetzung vom Amt, können von der zuständigen Autorität Richter bestraft werden, die, [...] vorsätzlich oder grob nachlässig den Streitparteien sonstigen Schaden zufügen.»

Die Erwähnung der *aequitas canonica* in c. 19 CIC, der mit c. 20 CIC/1917 eine Vorläufernorm aufweist, greift das Thema der fehlenden Norm auf, wenn ein rechtlich zu beurteilender Sachverhalt entschieden werden muss. Es geht also um die Ausfüllung von Rechtslücken. Damit gibt der päpstliche Gesetzgeber zu erkennen, dass die Vorstellung von einem perfekten, alle nur denkbaren Sachverhalte abbildenden Gesetzbuches, eine Illusion ist. Um der Gerechtigkeit willen bedarf es der Ausfüllung von Gesetzeslücken durch Einbeziehung der kanonischen Billigkeit, damit eine Entscheidung der Kirche eine valide Rechtsgrundlage hat und nicht zur Willkürjustiz mutiert. Sie fungiert als *modus iudicandi*, d.h. als Rechtsinstitut zur Konkretisierung der ermittelten Rechtsprinzipien (allgemeine Rechtsprinzipien nach c. 19 CIC) im Hinblick auf den zu entscheidenden Fall, für den eine kirchenrechtliche Norm fehlt. Mit dem qualifizierenden Stichwort «*canonica*» wird aber auch deutlich, dass es um eine zu ermittelnde Norm geht, die sich harmonisch in das bestehende Normensystem des Codex einbinden lassen muss.²⁴

An sprichwörtlich prominenter Stelle, nämlich im letzten Kanon des kirchlichen Gesetzbuches, kommt die kanonische Billigkeit im c. 1752²⁵ CIC in einem Atemzug mit der *salus animarum*, dem Heil der Seelen, zur Sprache. Dieser Kanon, der materiell rechtlich den Abschluss der Normen zum Verwaltungsverfahren über die Versetzung von Pfarrern bildet, weitet

mit seiner Bezugnahme auf die *salus animarum*, die immer das höchste Gesetz der Kirche sein soll, die Perspektive und fixiert rechtsverbindlich die Heilsbezogenheit allen kirchenrechtlichen Handelns in der Kirche.²⁶ Damit wird der 3. Leitlinie zur Codexreform²⁷ aus dem Jahr 1967 entsprochen, die von der kanonischen Billigkeit als dem Rechtsprinzip gesprochen hat, das allen Rechtsanwendern in der Kirche zur Verfügung stehe, um norm- und heilsbezogen eine sachgerechte Entscheidung zu treffen. Trotz der nicht selten anzutreffenden Bezugnahme auf diesen Schlusskanon in bischöflichen Äußerungen, wenn sie sich zur Heilsdimension des Kirchenrechts äußern²⁸, ist diese Norm bisher in ihrer fundamentalen rechtsmethodischen und rechtstheologischen Bedeutung für das Kirchenrecht im Spannungsfeld von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit kaum erkannt und promoviert worden.²⁹ Es geht also um gerechte Entscheidungen im Einzelfall, bei denen adäquat die spezifischen Umstände sachgerecht in den Applikationsprozess eingebunden werden, damit sach- und rechtmäßig unter der Maßgabe der Heilsperspektive ein menschengerechtes Urteil gefällt werden kann. Wer in diesem Kontext die Barmherzigkeit als Postulat der Rechtsfindung einfordert, intendiert nicht eine billige, gar süße, paternalistisch-klerikal huldvoll gewährte willkürliche Gnadenhandlung, die von der Geltung der einschlägigen kirchenrechtlichen Norm absieht, sondern handelt klug. Ziel muss sein «den objektiven Sinn des Rechts in einer oft komplexen konkreten Situation sinngemäß so anzuwenden, dass es in der gegebenen Situation wirklich recht und billig ist. Es geht also nicht um eine willkürliche Uminterpretation, sondern darum, den Sinn des objektiven Rechts sach- und situationsgerecht zur Geltung zu bringen.»³⁰ Ebenso wenig geht es um den gerissenen, cleveren, listigen Rechtsanwender, sondern mit Thomas von Aquin um den, der in der Lage ist, klug Norm und zu bewertenden Sachverhalt aufeinander zu beziehen und Klugheit ist, so der Aquinate unter Bezug auf Aristoteles, nichts anderes als die «*recta ratio agibilium*»³¹. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass es nicht Juriszienz, sondern Jurisprudenz heißt.

Ausblick

Man wird nicht behaupten können, dass es um die Dimension der Barmherzigkeit im Kirchenrecht, vielleicht überhaupt um die Bedeutung des Kirchenrechts im Leben der Kirche gut bestellt ist. Daran ist sicherlich auch die fachinterne Diskussion und Lagerbildung in der Kirchenrechtswissenschaft nicht unschuldig. Die Spannweite im kanonistischen Normverständnis schwankt von extrem normpositivistisch determinierten Ansätzen der sog. «korrekten Kanonistik»³² bis hin zu solchen, die letztlich Kirchenrecht

auffösen in eine Inszenierung des Faches als theologische Disziplin mit theologischer Methode und dabei Gefahr laufen, in nicht ausreichender Weise die rechtliche Dimension dieses Faches zu beachten.³³ Gerechtigkeit und Barmherzigkeit können aber nur zusammen gedacht werden, weil sie beide dem Richterhandeln Gottes entsprechen, von dem Jesus Christus in vielen Bildern und Gleichnissen seinen Jüngerinnen und Jüngern erzählt. Der kirchliche Richter muss daher ein gerechter und barmherziger Richter sein, ja einen unbarmherzigen *iudex iustus* kann es mithin gar nicht geben, denn dies wäre eine *contradictio in se*. So ist die Forderung des Papstes nach Barmherzigkeit in der Rechtsprechung eher eine Selbstverständlichkeit, die sich schon aus dem Christ-Sein selbst ergibt, und keine Revolution. Die immer kontingent bleibende Dimension der Gerechtigkeit der kirchlichen Rechtsfindung findet also ihre Erfüllung in der Barmherzigkeit, die dem biblischen Wort entspricht, die Wahrheit in der Liebe zu tun (Eph 4, 15).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Thomas SCHÜLLER, *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienst der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie*, Würzburg 1993; Walter KASPER, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überlegungen zu einer Applikationstheorie kirchenrechtlicher Normen*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Bd. II, Mainz 1999, 183–191; Marcus NELLES, *Summum Ius Summa Iniuria? Eine kanonistische Untersuchung zum Verhältnis von Einzelfallgerechtigkeit und Rechtssicherheit im Recht der Kirche*, St. Ottilien 2004.

² Vgl. FRANZISKUS, *Bulle Misericordiae Vultus* vom 11.04.2015, https://w2.vatican.va/content/francesco/la/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html; dt. Übersetzung: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (eingesehen: 19.06.2017).

³ Vgl. BENEDIKT XVI., *Allocutio ad sodales Tribunalis Romanae Rotae* vom 29.01.2010, in: AAS 102 (2010), 110–114, hier: 112., dt. Übersetzung: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100129_rota-romana.html (eingesehen am 19.06.2017).

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 1), 349–358.

⁶ Vgl. cc. 19, 221 § 2, 1752 CIC.

⁷ Vgl. Jean-Louis KUPER, *Alger von Lüttich*, in: Stephan HAERING – Heribert SCHMITZ (Hg.), *Lexikon des Kirchenrechts*, Freiburg i.Br. 2004, 1038.

⁸ Robert KRETZSCHMAR, *Alger von Lüttichs Traktat 'De misericordia et iustitia'*. Text mit kritischem Apparat und Sachkommentar, Sigmaringen 1985, 31.

⁹ Vgl. Hartmut ZAPP, *Heinrich von Segusia*, in: HAERING – SCHMITZ, *Lexikon* (s. Anm. 7), 1089.

¹⁰ Vgl. HOSTIENSIS, *Summa aurea*, Lib. V, de dispensationibus, (Lyon 1537 / Aalen 1962), 289: «Aequitas est iustitia dulcior misericordie temperata vel dicitur aequitas est motus rationabilis regens sententiam et rigorem.»

¹¹ «Aequitas est medio inter rigore et dispensatione, sive misericordia.», ebd.

¹² Vgl. Christian HUBER, *Papst Paul VI. und das Kirchenrecht* (= BzMK 21), Essen 1999.

¹³ Vgl. PAUL VI., *Allocutio* vom 19.2.1977, in: AAS 69 (1977), 208–212, hier 210.

¹⁴ Vgl. Walter KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i.Br. 2014, 83.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vgl. ebd., 95.

¹⁷ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S.th.* I, q.21, a.3 ad 2.: «Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud, unde apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. V, donate invicem, sicut et Christus vobis donavit. Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. II, quod misericordia superexaltat iudicium.»

¹⁸ THOMAS VON AQUIN, *Super Ev. Matthaei lectura*, cap. 5 lc. 2: «...iustitia sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia mater est dissolutionis.»

¹⁹ FRANZISKUS, Bulle *Misericordiae Vultus* (s. Anm. 2).

²⁰ Vgl. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 1), 8–160.

²¹ Vgl. ebd., 268–280.

²² Vgl. auch *Communicationes* 12 (1980), 440: «Verum est caritatem supremam esse virtutem, at ut vera caritas habeatur, oportet iustitia servetur. Si non servatur iustitia, quae hov nomine digna sit, nec caritas habetur. Aliquando caritas et misericordia videntur adhiberi; et tamen iniuria fit alteri parti, iniuria fit filiis, iniuria fit iis qui aliquod ius habent. Ergo oportet iustitiam servare cum aequitate... [...] quae aequitas multoties non est nisi illa charitas (sic)!...»

²³ «An einem Sabbat ging er durch die Kornfelder und unterwegs rissen seine Jünger Ähren ab. Da sagten die Pharisäer zu ihm: Sieh dir an, was sie tun! Das ist doch am Sabbat verboten. Er antwortete: Habt ihr nie gelesen, was David getan hat, als er und seine Begleiter hungrig waren und nichts zu essen hatten – wie er zur Zeit des Hohenpriesters Abjatar in das Haus Gottes ging und die heiligen Brote aß, die außer den Priestern niemand essen darf, und auch seinen Begleitern davon gab? Und Jesus fügte hinzu: Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.»

²⁴ Vgl. Charles LEFEBVRE, Art. *Équité*, in: *DDC*, Tom. 3, Paris 1953, 394–410, hier 408. Lefebvre grenzt die *aequitas canonica* deutlich von einer *aequitas cerebrina* (einer willkürlichen Billigkeit) ab. Er bezeichnet sie als *informata a iure*, d.h. «conforme á la conception et aux applications faites par le droit canonique».

²⁵ «Bei Versetzungssachen sind die Vorschriften des can. 1747 anzuwenden, unter Wahrung der kanonischen Billigkeit und das Heil der Seelen vor Augen, das in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muß.»

²⁶ Vgl. aktuell Papst FRANZISKUS, *Es gibt keine Sakramente auf Bezahlung*, in: OR (dt.) Nr. 21 vom 27.05.2016, 8: «Der Codex ist ein disziplinäres Hilfsmittel, ein Hilfsmittel für das Seelenheil,....»

²⁷ Vgl. *Communicationes* 1 (1969), 79.

²⁸ Vgl. beispielsweise der ausgewiesene Kirchenrechtler und ehemalige Bischof von Aachen Heinrich MUSSINGHOFF, *Nobile est munus ius dicere iustitiam adhibens aequitate coniunctam*, in: Heinrich J. F. REINHARDT (Hg.), *Theologia et Ius Canonikum. Festgabe für Heribert Heinemann zur Völlendung seines 70. Lebensjahres*, Essen 1995, 21–37; vgl. auch Walter KASPER, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Überlegungen zu einer Applikationstheorie kirchlicher Normen*, in: Richard PUZA – Andreas WEISS (Hg.), *Iustitia in Caritate* (FS für E. Rößler), Frankfurt am Main 1997, 59–66.

²⁹ Vgl. SCHÜLLER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 1), 408–432.

³⁰ KASPER, *Barmherzigkeit* (s. Anm. 14), 176.

³¹ THOMAS VON AQUIN, *S.Th.* II/II, q. 47. a.2 s.c.

³² Vgl. Georg BIER – Norbert LÜDECKE, *Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung*, Stuttgart 2012.

³³ Vgl. Libero GEROSA, *Das Recht der Kirche*, Paderborn 1995.

ABSTRACT

Merci and Justice as Cornerstones of Canon Law. A persistent emphasis on the Christian virtue of mercy has since the beginning of his pontificate constituted the pivotal term of Pope Francis' magisterium – and criticism has soon been raised, pointing at conflicts between the aspect of mercy on one side and that of justice on the other. These seemingly controversial rationes agendi are joined and reconciled in the principle of canonical equity, which must always be served if canon law is rightly to be applied according to its first and foremost purpose: the salvation of the souls (c. 1752 CIC).

Keywords: canon law – canonical equity – justice – mercy

WOLFGANG THÖNISSEN · PADERBORN

KONFESSIONEN ALS TRADITIONEN?

Auf dem Weg zu einer Ökumene des Zeugnisses

Die Beziehung zwischen Schrift und Tradition ist bis in unsere Zeit hinein eines der am meisten diskutierten kontroverstheologischen Themen zwischen evangelischer und katholischer Theologie. Unterschiedliche Positionierungen in der Schriftfrage beherrschten die jeweiligen Theologien über lange Zeit. Auch wenn gewichtige einzelne Fragen noch ohne ausreichende Klärung sind, kann dennoch ein Konsens in grundlegenden Fragen des Schriftverständnisses festgestellt werden. Als gemeinsame Quelle von Schrift und Tradition erscheint das Wort Gottes, nämlich Christus selbst als das Fleisch gewordene Wort Gottes in der Überlieferung der Kirche. Die Schrift ist aus einem Traditionsprozess hervorgegangen und damit Produkt der lebendigen Überlieferung des Evangeliums von Jesus Christus. Die spätere Tradition kann danach als lebendige Gegenwart des Evangeliums verstanden werden. Somit ist die in der Kirche lebendige Schrift als überlieferte selbst in der Tradition lebendig. So erscheint die Tradition als Ort der Vergewisserung der Schrift. Aufgrund dieser komplexen und voraussetzungsreichen Ordnung ist es heute nicht mehr möglich, Schrift und Tradition exklusiv gegeneinander zu stellen.¹ Dieser über lange Jahrzehnte geführte Dialog hat weitere Lernprozesse freigesetzt.

1. Tradition und Traditionen

Frühe ökumenische Texte, die sich auf die kontroverstheologische Fragestellung von Schrift und Tradition beziehen, machen noch eine weitere Unterscheidung geltend, die bisher nicht in einem ausreichenden Maße diskutiert worden ist. Eine erste Klärung wurde in einem frühen ökumenischen Dokument vorgenommen. Es handelt sich um einen Text der vier-

WOLFGANG THÖNISSEN, geb. 1955, Prof. für Ökumenische Theologie und Direktor des Johann-Adam-Möhler-Instituts für Ökumenik in Paderborn.

ten Weltkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die 1963 in Montreal stattfand.² «Wir sprechen von der Tradition, einer Tradition und den Traditionen. Mit der Tradition ist das Evangelium selbst gemeint, wie es von Generation zu Generation in und von der Kirche übermittelt wurde: der im Leben der Kirche gegenwärtige Christus selbst. Mit Tradition meinen wir den Traditionsvorgang. Der Begriff Traditionen wird in einem doppelten Sinn gebraucht: Wir brauchen ihn einerseits, wenn wir von der Verschiedenheit der Ausdrucksformen sprechen, andererseits aber auch, wenn von dem die Rede ist, was wir gemeinhin konfessionelle Traditionen nennen, wie z.B. die lutherische Tradition oder die reformierte Tradition.»³ Unter der Überschrift «Die Einheit der Tradition und die Vielfalt der Traditionen» führt der Text die Tatsache ins Feld, dass die verschiedenen christlichen Gemeinschaften ihre eigenen Traditionen entwickelt und diese in einer eigenen Geschichtsschreibung profiliert haben. Wenn von Traditionen die Rede ist, meint man einerseits unterschiedliche Ausdrucksformen der einen Tradition, andererseits aber konfessionelle Traditionen, die sich voneinander abgrenzen. Welches Gewicht haben diese Traditionen in der Vergangenheit gewonnen? Nicht selten kann hier der Verdacht aufkommen, dass sich solche Traditionen verselbständigt haben und so zum Ausgangspunkt der Interpretationen und Aneignungen der einen Tradition geworden sind. Dann sind solche Traditionen mitunter der alleinige Zugang zur Tradition. Das wirft weitere Fragen auf. Verstellen verschiedene, voneinander abgegrenzte Traditionen, die sich in unterschiedlichen Ausdruckformen spiegeln, wie etwa in der Liturgie, wie bei den Orthodoxen, oder in der Predigt, wie bei den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften und Kirchen, nicht auch unterschiedliche Kirchentümer, die dann die Frage nach der einen Kirche in den verschiedenen Gestalten der Kirche aufwerfen? Wie kommt die eine Kirche in den verschiedenen Traditionen vor?

Vor einigen Jahren hat der Ökumenische Rat der Kirchen einen neuen Text vorgelegt, in dem die bisherigen Unterscheidungen fortgeführt und in einen hermeneutischen Kontext eingefügt wurden.⁴ Traditionen sind nicht nur auf die Vergangenheit gerichtet, sondern beziehen sich viel mehr noch auf die Gegenwart. Vor allem die jungen Kirchen in außereuropäischen Regionen verstehen ihre Situation nicht selten als in ihrer Weise herausgehoben an, oftmals sprechen sie von sich selbst als Kirchen in apostolischer Situation. Hier gibt es nun in der Fragestellung eine Weiterentwicklung: Wie können Christen ihre eigenen Traditionen in der einen Tradition wiederfinden? Das wirft die Frage nach der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen Traditionen untereinander auf. Damit kommt ein Prozess der Re-Rezeption im Licht der einen Tradition in Gang. Hier kommen Kirchen mit ihrer eigenen Geschichte, ihren Liturgien und Märtyrern und

Heiligen in den Blick. Gegenseitige Verständigung soll sich jenseits der konfessionellen Grenzen entwickeln, ist dabei die ökumenische Hoffnung. Eine Erweiterung erfährt diese Fragestellung im Zusammenhang einer Verständigung über Kontexte kultureller, politischer, ökonomischer und religiöser Art. Wächst hier ein neues ökumenisches Kriterium heran?

2. Traditionen und Konfessionen

Bis hinein in die jüngsten ökumenischen Dokumente gehen die allermeisten bilateralen Texte in der Beschreibung der unterschiedlichen in den Kirchen beheimateten Traditionen davon aus, dass diese konfessionell bestimmt sind. Damit tragen die am Dialog beteiligten Kirchen konfessionelle Merkmale als traditionsbestimmte Eigenheiten, die sie als Konfessionen, konfessionelle Traditionen voneinander unterscheiden. So ist der Sprachgebrauch im weitesten Sinn etwa durch anglikanische, lutherische, reformierte oder katholische Traditionen bestimmt. In ihnen werden unterschiedliche theologische Positionen oder Positionierungen profiliert. Es handelt sich hierbei um konfessionelle Identifikationen, die sich in unterschiedlichen theologischen und lehrmäßigen Kontexten dokumentieren lassen. Dieser Sprachgebrauch ist allgemein in den ökumenischen Texten erkennbar. So sehr sich dieser Sprachgebrauch auch eingebürgert haben mag, so problematisch zeigt er sich in verschiedenen Hinsichten.

Zur Problematik des Konfessionellen

Die konfessionell geprägten Eigenentwicklungen, die konfessionellen Traditionen, lassen sich gemeinhin als konfessionelle Identitäten verstehen. Sie signalisieren die Zugehörigkeit zu einer konfessionell geprägten Kirche. Die Spannung zwischen der kirchlichen und der konfessionellen Identität ist jedenfalls die Wurzel für das Verstehen der ökumenischen Bewegung. Nun erscheint es aber zunächst nicht schwierig, die kirchliche von der konfessionellen Identität zu unterscheiden.⁵ Das ist eine weithin gebräuchliche Unterscheidung. Danach verstehen wir unter der kirchlichen Identität die Zugehörigkeit des getauften Christen zur Kirche Jesu Christi. Das ist auch gemeint, wenn die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* von der durch die Taufe bewirkten Verbundenheit mit der Kirche spricht.⁶ Zugleich steht aber fest, dass Getaufte, die die Einheit mit dem Nachfolger Petri nicht gewahrt haben, eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften angehören. Diese historisch verifizierbare Zugehörigkeit zu solchen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist als konfessionelle Identität anzusprechen. Christen leben in historisch, kulturell, dogmatisch und soziologisch feststellbaren Identitä-

ten. Freilich tritt nun aber doch noch eine weitere Identitätsform auf. Auch auf diese weist das Zweite Vatikanische Konzil deutlich hin: Verbindet die Taufe mit Christus, so bezieht sich christliche Identität auf die Beziehung, die den Gläubigen mit Christus verbindet, zugleich aber auf die in der Taufe bewirkte Verbindung mit einer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, die, konkret angesprochen, auch nichtkatholische Kirche meint. Christliche und kirchliche Identität können daher nicht voneinander getrennt werden, sie sind aber auch nicht einfach identisch und müssen daher, wenn auch in einer komplexen Wirklichkeit miteinander verbunden, unterschieden werden.

Von dieser komplexen Wirklichkeit kirchlicher und christlicher Identität kann aber die konfessionelle Identität nicht losgelöst werden. Sie ist das Anerkennen einer Zugehörigkeit zu einer historisch gegebenen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft.⁷ Wenn keine konfessionelle Kirche sich ohne Umschweife mit der Kirche Jesu Christi identifiziert, wie das ökumenische Dokument der *Groupe des Dombes* formuliert, so ist die Katholizität verwundet, oder es ist, wie es das Ökumenismusdekret festhält, die Ausprägung der Katholizität behindert.⁸ Dieses Hindernis betrifft ursächlich die ökumenischen Bemühungen. Umkehr und Erneuerung beziehen sich danach auf Verurteilungen und Abgrenzungen, die überwunden werden sollen. «Der Konfessionalismus ist die Verhärtung der konfessionellen Identität, verbunden mit einer Haltung der Selbstrechtfertigung.»⁹ Der Konfessionalismus ist darauf fixiert, die christliche und kirchliche Identität, die sich in der konfessionellen Identität ausdrückt und realisiert, zu verfestigen und integralistisch zu bewahren. Er ist ein historisches Phänomen, das jederzeit kirchliche und christliche Identität zu überformen sucht. Hier liegt die geschichtliche Hypothek jeder christlichen Kirche. Diesen Zusammenhang erkannt zu haben, ist die historische Leistung der ökumenischen Bewegung. Insoweit ist klar: Jede Konfessionalität bedarf der Verwandlung, der Umkehr. Sie beinhaltet das Zugeständnis, Sünden gegen die Einheit zu bekennen, weil nicht ausgeschlossen werden kann, dass die Konfessionalität die Abgrenzung und den Ausschluss fördert und belebt. Unabhängig von der Tatsache, ob eine Kirche sich nun als Konfession versteht oder nicht, sie ist nicht frei vom Hang zur Selbstabschottung oder Selbstrechtfertigung.

Zur Problematik der Traditionen

Als Präfekt der Glaubenskongregation hat Joseph Ratzinger Mitte der Achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts die im ökumenischen Dialog eingebürgerte Rede von Traditionen als feststehender ekklesialer Strukturen, die miteinander im Gespräch sind, einer ausführlichen Kritik unterzogen. Wenn Traditionen als konkrete Gestaltungen des Christlichen erscheinen,

in denen die einzelnen Konfessionen leben, dann sind Traditionen ekklesiale Realitäten, die sich als unhintergebar und verbindlich verstehen. Sind diese zudem eindeutig konfessionell bestimmt, ist der ökumenische Dialog nur mehr ein diplomatisches Austarieren von Wahrheiten.

Zu dieser Einsicht kam Joseph Ratzinger nach dem Studium der von der anglikanisch-katholischen Dialog-Kommission vorgelegten Texte. Diese hatte festgestellt, dass weder allgemeine Konzilien noch die Inhaber des universalen Primats ausnahmslos vor Irrtum bewahrt seien¹⁰, also nur solche Urteile von Konzilien vor Irrtum geschützt seien, die die zentralen Wahrheiten des Glaubens formulieren und die konsistent mit der je eigenen Tradition sind¹¹. Die Analyse dieses Textes offenbart in den Augen von Joseph Ratzinger die entscheidende Problematik des anglikanisch-katholischen Dialogs, was in der Kirche Tradition heißen kann. Tradition meint im katholischen Sinne nicht einen Bestand überkommener Lehren oder Texte, sondern «eine bestimmte Weise der Zuordnung zwischen dem lebendigen Wort der Kirche und dem maßgeblichen geschriebenen Wort der Bibel. ‹Tradition› besagt hier vor allem, dass die in der Gestalt der apostolischen Sukzession mit dem Petrusamt als Mitte lebende Kirche die Stätte ist, in der die Bibel gelebt und verbindlich ausgelegt wird. Diese Auslegung bildet ein geschichtliches Kontinuum, das unverrückbare Maßpunkte setzt, aber nie zu einer endgültig abgeschlossenen Vergangenheit wird. Abgeschlossen ist die ‹Offenbarung›, aber nicht abgeschlossen ist die verbindliche Auslegung.»¹² Tradition muss hier also verstanden werden als «lebendige Stimme» der Kirche, welche die Verbindlichkeit gesamtkirchlichen Lehrens zum Ausdruck bringt. Tradition in diesem geschichtlichen Sinne ist eine lebendige, Wahrheit vermittelnde Größe.

Für die authentische Interpretation der Heiligen Schrift reicht demnach ein strenges *sola scriptura* nicht aus, weil dann, so müsste man folgern, gerade in der Tradition nur mehr ein anerkannter Bestand von Texten der Vergangenheit gesehen werden kann, nicht mehr aber das lebendige Gegenüber in Gestalt der Auslegung der Schrift in der Kirche.¹³ Wächst hier nicht ein neues ökumenisches Formalprinzip heran, ist die kritische Rückfrage, die Joseph Ratzinger stellt. Wenn sich alle Konfessionen als Traditionen bezeichnen würden, dann hätte man die Frage der Wahrheit vollends abgeschnitten, und die Ökumene wäre nur noch eine Form der Diplomatie. Neu an diesem Formalprinzip wäre die Unaufhebbarkeit der Traditionen als konkreter Gestaltungen des Christlichen, in denen die einzelnen Konfessionen leben. Stattdessen müssen Traditionen, so der Vorschlag von Joseph Ratzinger, in ihrer Verbindung zu ihrem Ursprung hin verstanden werden, erst so werden sie durchlässig für das sie Tragende selbst, nämlich die Offenbarung im Entwicklungszusammenhang der Tradition. Reduziert man dagegen Kirchen auf Traditionen, hat man es mit Konfessionen zu tun, die

sich absolut setzen. Konsequenz dieser Sicht wäre dann die Endgültigkeit der Spaltung der Kirche. Sich mit ihr abzufinden, ist nicht katholisch. Wie kann man dieser Kritik begegnen bzw. die hierin wirksamen Argumente aufnehmen und berücksichtigen?

3. Differenzierter Konsens. Komplementäre Traditionen

Kann man sich den ökumenischen Dialog, der in den letzten 40 Jahren geführt wurde, als einen lebendigen Prozess in der theologischen Gesprächsführung vorstellen, so werden Lehrgespräche mit dem Ziel geführt, bestehende Differenzen zwischen den Lehrsystemen auszuloten und zu überwinden, indem man tragfähige Übereinstimmungen in zentralen Fragen des Glaubens, der Sakramente und des kirchlichen Amtes festzustellen sucht. Hierbei haben sich verschiedene Methoden herausgebildet, so u. a. die Konsens- und Konvergenzmethodik.¹⁴ (1.) Konvergenzen zeigen an, dass die Kirchen trotz unterschiedlicher theologischer Ausdrucksformen in dem Verständnis des Glaubens vieles gemeinsam haben. Der Dialog führt die unterschiedlichen theologischen Ansatzpunkte und Traditionen im Lichte des gemeinsamen Bekenntnisses zu Christus aufeinander zu. (2.) Konsens heißt dann, dass in genau umrissenen Fragestellungen gemeinsame Aussagen in bisher strittigen theologischen Fragekomplexen der kirchlichen Lehre möglich erscheinen. Es hat sich nun aber gezeigt, dass sich solche Konsense je länger je mehr nicht erzielen lassen. Wenn auch der seit vielen Jahrzehnten geführte ökumenische Dialog zu einem hohen Maß an Verständigung in vielen bisher kontrovers bewerteten Fragen geführt hat, in einigen Fragen sogar Übereinstimmungen erzielt werden konnten, ist es bisher nicht zu einem sichtbaren Ausdruck der Einheit gekommen. Je länger der Dialog geführt wird, umso deutlicher wird die Einsicht: Ein alle einzelnen theologischen Sachfragen umfassender Lehrkonsens ist nicht zu erzielen und möglicherweise auch nicht das Ideal des Dialogs. Ökumenisch betrachtet kommt daher seit den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts mehr und mehr die Figur einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit in den Blick. Doch ist dieser Begriff zunächst eher Ausdruck einer Verlegenheit. Er soll vor allen Dingen der nicht mehr zu leugnenden Vielfalt unter den christlichen Konfessionen und Bekenntnissen Gestalt geben. Darin spiegelt sich allerdings auch ein Erkenntnisprozess wider, der die Zielvorstellung von unerwünschten und unrealistischen Idealen befreit.

Im ökumenischen Dialog hat sich eine methodische Einsicht als hilfreich erwiesen, welche die bestehenden Unterschiede und die inzwischen gewonnenen Übereinstimmungen aufeinander bezieht. Ihr liegt die Erkenntnis zugrunde, dass die angestrebte Einheit im Glauben nicht Einheitlichkeit

bedeutet. Verbleibenden Unterschieden kommt aber keine kirchentrennende Kraft mehr zu. Ziel eines solchen Vorgehens ist es also nicht mehr, eine volle Deckungsgleichheit aller Glaubensaussagen zu erzielen. Der lutherisch-katholische Dialog über die Rechtfertigungslehre hat sich dieser Methode des differenzierten Konsenses bedient. Die deutsche lutherisch-katholische Dialogkommission hat sich in ihrem Dokument «*Communio Sanctorum*» ebenso wie die Internationale Römisch-katholische/Altkatholische Dialogkommission zu dieser Methode bekannt.¹⁵ Auch der neueste lutherisch-katholische Dialogtext bemüht sich um einen differenzierenden Konsens.¹⁶ Er bietet die Basis, die Frage nach dem Umgang mit Konfessionen und Traditionen im ökumenischen Dialog neu aufzunehmen.

4. *Ökumene des Zeugnisses. Wort Gottes im Leben der Kirche*

In der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils als auch in der hierauf aufbauenden ökumenischen Verständigung der letzten Jahre über die Autorität der Heiligen Schrift ist das in Christus geeinte Volk Gottes Ort der Offenbarung und der Heilswirklichkeit. Durch seine Offenbarung wollte Gott sich selbst dem Menschen zum Heil offenbaren.¹⁷ Es ist daher Aufgabe der ganzen Kirche, Trägerin und Verkündigerin der Offenbarungsbotschaft in der Geschichte zu sein. Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung ist der ganzen Kirche auferlegt. Prinzip aller theologischen Erkenntnis ist das Wort des dreieinigen Gottes, wie es sich in der Geschichte selbst in Jesus Christus auslegt. Höchste Richtschnur des kirchlichen Glaubens ist als Botschaft von Jesus Christus als dem Wort Gottes das in der Heiligen Schrift bezeugte Evangelium, an der sich jede christliche Verkündigung orientieren muss. Zusammen mit der Überlieferung bildet die Heilige Schrift das bleibende Fundament, auf dem Kirche und Theologie ruhen.

Die Übermittlung des Wortes Gottes geschieht durch die Heilige Schrift und die Tradition. Hier haben sich zwar unterschiedliche konfessionelle Akzentsetzungen herausgebildet, das Konzept der *sola scriptura* auf der einen Seite, Schrift und Tradition auf der anderen Seite, gemeint aber ist der Vorgang der Selbst-Überlieferung des Wortes Gottes in der Gemeinschaft der Kirche. Selbst-Überlieferung, Heilige Schrift und Überlieferung sind eng miteinander verbunden, weil sie untereinander Anteil haben. Sie entspringen demselben Quellgrund. Wenn auch über die präzise Verhältnisbestimmung der beiden Größen unterschiedliche Ansichten und Überzeugungen vorherrschen, so wird doch klar: Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, die Überlieferung dagegen gibt das Wort Gottes, d.h. gibt das Wort Gottes weiter, die Tradition wird also funktional beschrieben. So kommt der Vorrang der Schrift deutlich zum Vorschein. Die Weitergabe der göttlichen Offen-

barung bezieht sich also ganz auf die Heilige Schrift. Somit ist die Tradition klar an die Heilige Schrift gebunden. Damit meint das Wort Tradition den ganzen Überlieferungsvorgang im Zusammenhang der Zeugenschaft für Jesus Christus. Trotz zum Teil ganz unterschiedlicher Formulierungen sind Übereinstimmungen feststellbar.

Von dieser Grundübereinstimmung aus lässt sich eine ökumenisch wirk-same Idee von den Bezeugungsinstanzen entfalten.¹⁸ Die Übermittlung der Offenbarung geschieht durch das Wort. Gott selbst ist das Wort, wie es die christliche Tradition selbst festgehalten hat. Die das Wort im Glauben aufnehmen, bezeugen es. Der Glaube hat eine bestimmte Gestalt, das ist die Zeugenschaft. Eine von hier ausgehende Theologie der Bezeugungsinstanzen zeigt auf, dass es innerhalb der einzelnen Bezeugungsinstanzen unterschiedliche Ausdrucksformen und Gestalten der einen Wahrheit des Evangeliums geben kann, die sich nicht prinzipiell widersprechen, aber unterschiedliche Wahrnehmungen festhalten. Dabei sind Traditionen weder zufällige, zeitliche Gebilde noch unüberwindbare, sozusagen petrifizierte Gestaltungen, die ihrerseits Verbindlichkeit über die Zeit hinweg beanspruchen. Innerhalb der Katholizität der Zeugenschaft des Wortes Gottes kann es und gibt es durchaus unterschiedliche theologische, geistliche, liturgische und disziplinäre Gestaltungen, die je ihr eigenes Profil besitzen, aber nicht so, dass sie sich untereinander ausschließen, sondern sich eher komplementär zueinander verhalten. Das hat schon das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* gesehen, als es von authentischen theologischen Traditionen spricht, hier im Blick auf die orientalischen Kirchen, insoweit sie, in der Schrift verwurzelt, sich von der apostolischen Tradition herleiten, das Zeugnis der Väter ernstnehmen und damit die Katholizität der Kirche ausdrücken und selbst bezeugen.¹⁹

Innerhalb dieser Interaktion von Bezeugungsinstanzen können unterschiedliche Wege, Akzentsetzungen, Schwerpunktbildungen wahrgenommen werden, die Ausdruck dieser lebendigen Bezeugung der Kirche für das Wort Gottes sind. Das Wort Gottes lebt in der lebendigen Bezeugungsgemeinschaft, die nicht beliebig ist, sondern durch die apostolische Tradition, lehramtliches Sprechen, durch Interpretation der Theologie im Charisma des Volkes Gottes erkennbar ist. Darin kommen auch Traditionen zu Wort, die zwar untereinander identifizierbar sind, aber nicht mehr voneinander prinzipiell abweichen und sich gegeneinander profilieren. Ein solcher differenzierender Konsens ist lebendiger Ausdruck des Kirche-Seins in Jesus Christus. Von einer pluralen Verschiedenheit und einem konformistischen Einerlei unterscheidet sich dieser lebendige Ausdruck durch eine in sich bereichernde Katholizität, die konfessorische Positionen kennt, aber nicht gegeneinander abschottet. Dieser enthält legitime Entfaltungen der einen ursprünglichen apostolischen Tradition, die darin legitim sind, dass sie au-

thentische Ausprägungen dieser apostolischen Tradition sind. Der lutherisch-katholische Dialog hat gezeigt, dass in der Bestimmung der apostolischen Tradition Übereinstimmung herrscht, wenn auch im Wie der Übermittlung und der Rezeption Unterschiede festzustellen sind. Das ökumenische Gespräch dient danach nicht der jeweiligen Erklärung unterschiedlicher Traditionen in ihrer Vielfalt und gegenseitigen Anerkennung, sondern der Überwindung der in den jeweiligen Traditionen liegenden Konfessionalismen, die sich weiterhin gegeneinander abschotten und abgrenzen wollen. Die Überwindung des Konfessionalismus der Trennungen ist das Ziel des ökumenischen Dialogs und somit nicht die Beseitigung legitimer Traditionen. Ihre Legitimität bedarf aber ihrerseits eines gemeinsamen ökumenischen Zeugnisses.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht*, in: *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, hg. von Theodor SCHNEIDER und Wolhart PANNENBERG, Freiburg i. Br. – Göttingen 1998, 290–296.360–389; Walter Kardinal KASPER, *Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog*, Paderborn – Leipzig 2011, 96–107, 201f.

² *Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung*. Im Auftrag des Referates für Glauben und Kirchenverfassung hg. von Lukas VISCHER, München 1965, 195–210.

³ Ebd. 196.

⁴ *A Treasure in Earthen Vessels. An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics* (Faith and Order Paper 182) Geneva 1998.

⁵ Vgl. hierzu das Dokument der GROUPE DES DOMBES, *Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft*, Frankfurt/M. 1994, 29ff.

⁶ LG 14 und 15.

⁷ Für die Umkehr der Kirchen (s. Anm. 5), 34.

⁸ Ebd., 31.

⁹ Ebd., 34.

¹⁰ Joseph Ratzinger bezieht sich auf folgenden Text: *Autorität in der Kirche II*, Windsor 1981, in: DwÜ 1, 186.

¹¹ *Autorität in der Kirche I*: Erläuterung Windsor 1981, in: DwÜ 1, 173.

¹² *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, in: Joseph RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg i. Br. 2010, 999.

¹³ Ebd., 999ff.

¹⁴ Vgl. hierzu Wolfgang THÖNISSEN, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2008, 22–31.

¹⁵ *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn – Frankfurt/M. 2000; *Kirche und Kirchengemeinschaft*. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Alt-katholischen Dialogkommission, Paderborn – Frankfurt/M. 2009.

¹⁶ *Gott und die Würde des Menschen*, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn – Leipzig 2017.

¹⁷ «Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun ...: daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur» (DV 2).

¹⁸ Vgl. hierzu *Communio Sanctorum* (s. Anm. 15), 31–45.

¹⁹ UR 17.

ABSTRACT

Denominations as Traditions? This article deals with the challenges of ecumenism today and argues that there can be a plurality of forms of expression and different types of the *gestalt* of the one truth of the Gospel. These traditions are neither contingent nor authoritative. Catholicism in its genuine sense allows for a theological, spiritual, and liturgical plurality of forms which do not exclude each other, but have a rather complementary relationship.

Keywords: ecumenism – Catholic Church – traditio – Second Vatican Council – ecclesiology

EIN ROMAN IST EIN TEPPICH, EIN HANDGEWOBENER

Zum 100. Geburtstag des Schriftstellers Gerhard Meier

In den 70er und 80er Jahren gab es unter Theologen und Germanisten (und besonders unter denen, die beide Fächer traktierten) angeregte akademische Debatten über «christliche Literatur». Reinhold Schneider, Werner Bergengruen, Graham Greene, Paul Claudel und Gertrud von Le Fort wurden einer mehr oder weniger faszinierten Re-Lektüre unterzogen und anschließend in aller Regel für obsolet erklärt. Zu direkt scheine in ihren Werken die christliche Botschaft auf, zu eindeutig entstammten die Autoren einem bestimmten religiösen Milieu, zu sehr unterwürfen sie ihr Erzählen dogmatischen Begriffen und definierten Glaubenswahrheiten. Als zeitgemäß und relevant an Reinhold Schneider etwa wurden allenfalls die Zweifel und die Verzweiflung seiner letzten Lebensjahre anerkannt. Das «Christliche» in der zeitgenössischen Literatur suchte man damals eher in der kritischen Transformation christlicher Motive. Man fahndete nach Verfremdungen biblischer Muster, Spuren christlicher Praxis und verborgenen Christusfigurationen. Man suchte das «Christliche» eher im Stil als im Bekenntnis, mehr in der Form als im Inhalt. Es waren wie gesagt anregende und zum Teil aufregende Diskussionen, die heute nahezu verstummt sind – oder auf andere Weise fortgeführt werden, wie etwa die «Poetikdozentur Literatur und Religion» an der Universität Wien zeigt. Agnostische Dichter und Autoren wie Martin Walser scheinen sich heute bereitwilliger zu religiösen Themen zu äußern, als man das in den 80er Jahren für möglich gehalten hätte. Andere wie Sybille Lewitscharow versuchen in ihrem Werk regelrechte Übersreibungen und Übermalungen christlicher Motive, und zwar dezidiert nicht um sie verschwinden zu lassen, sondern um sie neu zum Leuchten zu bringen. Wieder andere, Felicitas Hoppe etwa, bekennen sich zwar auf Nachfrage zum christlichen Glauben, ohne dass freilich in ihren Büchern allzu viel davon aufscheinen würde. Das Feld der «christlichen» oder religiös inspirierten Literatur ist, wenn man sich die Mühe macht, genauer hinzuschauen, vielfarbiger denn je.

Ein Autor, der in den 80er-Jahre-Diskussionen zur Poesie des Christlichen erstaunlicherweise so wenig auftaucht wie in den heutigen, ist der Schweizer Gerhard Meier, der in diesem Juni 100 Jahre alt geworden wäre.

Und das, obgleich seine wichtigsten Prosawerke genau in jenen Jahrzehnten der regen Debatten entstanden und erschienen sind – zunächst im Schweizer Zytglogge Verlag, dann, durch Vermittlung Peter Handkes, bei Suhrkamp – und obgleich sich in seinem Werk wie in seinen persönlichen Stellungnahmen schon auf den ersten Blick unzählige Spuren des Christlichen finden lassen. Man kann diese freilich – auch wenn es schwerfällt – vollkommen ignorieren, wie es etwa im Juni 2008 in ihrem Nachruf auf Meier im Züricher «Tagesanzeiger» die Germanistin Christine Lötscher getan hat, die sich statt dessen auf Meiers «Kritik am Materialismus, an der Konsumhaltung der Gesellschaft» und seine angeblich «animistische Beziehung zur Natur» kaprizierte. Meier drängte einem nichts auf, schon gar nicht seine christliche Grundhaltung. Freilich, wenn man ihn danach fragte, bekam man stets eine ebenso sanftmütige wie unmissverständliche Antwort: «Ich habe mich immer als schwach gefühlt und habe mich mit der Zeit wohlgeföhlt in diesem Zustand und habe gespürt, dass, besonders auch aus christlicher Sicht, in der Schwäche eben Stärke liegen kann, dass in der Schwäche die eigentliche Stärke liegt.»

Wie sich das Christliche in Gerhard Meiers Werk zeigt, ist schon schwieriger zu sagen. Seine Prosa verzichtet restlos auf Plot und Fabel und überhaupt auf alles, was Literatur massentauglich und marktgerecht macht. Bezeichnenderweise steht als Motto am Anfang seiner *Amrainer Tetralogie* ein Zitat Flauberts: «Was mir schön erscheint und was ich machen möchte, ist ein Buch über nichts.» Baur und Bindschädler, Wiedergänger von Caspar David Friedrichs «Zwei Männer in Betrachtung des Mondes» und Freunde seit der Militärzeit während des Zweiten Weltkrieges, wandern durch die Stadt Olten. Der eine (Baur) spricht, der andere (Bindschädler) protokolliert, tritt aber hin und wieder auch als kommentierender und beobachtender Ich-Erzähler in Erscheinung. Baur's Reden greifen das Nächstliegende auf, die Aare, die durch Olten fließt, die Wolken über dem Jura, den Schrott einer Eisenbahnwerkstätte, Häuser und Straßen, und führen von dort weit hinaus, in die Welt der Literatur, in die Kindheit, in Betrachtungen zu Kunst und Musik, in die russische Tundra und in die Welt der Indianer, in Überlegungen zur Tätigkeit des menschlichen Herzens und zum Kreislauf des Lebens (einschließlich Fäkalien und Verwesung) und vor allem in Erinnerungen an den Ort Amrain. Und so wie Baur das Alter Ego des Autors ist, ist Amrain die poetische Chiffre für Meiers Heimatort Niederbipp, in dem er 1917 geboren wurde und wo er beinahe sein gesamtes Leben verbracht hat. Hier wird nichts auserzählt, nichts breitgetreten, nichts aufgebläht, nichts erschöpfend oder zum Schein zu Ende gedacht. Eine Assoziation führt vielmehr zur nächsten, lebende Menschen lassen an tote denken, tote an lebende und alle zusammen an Figuren aus der Literatur. Und kaum einer dieser zunächst kurz, ja allzu kurz wirkenden Erzählfäden wird fallengelassen. Ir-

gendwo tauchen sie wieder auf, als Wiederholungen, Variationen, und was einem als Leser anfangs wahllos und sprunghaft vorkommen mag, erweist sich, je länger man liest, als ein aus vielen einzelnen Fäden und Farben leicht und kunstvoll gewirkter Stoff. «Bindschädler, ich habe ein Leben lang daran gedacht zu schreiben. – Ohne dich nun mit meinem Literaturverständnis quälen zu wollen, muß ich doch sagen, daß für mich ein Roman einem Teppich vergleichbar ist, einem handgewobenen, bei dessen Herstellung besonders auf die Farben, Motive achtgegeben wird, die sich wiederholen, abgewandelt natürlich, eben handwerklich gefertigt, beinahe mit einer gewissen Schwerfälligkeit behaftet, und der einen an ein Mädchen aus der Schulzeit erinnert und an eine Blumenmatte mit Kirschbäumen darauf, die gerade blühen, wobei man über diese Blütenmatte schreiten möchte, zumindest noch einmal und natürlich nicht allein», sagte Baur. Mittlerweile hatte man sich der Baslerstraße genähert, die einen starken Verkehr aufwies ...».

Peter Handke hat diese Erzählweise mit einer Spirale verglichen, die sich scheinbar in sich selbst zu drehen scheint, immer wieder an denselben Stellen vorbeikommt, die aber dennoch, im Gegensatz zum Kreis, fortschreitet. «Satzspirale: Am Ende erscheint jedes Buch Gerhard Meiers, und all sein Bücherwerk zusammen, als eine einzige, einheitliche Spirale, verknüpft aus zusammengehörigen, sich wiederholenden Sätzen, wobei gerade die winzigen Zusätze, Änderungen, Nuancen, Neuigkeiten ins Freie, in die Weite hinauskreisen ...».

Charakteristisch für Meiers Prosa scheint mir ihre Durchlässigkeit zu sein. Sie schafft keine erratischen Textblöcke, vor denen man staunend steht. Sie bringt keine spannenden Handlungen hervor, die einen verschlingen. Meiers Bücher wollen und können etwas anderes: indem sie die Abschweifung nicht nur zulassen, sondern zum Kunstgriff erklären, lassen sie den Leser an einer entscheidenden und existentiellen Erfahrung teilhaben, dass nämlich die Membrane dünn sind, zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen (scheinbar) Hohem und (scheinbar) Niedrigem, zwischen Erfundenem und Realem, zwischen dem Zirpen der Grillen und dem Zirpen des Weltraums, zwischen dem Staub auf den Zwetschgen und dem Staub, zu dem wir alle werden und aus dem wir gemacht sind. Und geradezu organisch fügen sich in ein solches Erzählen die Zitate der großen Dichter und Autoren, die Meier ein Leben lang begleitet haben, Lew Tolstoi, Gottfried Keller, Robert Walser, die Klänge Chopins, Strawinskys und Schostakowitschs, und ebenso die Passagen aus dem biblischen Hohen Lied und dem Propheten Ezechiel, so dass es dem Bewohner der Meierschen Erzählwelt ganz und gar nicht kurios oder verstiegen erscheint, dass im vierten Band der *Amrainer Tetralogie* zwar nicht gerade der tote Christus vom Weltgebäude herab-, aber der

bereits in Band drei verstorbene Baur aus dem Grab herauspricht. «Diese (die Gestorbenen) sind gleichsam die Protagonisten, mehr noch, die Urheber der Meierschen und so auch meiner, des Lesers, Räume; ohne sie, die Toten, als Lichtumrisse auf den Straßen und Matten, als Festprozession dort, so wie als Hauch ‹hinter den Sternen›, erschiene nicht jenes größere Leben im Lauf unseres [...] so unscheinbaren Alltags.» (Peter Handke)

Dass Gerhard Meiers Werk trotz seiner 91 Lebensjahre am Ende im Umfang verhältnismäßig schmal geblieben ist, liegt gewiss an seiner Art des Erzählens, das sich zwar die Abschweifung, nicht aber die Weitschweifigkeit erlaubt und das stets ins Offene und niemals aufs Abgeschlossene zielt. Es hat seinen Grund freilich auch im Leben dieses Autors. Trotz früher Neigung zur Literatur, versagte er sich mehr zwei Jahrzehnte lang sowohl das Lesen als auch das Schreiben. Mit 20, kurz vor Ausbruch des Weltkrieges, hatte er geheiratet und eine rasch wachsende, bald fünfköpfige Familie durchzubringen. Er leistete Militärdienst in der Schweizer Armee und arbeitete 33 Jahre lang in einer Lampenfabrik. Erst eine schwere gesundheitliche Krise brachte ihn wieder zur Literatur zurück. Sein erstes Buch, ein Gedichtband, erschien 1964: «Betont feierlich verläßt/ der Güterzug / das Dorf // Nach den Windeln zu schließen / weht mäßiger / Westwind // Das Gras grünt // Das Land hat seine / Eigentümer vergessen / und hat es satt / nur Umgebung / zu sein».

Anfang der 70er Jahre, mit über 50, die Kinder waren längst erwachsen, hatte er das Gefühl, dass nun seine «Bürgerlichkeit quasi abgestottert» war. Er quittierte den Dienst in der Fabrik und wagte es zum Entsetzen vieler Freunde und Bekannten, sich als freier Schriftsteller zu betätigen. Nun machte er sich ans Werk, und endlich fand all das seinen Weg aufs Papier, was jahrzehntelang in ihm verschlossen reifen durfte. Innerhalb weniger Jahre entstanden seine Romane: *Der Besuch*, *Der schnurgerade Kanal* und die *Amrainer Tetralogie*. Morgens schreibt er, mittags besucht er seine Frau Dorli, die in einem Kiosk den gemeinsamen Lebensunterhalt verdient. Sie essen, was er gekocht und mitgebracht hat, dann machen sich beide wieder an ihre Arbeit, sie bei ihrer Kundschaft, er am Schreibtisch.

2005 erscheint der schmale Band *Ob die Granatbäume blühen*. Meier schwingt sich auf zu einer letzten Feier des Lebens und der Liebe zu seiner 1997 verstorbenen Frau, mit der er hofft, nach seinem Tod wieder vereinigt zu werden. Der Titel ist eine Anspielung an das Hohe Lied, dem auch das Motto des Büchleins entnommen ist: «Die du wohnst in den Gärten / lass mich deine Stimme hören.» Die Toten bleiben ganz nah, bis zuletzt, sie wirken hinein in das eigene Leben. Meier hat ihnen nicht nur ein liebendes Andenken bewahrt, er hat sie selbst miterzählen und an seinen Büchern mitschreiben lassen.

Gerhard Meier, ein Verwandter im Geiste Olav H. Hauges und Hermann Lenz', ist in Deutschland und Österreich und in der deutschsprachigen Literatur überhaupt bis heute ein großer Unbekannter geblieben, unter den Unbekannten aber ist er einer der Größten.

Christian Schuler, München

LITERATUR VON GERHARD MEIER:

Einige Häuser nebenan. Gedichte, Basel 1973

Der andere Tag. Erzählung, Basel 1974

Papierrosen. Prosa, Basel 1976

Der Besuch. Roman, Basel 1976

Der schnurgerade Kanal. Roman, Basel 1977 (Frankfurt/M. 1982)

Amrainer Tétralogie: Töteninsel, 1979; *Borodino*, 1982; *Die Ballade vom Schneien*, 1985;

Land der Winde, 1990, Frankfurt/M.

Das dunkle Fest des Lebens (zusammen mit Werner MORLANG), Amrainer Gespräche, Frankfurt/M. 1995

Ob die Granatbäume blühen, Frankfurt/M. 2005

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

ANDREAS BIERINGER

Pädagogische Hochschule Niederösterreich, Campus Baden, Mühlgasse 67, A-2500 Baden
(andreas.bieringer@ph-noe.ac.at). GND*: 1031744959.

MICHAEL GASSMANN

Internationales Musikfestival Heidelberger Frühling gGmbH, Friedrich-Ebert-Anlage 27,
D-69117 Heidelberg (michael.gassmann@heidelberg.de). GND: 123891868.

PETER HERSCHE

Leimgrubenstr. 51, CH-3510 Konolfingen (peter.hersche@bluewin.ch). GND: 121126056.

SEBASTIAN KLEINSCHMIDT

Käthe-Niederkirchner-Str. 35, D-10407 Berlin (seb.kleinschmidt@me.com). GND: 115678441.

JUSTINA METZDORF

Abtei Mariendonk, Niederfeld 11, D-47929 Grefrath (srjustina@mariendonk.de). GND: 128403187.

THOMAS RUSTER

Emil-Figge-Straße 50, 44227 Dortmund (thomas.ruster@tu-dortmund.de). GND: 110424204.

KARL-HEINZ STEINMETZ

Institut für Historische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien
(karl-heinz.steinmetz@univie.ac.at). GND: 105090123.

CHRISTIAN SCHULER

Noestraße 23, D-81479 München (schulerich@t-online.de).

THOMAS SCHÜLLER

Institut für Kanonisches Recht, Robert-Koch-Str. 40, D-48149 Münster (thomas.schueller@uni-muenster.de).
GND: 113223587.

HARALD SCHWILLUS

Franckesche Stiftungen, Haus 31, D-06099 Halle (harald.schwillus@kaththeol.uni-halle.de). GND: 128889861.

WOLFGANG THÖNISSEN

Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik im Erzbistum Paderborn, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn
(prof.thoenissen@moehlerinstitut.de). GND: 123077850.

HOLGER ZABOROWSKI

Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Palottistrasse 3, D-56179 Vallendar (hzaborowski@pthv.de).
GND: 124009832.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Gewissen



- | | |
|-----------------------|--|
| Thomas Söding | Die Stimme des Herzens.
Gewissen im Neuen Testament |
| Hermann Geißler | Der «ursprüngliche Statthalter Christi» –
J. H. Newman über das Gewissen |
| Herbert Schlögel | Unterschiedliche Akzente im lehramtlichen
Gewissensverständnis |
| Karl Kardinal Lehmann | Freiheit und Gebundenheit des Gewissens
im demokratischen Gemeinwesen |
| Jochen Sautermeister | Das Gewissen als praktische Orientierungsinstanz
aus moralpsychologischer Perspektive |

Perspektiven



- | | |
|-----------------------|--|
| Eberhard Schockenhoff | Das kirchliche Eheverständnis und die «Ehe für alle» |
| Alexander Merkl | «Der Friede ist möglich» – Die Päpste und die
Weltfriedenstag |
| Patrick Roth | Das Numinose ist eine erfahrbare Wirklichkeit.
Im Gespräch über die «Christus Trilogie» |

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 · 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

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Garten

- | | | |
|-----------------------|-----|---|
| HERBERT SCHLÖGEL | 441 | Editorial |
| THOMAS SÖDING | 444 | Die Stimme des Herzens. Gewissen im Neuen Testament |
| HERMANN GEISSLER | 466 | «Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi». Ein Blick auf Newmans Lehre über das Gewissen |
| HERBERT SCHLÖGEL | 481 | Unterschiedliche Akzente im Gewissensverständnis. Das Lehramt seit dem II. Vatikanischen Konzil |
| KARL KARDINAL LEHMANN | 493 | Freiheit und Gebundenheit des Gewissens im demokratischen Gemeinwesen |
| JOCHEN SAUTERMEISTER | 510 | Selbstgestaltung als Selbstbindung an das Gute. Das Gewissen als praktische Orientierungsinstanz aus moralpsychologischer Perspektive |

Perspektiven

- | | | |
|-----------------------|-----|---|
| EBERHARD SCHOCKENHOFF | 520 | Das kirchliche Eheverständnis und die «Ehe für alle» |
| ALEXANDER MERKL | 535 | «Der Friede ist möglich». Die Päpste und die Weltfriedenstage |
| PATRICK ROTH | 546 | Das Numinose ist eine erfahrbare Wirklichkeit. Der Schriftsteller Patrick Roth im Gespräch über seine Christus Trilogie |
| | 556 | <i>Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes</i> |

GEWISSEN

Editorial

Zu den zentralen Themen des guten und richtigen Handelns gehört das Gewissen. Dieser «komplexe(n) Erscheinung», wie die Deutschen Bischöfe im Erwachsenenkatechismus *Leben aus dem Glauben* (KEK 2, 120) das Gewissen charakterisieren, kann in einem, diesem Grundbegriff gewidmeten Heft nur mit einigen Aspekten näher gekommen werden. Dabei ist das Gewissen verständlicherweise immer wieder in dieser Zeitschrift zur Sprache gebracht worden. Besonders hervorzuheben ist aus dem ersten Jahrgang 1972 der Beitrag des Mitbegründers der *Communio*, Joseph Ratzinger: «Das Gewissen in der Zeit. Ein Vortrag vor der Reinhold-Schneider-Gesellschaft.» Für den späteren Papst Benedikt XVI. gilt es als erstes an die Erfahrung aus der nationalsozialistischen Herrschaft zu erinnern, dass totalitäre Systeme das Gewissen ausschalten, ja zerstören wollen, um eine «totalitäre Gefolgschaft» (432) zu erhalten. Umgekehrt kann das Gewissen – zweitens – auch als Alibi dienen, um seine eigene «Verranntheit» und «Unbelehrbarkeit» (435) zu rechtfertigen. Deshalb bedarf drittens «der Gewissensbegriff der ständigen Reinigung und die Beanspruchung des Gewissens wie die Berufung darauf einer behutsamen Redlichkeit, die weiß, daß man das Große mißbraucht, wenn man es voreilig auf den Plan ruft» (435). Als viertes sieht Ratzinger im Gewissen die Anerkennung der Geschöpflichkeit des Anderen wie der eigenen Geschöpflichkeit. Darin wird die Grenze jeder irdischen Macht gesehen, auch wenn das Gewissen manchmal ohnmächtig ist.

Hier ist eine zentrale Spur des christlichen Verständnisses des Gewissens zu sehen, die auf Augustinus (354–430) zurückgeht. Der Kirchenvater greift zur Interpretation des Gewissens auf das aus der stoischen Ethik kommende «Erkenne dich selbst» zurück. Er deutet das menschliche Selbstbewusstsein, indem er es christlich mit dem Gewissen verbindet. Der Mensch wendet sich im Gewissen auf sich selbst zurück und beurteilt sein Leben. Zu diesem Gedanken des Bei-sich-selbst-Seins tritt der alttestamentliche Ruf «Höre Israel» hinzu, der mit dem Wirken des Gotteswortes im Herzen verbunden ist. Indem bei Augustinus das Gewissen Ort der Gottesbegegnung ist, kann er vom Gewissen als Stimme Gottes im Menschen sprechen.

Nach Augustinus spielt in der Tradition der Kirche Thomas von Aquin (1225–1274) eine wichtige Rolle, der die in der Scholastik übliche Unterscheidung von *synteresis* und *conscientia* übernahm. Aus der *synteresis*, dem Urgewissen, das vor allem aus dem ersten Grundsatz des sittlichen Handelns besteht: «Das Gute ist zu tun, und das Böse ist zu meiden», folgt die *conscientia*, die die Anwendung auf die konkrete Situation beinhaltet. Damit der Mensch zu einem richtigen Gewissensurteil kommen kann, ist er sowohl auf die Bildung des Gewissens angewiesen wie auf die Bereitschaft zu Umkehr und Buße, um sein Gewissen neu auszurichten. Damit verbunden ist auch die Frage nach dem irrenden Gewissen, das seit Abaelard und später Thomas von Aquin zum katholischen Verständnis des

Gewissens gehört, über dessen Interpretation aber nach wie vor kontrovers diskutiert wird. In der Perspektive des II. Vatikanischen Konzils wird es so charakterisiert: «Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert.» (GS 16) Vorausgesetzt wird dabei, dass man sich um die richtige Gewissensbildung müht.

Angesichts von 500 Jahren Reformation gilt es in diesem Zusammenhang an Martin Luther (1483–1546) zu erinnern. Er lehnte die Unterscheidung von *syn-teresis* und *conscientia* ab. Für ihn ist das Gewissen in erster Linie nicht moralisch, sondern theologisch bestimmt. Der Mensch steht im Gewissen radikal vor Gott (*coram Deo*), wo er nicht nur im Blick auf einzelne Taten, sondern in seinem ganzen Sein als Glaubender gerechtfertigt wird. Aufgrund des elementaren Gottesbezugs scheidet Luther als Zeuge eines neuzeitlichen Gewissensbegriffs, der gerade ohne diesen Bezug formuliert wird, aus.

Dass das Gewissen eine «komplexe Erscheinung» ist, zeigt sich bereits im Neuen Testament, wie der Beitrag von *Thomas Söding* «Die Stimme des Herzens» deutlich macht. Diese Kennzeichnung mit Bezug auf Hebr 10,22 «die Herzen durch Besprengung gereinigt vom schlechten Gewissen» fasst verschiedene neutestamentliche Sprachbilder zusammen, die keine Einheitlichkeit aufweisen. Vom guten und reinen Gewissen ist an verschiedenen Stellen die Rede. Dies macht sichtbar, dass das Wort in vielfältiger Form in den Schriften des NT präsent (Apg, 2 Tim, Hebr, 1 Petr) und nicht auf die ursprünglich paulinischen Stellen zu begrenzen ist. Das Gewissen ist ein zentraler anthropologischer Begriff, der in der Umwelt des Paulus Verwendung findet. Paulus selbst sieht sich als gewissenhafter Zeuge, der in seinem Urteil allein von Christus her gerechtfertigt ist. Für die Gläubigen ist es wichtig, dass sie in ihrem Gewissen die Botschaft von Jesus Christus in der Verkündigung durch den Apostel Paulus erkennen. Die Heiden können ihrem Gewissen folgen, indem sie das tun, was ihnen «ins Herz geschrieben ist.» (Röm 2,15) Aus der neutestamentlichen Perspektive ergeben sich wichtige Impulse für die Gewissensbildung wie für die Gewissensfreiheit heute.

Unter den verschiedenen Modellen zur theologischen Gewissensdeutung nimmt in der katholischen Tradition auch John Henry Newman (1801–1890) eine zentrale Rolle ein. Mit ihm befassen sich die Ausführungen von *Hermann Geißler*. Die Ausgangsüberlegung dabei ist, dass bei Newman kein Dissens zwischen dem Primat des Gewissens und dem Primat der Wahrheit bestehe. Newman ging es bei seinem Weg zur Konversion um die Suche nach der Wahrheit. Dabei ließ er sich von seinem Gewissen leiten. Das Gewissen verstand er dabei als Echo der Stimme Gottes, der er im Gehorsam folgen wollte. Einen Dissens zwischen dem Lehramt der Kirche und dem Gewissen sieht Newman nicht als möglich an, da der Papst nicht über der Wahrheit steht, sondern der Wahrheit dient. Das Gewissen drückt besonders die Wahrheitsfähigkeit des Menschen aus, die auf die Wahrheit bezogen ist.

Auf die jüngere und jüngste Entwicklung des Gewissensverständnisses – bezogen auf lehramtlichen Texte – geht der Aufsatz von *Herbert Schlögel* ein. Zentral ist hier die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 16, ein Text, um den auf dem Konzil in unterschiedlichen Entwürfen intensiv gerungen wurde. Vor allem ging und geht es immer wieder um die Verhältnisbestimmung von vorgegebener Norm

(objektivem Gesetz) und der persönlichen Gewissensentscheidung. Hier wurden später die Akzente in der Enzyklika *Veritatis splendor* (1993) von Papst Johannes Paul II. anders gesetzt als im Konzilstext. Das nachapostolische Schreiben *Amoris laetitia* (2016) von Papst Franziskus rekurriert ohne Bezug auf *Veritatis splendor* auf die Pastoralkonstitution. Die Deutschen Bischöfe haben im Band II des Erwachsenenkatechismus *Leben aus dem Glauben* (1995) in ähnlicher Weise argumentiert. Dabei wurde der in der moraltheologischen Tradition geläufige Begriff der Epikie aufgenommen.

Da der Gewissensbegriff bereits von seiner Genese her ein anthropologischer Begriff ist, der dann immer wieder christlich geprägt und durchdrungen wurde, ist es verständlich, dass er in einen größeren gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhang gestellt wird. Dieser Aufgabe stellt sich *Kardinal Karl Lehmann* mit seinen Ausführungen. Hinter der Frage nach dem, was das Gewissen ist, verbirgt sich in einem demokratischen Gemeinwesen die Suche nach den gemeinsamen Wertüberzeugungen. Zugleich ist damit die Sorge um den ethischen Konsens in einer Gesellschaft verbunden. Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit sind bleibende Bezugsgrößen für das Gewissen und die Gewissensfreiheit. Die Aufgabe von Glaube und Kirche in diesem Kontext wird von Kardinal Lehmann thematisiert. Dazu gehört ebenfalls die Verhältnisbestimmung von Autonomie und Heteronomie des Gewissens, die immer wieder neu gesucht und bestimmt werden muss.

Den Abschluss bilden die Überlegungen von *Jochen Sautermeister*. Ausgehend von den Konzilstexten charakterisiert der Beitrag das «Gewissen als Instanz authentischer Sittlichkeit» und befasst sich dann mit den verschiedenen Aspekten der Moralphysikologie. Sie will zum einen der Frage nachgehen, wie moralische Urteile gefällt werden und rekurriert hier auf Begriffe wie Moralfähigkeit, Tugend, Freiheit und Verantwortung, zugleich geht es ihr aber auch um die Bedeutung dessen, was ein moralisches Subjekt sei. Die personale Identität steht hier im Blickpunkt. Der Gewissensbildung kommt hierbei die Aufgabe der praktisch-ethischen Identitätsbildung zu. Dabei hat ein moralphysikologischer Zugang zum Gewissen neben anderen Aspekten im Blick zu halten, dass von den spezifischen, biografischen und soziokulturellen Faktoren der jeweiligen Person nicht abgesehen werden kann. Wie wichtig diese moralphysikologischen Überlegungen sind, zeigt sich im Kommentar von Joseph Ratzinger zur Pastoralkonstitution (zuerst: LThK Erg. Bd. III), in der er zum Text von GS 16 anmerkt: «Gegenüber einer bloß soziologischen oder tiefenpsychologischen Deutung des Gewissens stellt [der Text] dessen Transzendenzcharakter heraus: es ist das «im Herzen von Gott eingeschriebene Gesetz», der heilige Ort, an dem der Mensch mit Gott allein ist und seine Stimme in seinem Innersten hört. Damit ist freilich das Problem vereinfacht und die erkenntnistheoretische Fragestellung ebenso übersprungen, wie die psychologischen und soziologischen Faktoren ausgeklammert sind, die aus der faktischen Gestalt des Gewissens nun einmal nicht weggedacht werden können.» (Gesammelte Schriften Bd. 7/2, 821/822).

Herbert Schlögel

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DIE STIMME DES HERZENS

Das Gewissen im Neuen Testament

Die Erzählung von der Ehebrecherin, die auf verschlungenen Wegen in das Johannesevangelium gefunden hat (Joh 8, 1–11)¹, beschreibt eine glückliche Wendung, weil Jesus dafür eintritt, dass die Frau nicht wegen ihrer Sünde sterben muss. An der kritischen Stelle, da es zum Schwur kommt, fordert er die Ankläger auf: «Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein» (Joh 8, 7). Daraufhin, heißt es, räumen sie, einer nach dem anderen, das Feld; in einer Textvariante steht zu lesen: «von ihrem Gewissen überführt» (Joh 8, 9). Die Bezeugung durch antike Handschriften ist so schwach, dass die Wendung nicht als Teil der ursprünglichen Version belegt ist; sie ist eine nachträgliche Ergänzung. Sie ist aber so charakteristisch, dass sie die Augen für das zu öffnen vermag, was im Neuen Testament «Gewissen» (*syneidesis*) heißt.

Die Hinzufügung nennt ein Motiv dafür, dass diejenigen, die von der Todesstrafe sprechen (Joh 8, 5), anderen Sinnes werden: Den «Schriftgelehrten und Pharisäern», die Jesus mit der Frau konfrontiert haben (Joh 8, 3), schlägt ihr Gewissen. Es spricht ohnedies für sie, dass sie auf Jesu Aufforderung hin nicht etwa Steine aufheben, sondern von der Bildfläche verschwinden; wenn sie darin der Stimme ihres Gewissens gefolgt sind, ist ihnen durch Jesus das Unhaltbare ihrer eigenen Situation aufgegangen. In ihrem Gewissen erkennen sie, dass sie ihrerseits Sünder sind; deshalb steht es ihnen nicht zu, eine Sünderin mit Berufung auf Gott hinzurichten: Sie würden sich selbst richten.

Allein mit der *in flagranti* ertappten Ehebrecherin, stellt Jesus diese Zurückhaltung fest: «Wo sind sie, Frau? Hat dich niemand verurteilt?» (Joh 8, 10), worauf sie selbst antworten kann: «Keiner, Herr» (Joh 8, 11). Jesus vergibt seinerseits der Ehebrecherin und mahnt sie, künftig nicht mehr zu sündigen (Joh 8, 11). Er gewinnt diesen Freiraum für sich und die Frau, weil die Pharisäer und Schriftgelehrten ein Herz hatten. Ihr Gewissen, so die sekundäre Lesart, sagt ihnen, dass sie nicht frei sind von Schuld und dass sie weder den Tod der Frau fordern noch Jesus auf die Probe stellen dürften. Eigentlich müssten sie auch ihre Sünden vor Jesus bekennen. Sie dürften dann nicht nur ihrem Gewissen folgen, sondern müssten tatsächlich glauben. Aber so weit sind sie nicht.

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Universität Bochum. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

1. Das neutestamentliche Sprachbild

Das Neue Testament bringt das Gewissen in die biblische Anthropologie ein. Die meisten Belege finden sich bei Paulus und im Strahlungsfeld seiner Theologie.² Das Gewissen spielt in der griechischen und lateinischen Philosophie eine Rolle, aber auch in der hellenistisch-jüdischen Historiographie und Theologie.³ Der Begriff bildet eine Schnittstelle zwischen biblischer und paganer Ethik. Er gewinnt im Horizont des Christusglaubens eine spezifische Färbung.

Bei Paulus zeigt sich, wie der Gewissensbegriff aufgenommen und reflexiv gefüllt wird – nicht durch eine theologische Definition, aber durch einen theologischen Gebrauch, der starke Emotionen, Motivationen und Reflexionen erfasst. Ohne diese paulinische Prägung lassen sich die späteren neutestamentlichen Verwendungen ebensowenig erklären wie die Gewissensvorstellungen in der Ethik und in den Rechtswissenschaften. Aber Paulus hat kein Monopol. Er bewegt sich in einem sprachlichen Feld, das auch andere bearbeiten. Im Neuen Testament gibt es keinen einheitlichen Begriff des Gewissens, sondern einen semantischen Korridor, der in der antiken Landschaft philosophisch-theologischer Anthropologie verläuft; der Apostel hat ihn angebahnt, andere haben auf ihm ihre eigene Linie gewählt.

Das Gewissen ist die Stimme des Herzens. Im Hebräerbrief wird dieser Zusammenhang deutlich: «Lasst uns hinzutreten», fordert der Verfasser die Leserinnen und Leser auf, denen er Christus als Hohepriester vor Augen führt, «mit wahrhaftigem Herzen, in der Fülle des Glaubens, die Herzen vom bösen Gewissen gereinigt und den Leib gewaschen mit reinem Wasser» (Hebr 10,22). Das böse ist nicht das schlechte Gewissen; es ist jenes, das von der Sünde belastet wird, ohne sie loswerden zu können; dieses böse Gewissen verunreinigt das Herz, mit dem, biblischer Anthropologie zufolge, nicht nur geliebt, sondern auch gedacht wird. Das Gewissen kann aber ebenso «gereinigt» werden, wie der «Leib» vom Schmutz der Sünde abgewaschen werden kann, so dass auch das Herz des Menschen erneuert wird: durch den Glauben. Dieser Glaube ist nach dem Hebräerbrief ein Standpunkt, der von der Hoffnung markiert wird, und ein Beweis dessen, was man nicht sehen kann: des vollendeten Heiles (Hebr 11, 1). Zur Fülle des Glaubens gehört das gute Gewissen; es ist in einem Herzen zuhause, das sich durch den Glauben der Wahrheit Gottes geöffnet hat.

2. Erfahrungen des Gewissens

«Gewissen» ist im Neuen Testament ein Reflexionsbegriff, der auf religiösen, moralischen und sozialen Erfahrungen beruht. Er gehört zur Anthropologie, die vom Glauben an Gott, von der Hoffnung auf Erlösung und vom Ethos der Liebe geprägt ist. Die Geschichte der Subjektivität⁴ ist untrennbar mit dem Gewissen verbunden. Das griechische Wort (*syneidesis*) enthält freilich die Vorsilbe «Mit» (*syn-*); es steht also nicht für einen Solipsismus, sondern für eine konstellative Existenz, die sich kommunikativ vollzieht. Dem Neuen Testament zufolge sind für das Ich die Gemeinschaft mit Gott und die Gemeinschaft mit anderen Menschen entscheidend, der Bezug zur Mitwelt und die Affirmation ihrer Einsichten, Werte und Tugenden wie die Ablehnung ihrer Irrtümer, Fehler und Laster. Während die Ver-

nunft (*nous*) das Organ ist, mit dem sich ein Mensch die Welt erschließt, aber auch das Geheimnis Gottes vergegenwärtigt (1 Kor 2, 16), bezieht das Gewissen das, was geschieht, auf die Person, die es erfährt oder gestaltet, um es sich anzuverwandeln oder von sich fernzuhalten.

Das Gewissen ist nicht unfehlbar, aber es verpflichtet. Es bindet, weil es freisetzt. Es verdoppelt nicht das, was ohnedies getan, gedacht, gefühlt wird; aber es prägt das Handeln, Denken und Fühlen. Es kann immer nur das persönliche Gewissen sein; aber es führt nicht in die Einsamkeit. Es kann und muss gebildet werden, aber es ist immer «mein» und «dein» Gewissen. Es verschafft die Möglichkeit kritischer Distanz – nicht nur zu Ansprüchen von außen, sondern auch zu eigenen Denk- und Verhaltensweisen; aber es stärkt zugleich die Persönlichkeit – sowohl gegenüber einem Schwanken von Meinungen als auch gegenüber Versuchen der Manipulation von außen.

Die Erfahrungen mit dem Gewissen sind ambivalent; sie werden in der Dynamik ihrer Entstehung von Paulus beschrieben; in den Spätschriften werden sie in ihrer Vielfalt qualifiziert. Zwei Dimensionen lassen sich idealtypisch unterscheiden: erstens das gute und reine, zweitens das schwache und befleckte Gewissen. Beide haben aber ihre eigene Dialektik.

2.1 Das gute und reine Gewissen – in seiner Dialektik

Für die neutestamentlichen Spätschriften ist typisch, dass sie den Protagonisten der Kirche ein gutes (*kalos*) und reines (*katharos*) Gewissen bescheinigen. Wo sie dies tun, geben sie zu erkennen, dass sie mit einer philosophisch ambitionierten und theologisch geklärten Kategorie beschreiben wollen, was sie als ambitioniertes Christsein verstehen. Ein gutes Gewissen ist kein sanftes Ruhekitzen, sondern ein Taktgeber aktiven Christseins. Paulus selbst kennt diese Formeln nicht. Aber er legt die Basis dafür, dass sie gebildet werden können – und immer wieder aufgelöst werden müssen, um die anthropologische Energie zu gewinnen, die das Gewissen auszeichnet.

Paulus in der Apostelgeschichte

Vor dem Hohen Rat erklärt Paulus nach der Apostelgeschichte in einer Verteidigungsrede⁵, dass er «mit völlig gutem Gewissen vor Gott» lebe (Apg 23, 1); dem römischen Statthalter Felix erklärt er, etwas stärker zurückgenommen, dass er sich jederzeit übe, «ein unverletztes (*aproskopos*) Gewissen vor Gott und den Menschen zu haben» (Apg 24, 16).

Für Lukas, den begnadeten Erzähler, ist es selbstverständlich, dass Paulus hier wie dort, vor einem jüdischen wie einem römischen Gerichtshof, ohne nähere Erklärung von seinem guten Gewissen sprechen kann. Gemeint ist damit, dass er sich nichts vorzuwerfen hat und dass er zu Unrecht angeklagt wird: Er hat durch seine Evangeliumsverkündigung keine Schuld auf sich geladen; er hat weder das Judentum noch das Gesetz oder den Tempel schlechtgeredet; er hat aber auch nicht zum Aufstand gegen das Imperium geblasen. Er ist, im Glauben, mit sich im Reinen – nicht selbstgerecht, sondern dankbar, von Gott berufen zu sein und diesem Ruf folgen zu können.

Das er anderenorts seine Christenverfolgung als schrecklichen Irrtum und als schwere Schuld bekennt, die ihm aber Gott sei Dank vergeben worden sei (Apg 26, 9ff), steht auf einem anderen Blatt. Vor Gericht verweist Paulus auf sein Gewissen als jene Instanz, die seine Bekehrung und das, was aus ihr folgt, an dem misst, was Gesetz und Propheten ihm als Willen Gottes bezeugen; diese innere Stimme sagt ihm, dass er richtig gehandelt hat.⁶

Das gute Gewissen, das er hat, macht ihn aber nicht zu einem perfekten Menschen; es mahnt ihn, konsequent zu bleiben. Deshalb verweist Paulus vor Felix auf seine Gewissensübungen hin. Er will so denken, fühlen und handeln, dass er sein Gewissen nicht verletzt. Deshalb kann er nicht aufhören, das Evangelium zu verkünden, auch wenn es ihm verboten werden soll. Paulus ist als Apostel ein Gewissenstäter – der zwar als Krimineller abgestempelt werden soll, in Wahrheit jedoch ein Glücksfall, nämlich ein Freudenbote ist.

Paulus und seine Leute in den Pastoralbriefen

Das «reine Gewissen» ist auch nach dem Zweiten Timotheusbrief die Form, in der Paulus Gott dient, «von seinen Vorfahren» her (2 Tim 1, 3), das heißt: in der Kontinuität eines lebendigen Judentums, das Paulus durch seine Christuswende nicht verraten, sondern neu entdeckt hat.⁷

Dieses reine Gewissen soll nach den Pastoralbriefen ein Merkmal aller Diener der Kirche in der Nachfolge des Apostels sein. Timotheus wird angehalten, den «guten Kampf» zu führen, indem er «Glauben hat und ein gutes Gewissen» (1 Tim 1, 18f). Die Diakone sollen das «Geheimnis des Glaubens in reinem Gewissen» bewahren (1 Tim 3, 9). Das Ziel der gesamten christlichen Bildungsarbeit, auf die größter Wert gelegt wird, lautet: «Liebe – aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben» (1 Tim 1, 7).⁸ Das Gewissen ist «gut», wenn Gott es mit seiner Güte erfüllt, es ist «rein», wenn Gott es gereinigt, d.h. von der Sünde befreit hat. Das Gewissen gehört mit dem Glauben zusammen, weil es sich in der Liebe zu Gott bildet und weil der Glaube nicht äußerlich, sondern innerlich angenommen sein muss, so deutlich er in den Pastoralbriefen als inhaltlich feste Größe tradiert wird. Ein gewissenloses Christentum wäre ebenso absurd wie eine gewissenlose Amtsführung. Das «reine» und «gute» Gewissen spricht für eine geklärte Zugehörigkeit zur Kirche und für eine verantwortungsvolle Ausübung des Dienstes, der in der Kirche übernommen werden soll.

Das Gewissen ist gut und rein, wenn es zum einen mit der Vergangenheit so abgeschlossen hat, dass von ganzem Herzen die Erlösung angenommen wird, die Jesus Christus geschenkt hat (1 Tim 2, 5f u.ö.), und wenn es eben deshalb zum anderen in der Gegenwart durch den Glauben so sicher geworden ist, dass die Zukunft tatkräftig gemeistert werden kann.⁹

Die Mitglieder des Gottesvolkes im Hebräerbrief

Das Postskript des Hebräerbriefes beginnt, wie oft bei Paulus, mit der Bitte um ein Gebet der Gemeinde für den – hier unbekannt – Verfasser: «Betet für uns; denn wir sind überzeugt, ein gutes Gewissen zu haben, weil wir in allem einen guten Wandel führen wollen» (Hebr 13, 18). Er stellt sich mit den Vorstehern zusammen, für die er ein gutes Wort eingelegt hat (Hebr 13, 17)¹⁰, so wie er auch selbst hofft, der – gleichfalls unbekannt – Gemeinde «zurückgegeben» zu werden, weil ihre

Gebete für ihn erhört werden (Hebr 13,19). Das aber heißt, dass sich der Autor nicht nur ein moralisches Zeugnis ausstellt, dass seine Glaubwürdigkeit als Verfasser erhöht; er schaut vielmehr auf seine Leitungsaufgabe, die er nach bestem Wissen und Gewissen wahrnimmt – *in absentia* auch durch die Abfassung des Briefes. Der Brief selbst ist damit eine Gewissensangelegenheit: Ausdruck innerster Überzeugungen und äußerster Anstrengungen, eine schwächelnde Gemeinde auf Kurs zu bringen.¹¹

Wie dieses Gewissen «gut» werden kann, wird an einer soteriologischen Schlüsselstelle des Schreibens deutlich. Sie handelt von der begrenzten Heilswirkung jener Opfer, die gemäß dem levitischen Kult, und der unbegrenzten, die gemäß dem christologischen Kult dargebracht werden (Hebr 9,8–14).¹² Auf der Seite des Mose muss dem Hebräerbrief zufolge kraft des Geistes gesagt werden, dass jene Opfer nicht mehr und nicht weniger als ein «Gleichnis» (*parabolé*) dessen sind, was nach Gottes Willen kommen sollte, weil «Gaben und Schlachtopfer dargebracht werden, die den, der den Dienst leistet, seinem Gewissen gemäß nicht vollkommen machen können» (Hebr 9,9). Die Vollkommenheit wäre die eschatologische Erlösung. Die bringt nicht der Tempelkult, der vielmehr aus Gewissensgründen immer weiter wiederholt werden muss (Hebr 10,2); die endgültige Rettung bringt erst Christus. Deshalb heißt es in genauer Entsprechung später: «Wenn das Blut von Böcken und Stieren und die Asche einer jungen Kuh durch Besprengen die Unreinen heiligt, so dass ihr Fleisch rein wird, um wieviel mehr wird das Blut Christi, der sich durch den Geist selbst als makelloses Opfer dargebracht hat, unser Gewissen reinigen: von den toten Werken zum Dienst des lebendigen Gottes» (Hebr 9,13f). Das «Fleisch» steht für das Äußerliche, das «Gewissen» hingegen für das Innerliche. Dieses Gewissen wird radikal erneuert – durch die Hingabe Jesu Christi. Nur er kann es «vollkommen» machen, d.h. gut, nämlich: im vollen Einklang mit Gott.

Der Hebräerbrief zeigt mit seinem Verweis auf das Gewissen, wie intensiv er das Heilsgeschehen personalisiert: nicht nur auf Seiten Jesu, des Erlösers, sondern auch auf Seiten der Erlösten. In soteriologischer Perspektive beleuchtet er deshalb auch das Menschenbild. Das Gewissen ist kein Bollwerk des Ich, an dem alle Einflüsse von außen abprallen; es ist im Gegenteil die Schnittstelle für Gottes Gnade und deshalb der Antrieb des Menschen, der ein grundlegend neues Leben beginnen kann, wenn er glaubt. Das «gute» Gewissen verrät eine Mitwisserschaft mit dem Evangelium und denen, die es verkünden; es ist eine Mitwisserschaft mit Jesus Christus selbst, die sich einstellt, weil dem Wort Gottes Glauben geschenkt wird und weil der Heilige Geist das Herz der Gläubigen erfüllt (Hebr 10,22).

Die Getauften im Ersten Petrusbrief

Der Erste Petrusbrief lässt, ohne dass es eine direkte Beziehung gäbe, eine Anthropologie des menschlichen Gewissens erkennen, die bei allen Unterschieden eine gewisse Strukturverwandtschaft mit dem Hebräerbrief aufweist. Das Gewissen wird in der Taufe zum Guten erneuert (1 Petr 3,21); es kann sich als ein «gutes Gewissen» äußern (1 Petr 3,16); es wird zu einem Kompass für das gesamte Leben, das auch starke Widrigkeiten auszuhalten vermag, weil eine Gewissensentscheidung getroffen werden muss (1 Petr 2,19).

Die Taufe wird – ebenso ungewöhnlich wie konsequent und weitreichend – als ein Typ, als eine charakteristische Konstellation göttlichen Heilshandelns, vorge-

stellt, dessen Antityp die Sintflut ist, aus der Noah gerettet wurde (1 Petr 3,20f). Die Gemeinsamkeit liegt in der Ausmerzung der Sünde und der Rettung neuen Lebens; der Unterschied wird darin gesehen, dass durch die «Auferstehung Jesu Christi» das Innere des Menschen erneuert wird und damit der ganze Mensch. Als Gegensatz zur Taufe wird eine rituelle Waschung hingestellt, die nur den «Schmutz des Fleisches» entfernen könne. Die Taufe aber ist eine Wiedergeburt: der Beginn eines neuen Lebens (1 Petr 1,3.23). Für diese neue Identität steht *pars pro toto* das «gute Gewissen» (1 Petr 3,13), weil der Brief von Anfang bis Ende nicht nur die Statusveränderung derer beschreibt, die als «Fremde» Avantgarde an der Peripherie der antiken Gesellschaft sind (1 Petr 1,1), sondern auch die Authentizität ihres Glaubens, der sie von Christus geprägt sein lässt. Das «gute Gewissen» ist aber kein moralischer Besitz, der von Gott anerkannt werden müsste, sondern im Gegenteil der Gegenstand einer Bitte (*eperótema*), die mit der Taufe an ihn gerichtet wird.¹³ Das passt zu jenen Aussagen neutestamentlicher Spätschriften, die das «gute» und «reine» Gewissen als Folge des göttlichen Heilshandelns und damit als eine immer neue Möglichkeit und Herausforderung christlichen Lebens verstehen, das der Bekehrung und Berufung treu bleibt.

Im Ersten Petrusbrief ist das Gewissen, um das in der Taufe so gebeten wurde, dass Gott die Bitte erhört hat, hoch aktiv. Die berühmt gewordene Aufforderung, «stets jedem zur Verantwortung bereit zu sein, der euch nach dem Grund der Hoffnung in euch fragt» (1 Petr 3,15), wird weitergeführt: «aber mit Verständnis und Respekt, da ihr ein gutes Gewissen habt, damit in dem, worin ihr verleumdet werdet, diejenigen beschämt werden, die euren guten Wandel in Christus schmähnen» (1 Petr 3,16). Das «gute Gewissen» ist einerseits der Antrieb eines Lebenswandels in der Nachfolge Christi, deren Ethos auf Dauer auch diejenigen beeindrucken muss, die es schlechtreden; andererseits aber verschafft es eine Sicherheit in der notwendigen Apologie des Glaubens, die vor einer aggressiven Werbung, vor einer Vergeltung mit gleicher Münze, vor Hochmut und Besserwisseri bewahrt. Das Verständnis – man kann auch übersetzen: die Sanftmut oder die Bescheidenheit (*praütes*) – entspricht der Praxis Jesu selbst nach der Bergpredigt (vgl. 1 Petr 2,23; 3,9); der «Respekt» – man kann auch übersetzen: die Ehrerbietung (kaum aber wie bei Luther: die Gottesfurcht) – drückt die Anerkennung derer aus, die kritisch nachfragen, mögen sie auch das Christentum verleumden wollen. Ihre Gewissenhaftigkeit macht die Gläubigen nicht zu Zeloten, sondern zu engagierten Zeitgenossen, die solidarisch mit denen, die nicht glauben, in Wort und Tat Zeugnis von der Hoffnung ablegen, auf dass sie sich verbreite.

Dass nicht nur in der besonderen Verteidigung, sondern auch im Alltag das Gewissen den Kompass und Motor authentischen Christseins bildet, macht der Brief ausgerechnet an den Sklavinnen und Sklaven deutlich, die immer wieder unter dem Unrecht ihrer Herren zu leiden haben (1 Petr 2,18–25). Sie sollen selbstkritisch sein und nicht jede Bürde, die ihnen auferlegt wird, gleich als Zeichen für die Ungerechtigkeit der Welt und die Verfolgung der Christen deuten. Sie sollen aber auch nicht defätistisch, sondern sensibel und selbstbewusst werden. «Das ist Gnade, wenn jemand vor Gott aus Gewissensgründen Betrübniß erträgt, weil er ungerecht leidet» (1 Petr 2,19).¹⁴ Wesentlich ist, wenngleich eher anthropologisch vorausgesetzt als begründet: Auch Sklavinnen und Sklaven haben ein Gewissen; denn auch sie sind Menschen, von Gott geschaffen. Mehr noch: Auch wenn sie versklavt sind,

ist für sie die Stimme ihres Gewissens wichtiger als das Gebot ihrer Herren. Konflikte sind vorprogrammiert, wenn der Patron, wie üblich¹⁵, auch über die Religion bestimmen will. In diesem Fall ist Widerstand angezeigt; ebenso wenn die religiöse und moralische Ambition der Christen angeblich den Hausfrieden stört. Das Gewissen nimmt seinerseits Maß an Jesus Christus, der, ungerecht leidend, seiner Sendung treu geblieben und deshalb nicht gewaltsam zurückgeschlagen, sondern friedfertig das Leiden ertragen hat, im Wissen, dass es zum Heil dient.

Im Ersten Petrusbrief ist das «Gewissen» eine Instanz, die den Gläubigen vergewärtigt, dass die Außenseiterrolle, die sie in der Gesellschaft spielen, nicht etwa die Gnade in Frage stellt, die sie empfangen haben (1 Petr 5, 12), sondern eine Auszeichnung ist, die sich daraus erklärt, dass sich in ihnen eine Wandlung vollzogen hat, die sie zu sich selbst bringt, indem ihnen Gott nahegekommen ist.¹⁶

Paulus in seinen Briefen als gewissenhafter Zeuge

Sowohl die Pastoralbriefe als auch die Apostelgeschichte, der Erste Petrusbrief und der Hebräerbrief stehen im Einflussbereich paulinischer Theologie. Der Apostel hat nicht von einem «guten» oder «reinen» Gewissen gesprochen. Allerdings hat er auf das Gewissen der Gläubigen gesetzt und damit zu erkennen gegeben, dass sie nicht aufgrund einer fremden Autorität, sondern selbst im Glauben zu Urteilen über ihr Leben gelangen sollen.

Er selbst nimmt sich nicht aus. Den gesamten Passus über die Hoffnung Israels, die es trotz der Ablehnung Jesu Christi auch aus christlicher Sicht zu bewahren gilt, beginnt Paulus mit einer bewusst umständlichen, archaisch klingenden und prophetisch aufgeladenen Formel: «Die Wahrheit sage ich in Christus, und lüge nicht, was mir mein Gewissen bezeugt im Heiligen Geist» (Röm 9, 1). Das «Gewissen» ist hier nicht nur ein Richter über die Vergangenheit, sondern ein aus Erfahrung und Reflexion, aus Diskussion und Inspiration gespeistes Urteilsvermögen, das Paulus nicht nur zur Ehrlichkeit, sondern zur Heilswahrheit des Evangeliums führt. Es ist *sein* Gewissen; aber es tritt als Zeuge «mit» ihm auf, wie der griechische Text überwörtlich übersetzt werden würde, weil es gerade jene Instanz in ihm ist, die ihn über sich selbst hinausführt, indem sie ihn nicht von sich selbst, sondern von Gott her verstehen lässt, im Horizont seines universalen Heilshandelns, das zur Rettung ganz Israels führen wird (Röm 11, 26). Die Sicherheit seines Gewissensurteils rührt nach der Überzeugung des Apostels daher, dass ihn der Heilige Geist zum Zeugnis inspiriert. Er öffnet es für die Beziehungen, in denen der Apostel zu erkennen, zu reden und zu handeln vermag. Das sind in erster Linie die Beziehungen zu den Juden, denen er von Geburt angehört, aber auch zu den Heiden, denen er das Evangelium gebracht hat, zu beiden vermittelt durch Jesus Christus selbst, «in» dem er sich der Wahrheit Gottes geöffnet hat, um sie nun zu bezeugen. Das Gewissen, das Paulus bei seinem Zeugnis unterstützt, hat Platz für seine Trauer und sein Leid, weil sich die große Mehrheit der Juden dem Evangelium versagt (Röm 9, 2f), aber auch für seine Gewissheit ihrer unverbrüchlichen Zugehörigkeit zum Bund Gottes (Röm 9, 4f), den seine Gnade nicht reut (Röm 11, 29). Das Gewissen ist also nicht nur eine moralische, sondern auch eine theologische Bezeugungsin-stanz. Das Gewissen ist Paulus ganz zu eigen – und eben deshalb motiviert es ihn, über seine Grenzen, über seine Vorbehalte und Befürchtungen hinaus zu denken: um Anteil an der Dynamik des Heiligen Geistes zu gewinnen.¹⁷

Auch im Zweiten Korintherbrief stellt Paulus sich als gewissenhafter Zeuge des Evangeliums vor. In einer angespannten Gesprächslage, die durch Irritationen über den apostolischen Lebens- und Leitungsstil ausgelöst worden sind, schreibt Paulus der Gemeinde, nachdem er ihre wechselseitige Gebets- und Solidargemeinschaft gewürdigt hat (2 Kor 1,9ff): «Denn dies ist unser Ruhm: das Zeugnis unseres Gewissens, dass wir in Einfachheit und Lauterkeit vor Gott, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in Gottes Gnade in der Welt gewandelt sind, besonders bei euch» (2 Kor 1,12). Das Gewissen wird hier wiederum in den Zeugenstand gerufen. Es bezeugt die Authentizität des paulinischen Apostolates. Die ist von Gott gewirkt und wird vom Apostel dank Gottes Gnade bewahrheitet. Das wird Paulus in seinem Gewissen bewusst; so kann sein Gewissen es bezeugen – und dieses Zeugnis begründet seinen «Ruhm», d.h. den dankbaren und selbstbewussten Ausdruck der Bedeutung, die ihm durch Gott zukommt: bei den Korinthern und in der ganzen Welt. Das Gewissen verfügt mithin über eine Kompetenz der Wahrnehmung und Beurteilung, die ganz persönlich ist, aber sich in ihren Kategorien und ihrer Validität gegenüber anderen verständlich machen kann; letztlich hängt es an der Persönlichkeit, an den Worten und Taten dessen, der sich auf sein Gewissen beruft.¹⁸

Dass Paulus zwar in seinem Gewissen selbstbewusst ist, aber nicht selbstgefällig wird, sondern selbstkritisch bleibt, hat er im Ersten Korintherbrief zum Ausdruck gebracht, als er seine Argumentation für die Einheit der Kirche abschließt, die auf der Predigt des Gekreuzigten beruht (1 Kor 1,18–25). «Ich bin mir zwar nichts bewusst (*synoida*), aber darin nicht gerechtfertigt, ist es doch der Herr, der mich beurteilt» (1 Kor 4,4). Es ist eine Unschuldsbetuerung. Die Wendung erinnert an Hiobs Plädoyer der Verteidigung in eigener Sache (Hiob 27,6^{LXX}) – aber so, als ob Paulus die Lehren aus Hiobs Geschichte gezogen hat: nicht Gott anzuklagen, sondern ihm das Urteil zu überlassen. Die Rechtfertigung ist hier der Freispruch im Gericht und die Anerkennung durch den Letzten Richter, die schon hier und jetzt eine Wirkung entfalten können. Paulus selbst ist klar: Mag er noch so sehr von seiner Unschuld, von seinem Einsatz, von seiner Effektivität überzeugt sein, hat er sich doch damit noch nicht vor Gott ins Recht gesetzt. Es ist nicht so, wie die kirchliche Auslegung lange vermutet hat, dass Paulus hier doch mit der Möglichkeit einer verborgenen Schuld rechnete, die ihm nur nicht aufgegangen wäre; es ist vielmehr so, dass moralische Makellosigkeit nicht schon die Rechtfertigung und Rettung begründen kann; denn die bezieht sich nicht nur auf das Tun und Lassen eines Menschen, sondern auf ihn selbst. Paulus denkt nach 1 Kor 4,4 nicht, dass ihn sein moralisches Selbstbewusstsein täuschen würde; er weiß vielmehr, dass Gottes Rechtfertigung weiter reicht als menschliche Rechtschaffenheit.¹⁹

Paulus hat durchaus ein Korrelat zu dem, was später «gutes» oder «reines» Gewissen ist. Er kennt eine von Gott geschenkte, vom Heiligen Geist inspirierte, in Christus gelebte Überzeugung, auf dem richtigen Weg zu sein und der eigenen Berufung im Dienst an anderen zu entsprechen.²⁰ Aber er weiß, dass nicht dieses gute Gewissen die Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit begründet, sondern nur Jesus Christus selbst. Freilich weiß er auch, dass die Gnade befreit und zur Mitwirkung am Evangelium befähigt. Hier ist das Gewissen entscheidend. Es bringt die Person ins Spiel, die für den Glauben eintreten muss.

Das Urteil der Gläubigen bei Paulus

Paulus traut sich in seinen Briefen nicht nur selbst ein gutes Urteilsvermögen in seinem Gewissen zu, sondern auch den Gläubigen; und wie er sein Gewissensurteil nicht absolut setzt, sondern *coram Deo* reflektiert, ist für ihn auch das Gewissen der Gläubigen zwar zu achten, aber auch zu beurteilen und zu bilden. Er bezieht diese Gewissensorientierung – je nach dem Anlass des Briefes – sowohl auf die Politik (Röm 13,5) als auch auf die innerkirchlichen Beziehungen (2 Kor 4,2; 5,11); er stellt nie ein exklusiv christliches Gewissen vor Augen, sondern ein menschliches Gewissen, das in den Gläubigen seine Stimme erhebt.

Im Römerbrief verlangt er von den Gemeindemitgliedern, dass sie eine politische Herrschaft anerkennen, die von Gott die Macht und das Recht verliehen bekommen hat, auch durch Zwangsmittel das Gute zu fördern und das Böse zu bekämpfen (Röm 13,17). Diese Anerkennung ist für Paulus nicht nur eine opportune Option, sondern eine theologische Notwendigkeit. Sie soll «nicht nur wegen des Zornes», also nicht etwa nur aus Angst vor Bestrafung durch die politischen Autoritäten erfolgen (vgl. Röm 13,4)²¹, sondern «aus Gewissensgründen». Paulus mahnt also eine innere Überzeugung an, ein Denken, das durch den Glauben selbst bestimmt ist (Röm 12,1f).²² Es erkennt die Berechtigung politischer Herrschaft an (ohne dass an dieser Stelle das Problem des Machtmissbrauchs diskutiert würde). Für das Gewissenskonzept, das der Apostel hier voraussetzt, ist zweierlei wichtig: Erstens hat es auch ein politisches Sensorium, bezieht sich also nicht nur auf Privates, sondern ebenso auf Öffentliches. Zweitens kann Paulus nicht davon ausgehen, dass alle Leserinnen und Leser des Briefes seiner Auffassung gewesen sind, weil die Erfahrungen der römischen Gemeinde mit den politischen Machthabern keineswegs nur gute gewesen sind, wie die Vertreibung unter Claudius (vgl. Apg 18,1f) und die repressive Steuerpolitik bis zu Nero (Tacitus, *annales* 15,45; Sueton, *Nero* 10) schlaglichtartig deutlich machen. Das aber heißt, dass des Apostels Gewissensappell zugleich ein Beitrag zur Gewissensbildung ist: Die Römer sollen ihr Denken, Fühlen und Handeln so orientieren, dass ihnen die prinzipielle Anerkennung politischer Macht, die nach Gottes Willen der Gerechtigkeit dient, zu einer Gewissenssache wird. Ihre Zustimmung soll frei, nicht gezwungen sein: aus Überzeugung, nicht aus Gewohnheit. Sicher ist Röm 13,1–7 nicht das Zeugnis einer theologischen Staatslehre; aber der Text ist im Ansatz durchaus grundsätzlich – und mit dem Verweis auf das Gewissen der Bürgerinnen und Bürger wegweisend.

Im Zweiten Korintherbrief, in dem sich der harte Konflikt zwischen Paulus und der Gemeinde über die Authentizität seines apostolischen Dienstes – mit weitreichenden Konsequenzen im Verständnis des Evangeliums und im Leben der Kirche – spiegelt, appelliert Paulus zweimal an die Urteilskraft der Korinther, die in ihrem Gewissen zuhause ist. An der ersten Stelle reklamiert Paulus zuerst die Lauterkeit seines Einsatzes, um dann zu sagen: «Durch die Offenbarung der Wahrheit empfehlen wir uns jedem menschlichen Gewissen vor Gott» (2 Kor 4,2). Eine Empfehlung ist kein Aufdrängen, sondern ein freundlicher Hinweis; das «Gewissen» hat das Sensorium, das auf- und anzunehmen, was geoffenbarte Wahrheit ist. Es bleibt insofern selbstbezüglich, als es erkennt, wie gut das Wort Gottes «für mich» ist; es ist insofern nicht selbstreferentiell, als es durch die apostolische Verkündigung einen entscheidenden Anstoß erhält, sich der Wahrheit zu öffnen. Das humane Ethos des Apostels, seine Wahrhaftigkeit, die der Wahrheit des Evangeliums verdankt ist

und Ausdruck verleiht, ist ein Katalysator für die Glaubenserkenntnis, die sich im Gewissen zugleich als Selbsterkenntnis ereignet (vgl. 2 Kor 13,5).²³ Der Vers appelliert an die eigene Glaubensgeschichte der Korinther, aber er spricht gezielt von «jedem menschlichen Gewissen» (oder, noch wörtlicher: «jedem Gewissen von Menschen»), weil es auch anderen, die noch nicht zur Kirche gehören, offenstehen soll, zu Hörern und Hörerinnen des Wortes zu werden: weil sie ein Gewissen haben, an das Paulus appelliert, um sie zur Umkehr zu bewegen.²⁴

Ähnlich liegt die Sache an der zweiten Stelle, da Paulus zum Zentrum seiner Versöhnungstheologie vorstößt (2 Kor 5, 11–21). Einleitend blickt er wiederum auf seine Missionarsarbeit zurück, mit der er Menschen zu überzeugen versuche (2 Kor 5, 11a). Ihm ist klar, dass sein Einsatz nicht immer erfolgreich ist. Aber er hält dagegen: «Da wir Gott offenbar geworden sind, hoffe ich auch, in euren Gewissen offenbar geworden zu sein» (2 Kor 5, 11b). Gott kennt die Herzen der Menschen; er hat seinen Sohn «in» Paulus offenbart (Gal 1, 15f); so steht ihm auch der paulinische Apostolat vor Augen – und wird von ihm gewürdigt (vgl. 2 Kor 1, 12). Dies ist der Grund für die Hoffnung des Apostels, dass auch die Korinther nicht nur seinen Einsatz, sondern auch seine Botschaft erkennen und bejahen mögen. Der Ort dieser Anerkennung ist ihr Gewissen²⁵ – hier im Plural, weil es keine kollektive, sondern nur eine personale Zustimmung zum Glauben geben kann, freilich eine, die für die Einheit der Kirche fruchtbar wird. Im Gewissen wird das Wort der Botschaft personal integriert.

Das Urteil der Heiden bei Paulus

In 2 Kor 4,2 und 5,11 sowie in Röm 13,5 reflektiert Paulus auf das Gewissensurteil der Gläubigen, das im kirchlichen wie im weltlichen Bereich ein menschliches Gewissen ist und deshalb mit dem Gewissen derer übereinstimmen kann, die noch nicht vom Wort Gottes berührt worden sind.²⁶

Im Römerbrief handelt Paulus an einer kurzen, aber bedeutungsschweren Stelle ausdrücklich vom Gewissen der Heiden (Röm 2, 14ff). Sie kennen «das Gesetz», die Tora, nicht. Aber es ist möglich, dass sie «von Natur» (Lutherbibel) oder: «der Natur gemäß (*phýsei*)» das befolgen, was das Gesetz gebietet; dann sind sie «autonom» – sie sind «sich selbst Gesetz» (Röm 2, 14). Die Natur ist hier die Schöpfung (vgl. Röm 1, 20f); die Autonomie ist nicht Autarkie, sondern verantwortete Kreativität. Paulus drückt sich aber philosophisch aus, um den Heiden gerecht zu werden. Die Begründung für seine These, dass es ein Naturrecht und dass es Autonomie gibt, lautet: «Sie weisen damit auf das Werk des Gesetzes, das ihnen ins Herz geschrieben ist, da ihnen das Gewissen mit Zeugnis ablegt und die Gedanken, die einander anklagen und verteidigen – an dem Tag, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird» (Röm 2, 15f).²⁷ Demnach ist das Gewissen jene Instanz im Menschen, in der sie sich das Naturrecht zu eigen machen, das sie mit Hilfe ihrer Vernunft erkannt haben oder hätten erkennen können (Röm 1, 19) und das sie insofern autonom befolgen. Das Herz ist das Organ des Gewissens; das Gewissen macht einem Menschen bewusst, was Gottes Gesetz von ihm verlangt. Das Ergebnis, so die paulinische Analyse, ist ambivalent: Am Jüngsten Tag wird offenbar werden, dass die «Gedanken» (*logismoi*), die das Gewissen hervorbringt, widersprüchlich sind – weil die Erfahrungen und Verhaltensweisen widersprüchlich sind, anders als Gott, dessen Urteil wahr und gerecht ist. Für die Kohärenz

des paulinischen Gedankens ist das Gewissensargument konstitutiv: Gäbe es kein Gewissen, gäbe es keine Schuld und Sünde; gäbe es kein Gewissen, gäbe es aber auch keine menschliche Schnittstelle für das Evangelium. Für die Theologie des Gewissens ist die Rechtfertigungslehre erhellend: Ein Mensch kann nicht dadurch gerechtfertigt werden, dass er seinem Gewissen folgt – weil dieses Gewissen nicht unberührt bleibt von Irrungen und Wirrungen des Lebens (vgl. Röm 7). Aber die Rechtfertigung aus dem Glauben ist eine Gewissenssache, weil sie das Herz des Menschen verwandelt.

2.2 Das befleckte und schwache Gewissen – in seiner Dialektik

So wie vom guten und reinen kann im Neuen Testament auch vom schwachen und befleckten Gewissen geredet werden – nicht vom schlechten Gewissen, das in der jüdischen und paganen Literatur der Zeit oft beschrieben wird, aber doch von einem Gewissen, das den Zusammenschluss mit dem Glauben entweder verpasst und verfehlt oder gelockert und verloren hat. In den Pastoralbriefen gehört es zur Ketzerpolemik, Gewissensprobleme bei den Gegnern aufzuweisen. Paulus, der in seiner Auseinandersetzung mit Gegnern gleichfalls oft mit harten Bandagen kämpft, unterstellt seinen Kontrahenten in seinen Briefen allerdings nicht Gewissenslosigkeit. Aber er redet, im Blick auf angefochtene Gemeindemitglieder, vom «schwachen» Gewissen, das er stärken will.

Die Diagnose von Gewissensproblemen der Irrlehrer in den Pastoralbriefen

So selbstbewusst, wie die Briefe an Timotheus das gute Gewissen derjenigen einfordern, die in der Kirche eine verantwortungsvolle Verkündigungsaufgabe übernehmen und die als Gläubige eine gebildete Frömmigkeit an den Tag legen sollen, so entschieden werden auch diejenigen disqualifiziert, die eine andere Theologie als die von Paulus überlieferte vertreten, weil sie den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung verkennen.

Im Ersten Timotheusbrief schreibt «Paulus» seinem Schüler mehrfach von den Gefahren, gegen das eigene Gewissen zu handeln. Das «gute Gewissen», an dem es Timotheus nicht fehlen soll, haben einige allerdings «weggestoßen», sich also an ihm nicht orientiert, sondern gegen ihr Gewissen gehandelt. Ob sie dafür auch Gewissensgründe hätten geltend machen können, reflektiert der Brief nicht. Für ihn ist das «gute Gewissen» nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive Größe; authentisch ist es nur, wenn die persönliche Einstellung und Beurteilung mit der Tradition des Glaubens übereinstimmt. Das passt durchaus ins antike Weltbild, das mit der Gültigkeit von Werten und Normen rechnet, die nicht persönlich generiert, sondern rezipiert werden. Aber es gehört in einen kirchlichen Denkraum, dem die paulinische Dialektik zu fehlen droht. Kritisiert werden Christen, die den Zugang zum Evangelium gefunden und im Glauben bejaht hatten, so dass ihr Gewissen in der rechten Weise gebildet worden war. Jetzt aber haben sie «im Glauben Schiffbruch erlitten», wie es als Begründung weiter heißt (1 Tim 1, 19): Sie sind auf ihrer christlichen Lebensreise gescheitert, weil ihnen der Glaube, der hier als *fides quae* bestimmt ist, aus den Augen geraten ist. So wie einerseits der lebendige Glaube ein gutes Gewissen macht, führt andererseits verlorener Glaube zu Gewissenslosigkeit. Damit werden die Gegner nicht als moralische Schurken

diskreditiert, sondern als Menschen, deren religiöses Radarsystem gestört ist, so dass sie die Orientierung verloren haben.²⁸

Im Ersten Timotheusbrief kommt «Paulus» auf die drohende Gefahr zurück, wenn er seinem Meisterschüler schreibt: «Der Geist sagt ausdrücklich, dass in späteren Zeiten einige vom Glauben abfallen werden, indem sie sich an betrügerische Geister und Lehren von Dämonen halten, in der Heuchelei von Lügnern, deren eigenes Gewissen gebrandmarkt ist» (1 Tim 4,1f). Hier stehen zuerst nicht die «Ketzer» selbst im Blick (wie in 1 Tim 1, 19), sondern diejenigen Gemeindeglieder, die ihnen folgen wollen. Die Logik des komplex konstruierten Satzes dürfte die sein, dass sich die Brandmarkung des eigenen Gewissens auf die «Lügner» bezieht, die heuchelten, weil sie das Evangelium zwar zu verkünden vorgeben, aber verbiegen würden, so dass ihre Lehre nicht von Gottes Geist inspiriert, sondern von bösen Geistern infiziert werde und diejenigen, die sie hören, betrüge, indem sie wahr zu sein beanspruche, in Wirklichkeit aber falsch sei. Während die Irrlehrer exkommuniziert werden müssen, damit von ihnen keine weitere Gefahr für die Gläubigen ausgeht (1 Tim 1,19), muss den Gefährdeten die besondere Sorge der kirchlichen Hirten gelten. Die Aufklärung über das Unglück und die Versuchung des Abfalls gehören in den Augen des Verfassers dazu (1 Tim 4,15). Dass die Lügner ein Gewissen haben, wird nicht geleugnet; aber es ist «gebrandmarkt» – wie ein Sklave oder ein Kriegsgefangener gebrandmarkt wird, zum Zeichen, dass er seine Freiheit verloren hat.²⁹ Das Brandzeichen kann – das Partizip Perfekt Passiv deutet es an – nur von Gott selbst angebracht worden sein. Es unterscheidet das versklavte vom freien Gewissen. Der Vers sagt nichts über die subjektive Einstellung aus. Beim «guten Gewissen» der rechten Lehrer stimmen Leben und Lehre überein; bei den anderen nicht – wobei nicht unterstellt wird, dass sie schwere Sünden begehen (wie das oft in der Ketzerpolemik der Fall ist), sondern analysiert wird, dass ihre Lehre nicht in Übereinstimmung mit Paulus steht, mögen sie auch engagiert und selbstbewusst sein.³⁰

Im Titusbrief wird die Gegnerkritik als wesentliche Aufgabe der Gemeindeleiter eingeschärft (Tit 1,10–16). Im diesem Zusammenhang wird erneut die Gewissensfrage gestellt: «Dem Reinen ist alles rein. Den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein, sondern befleckt ist beides: ihr Verstand und ihr Gewissen» (Tit 1, 15). Die Polemik erklärt sich vor dem Hintergrund, dass die «sogenannte Gnosis» (1 Tim 6,20), die auch hier als Alternative zur Paulustradition vor Augen steht, mit Reinheitspraktiken und -konzepten operiert hat (vgl. 1 Tim 4,3ff), die der Vervollkommnung des christlichen Glaubens dienen sollten, vom Verfasser aber als Irrweg beurteilt werden. Die «Reinen» sind die Getauften (vgl. Tit 3,5ff), die dem Glauben treu geblieben sind; «gereinigt» sind sie durch Christus, der sich für sie hingegeben hat (Tit 2,14). Ihnen ist «alles rein», weil sie alles von Gott empfangen und dankbar auf Gott beziehen – ein paulinisches Argument (1 Kor 10,30). Den «Befleckten», den durch Irrtum und Sünde Belasteten, ist hingegen alles «unrein»; gemeint ist: Sie verkennen, was rein ist, weil sie die Dinge und sich selbst nicht im rechten Bezug zu Gott sehen. Als Grund wird angeführt, sowohl ihr Verstand (*nous*) als auch ihr Gewissen (*syneidesis*) seien «befleckt». Die Befleckung ist eng mit der Verunreinigung verwandt (vgl. Joh 18,28). Sie betrifft weniger eine moralische als eine theologische Problematik. Verstand und Gewissen gehören zusammen wie Expedition und Reflexion, Erforschung und Erinnerung, Ausgriff auf Neues und

Rückbezug aufs Eigene. Wenn Verstand und Gewissen «befleckt», also verunreinigt sind, haben sie keine Klarheit mehr; sie sind getrübt. Ihnen geht die theologische und infolgedessen auch die moralische Orientierungskraft ab. Tit 1, 15 spricht von einem irrenden Verstand und einem irrenden Gewissen – aber nicht unter dem psychologisch-moralischen Aspekt, dass ihm Folge geleistet werden muss, sondern unter dem analytischen, dass es zu Fehlurteilen führt, weshalb niemand ihm folgen darf, der bei der Reinheit und Klarheit des Glaubens bleiben will.³¹

Das «gute» und «reine Gewissen» qualifiziert, das «beflechte» disqualifiziert in der Optik der Pastoralbriefe. So sehr sie herausarbeiten, dass Glaube und Ethos, Person und Kirchengemeinschaft, Wahrheit und Gewissen zusammengehören, so wenig Verständnis haben sie dafür, dass jemand aus Gewissensgründen vom Glauben abfallen oder ihn auch nur wesentlich anders verstehen könnte als diejenigen, die sich auf Paulus berufen. Das ist eine unübersehbare Grenze ihres Gewissensbegriffs. Sie erklärt sich in der Perspektive der Briefe, die in einer stürmisch wachsenden Kirche Glaubenssicherheit von Generation zu Generation durch klare Grundsätze und anerkannte Strukturen garantieren wollen. Eine Auseinandersetzung mit devianten Lehren ist für das Christentum als Glaubensreligion unabweisbar. Das haben die Pauluseleven erkannt – ohne allerdings bedacht zu haben, dass in jeder Häresie eine *particula veri* steckt und dass Opponenten *bona fide* handeln könnten.

Das Plädoyer für die Schwachen bei Paulus

Paulus kennt ein Gewissen, das irrt. Aber so klar er Gegner in die Schranken weisen kann (Gal 1, 6–9) und so entschieden er schwere Sünder aus der Kirche ausgrenzen will (1 Kor 5; 6, 12–20), so wenig will er den Irrtum eines schwachen Gewissens diskreditieren. Das liegt nicht nur daran, dass er nicht Gemeindeleiter, sondern einfache Gemeindemitglieder vor Augen hat und unter ihnen nicht diejenigen, die Ansehen genießen und selbstbewusst sind, sondern solche, die wenig Anerkennung finden und auch noch unsicher sind auf ihren Wegen des Christseins; es liegt wesentlich daran, dass er für die Achtung der Schwachen eintritt und eine Theologie der Freiheit vertritt, die gerade durch die Bindung an Gott entsteht.

Die wichtigsten Belege finden sich im Ersten Korintherbrief dort, wo Paulus das in der Gemeinde strittige Problem diskutiert, ob Christinnen und Christen das Fleisch rituell geschlachteter und den Göttern geopferter Tiere essen dürfen, das nach antikem Brauch oft auf dem Markt zum Kauf angeboten oder bei einem Gastmahl serviert wurde (1 Kor 8–10)³². Im Streit stehen eine «starke» Position, die sich keine Sorgen macht, weil es keine Götter gibt, und eine «schwache», die Probleme hat, weil sie Gewissensbisse kennt, wenn es um den Verzehr dieses Fleisches geht. «Stark» und «schwach» sind Selbstbezeichnungen in Korinth, die Paulus aufgreift und teils karikiert (1 Kor 4, 8ff), teils transzendiert (1 Kor 12, 12–27).

Paulus selbst teilt die «starke» Position; denn: «Des Herrn ist die Erde und was sie erfüllt» (1 Kor 10, 26; Ps 24, 1; vgl. 1 Kor 8, 8; 10, 30). Aber er setzt sich für die «Schwachen» ein, weil er sie in akuter Gefahr sieht, Anstoß an der Praxis der «Starken» zu nehmen (1 Kor 8, 9) und darüber ihren Glauben zu verlieren (1 Kor 8, 10f. 12). Der «Anstoß» (*prósomma*; *skándalon*) besteht hier (anders als in Röm 14) nicht darin, dass die «Schwachen» das Verhalten der «Starken» verurteilen und nicht damit fertig werden, wenn sie kein Gehör finden; es besteht vielmehr darin, dass sie zu einem Verhalten animiert werden, das ihren eigenen Überzeugungen

widerspricht (1 Kor 8, 10). Die Einheitsübersetzung schreibt hier wie die Lutherbibel: «verleitet». Paulus formuliert aber ironisch: «aufgebaut»: Es scheint, als würde Gutes errichtet werden; tatsächlich entsteht aber eine künstliche Konstruktion ohne Fundament.³³

Hier spielt das Gewissen der «Schwachen» eine ausschlaggebende Rolle.³⁴ Es ist, wie Paulus mehrfach schreibt, «schwach» (1 Kor 8, 7. 10. 12): Es ist nicht auf der Höhe der Zeit, nicht auf dem Gipfel der Erkenntnis, nicht an der Spitze des Glaubens, sondern bleibt hinter den Möglichkeiten, hinter der Freiheit und Wahrheit des Evangeliums zurück. Den Grund für diese Gewissensschwäche sieht Paulus in der religiösen Biographie der Betroffenen: Sie kommen von der «Gewohnheit» (*syntheia*) nicht los, dass sie vor ihrer Bekehrung an jenen Opfern teilgenommen haben; es ist nicht so, dass sie weiterhin opfern, aber sie essen solches Fleisch immer noch *als* Götzenopferfleisch (1 Kor 8, 7). Wenn sie dies tun, irren sie zwar – aber sie meinen, richtig zu liegen. Das sagt ihnen ihr – wenn auch schwaches – Gewissen. Dass dies der Fall ist, muss nach Paulus Konsequenzen haben. Um sie zu ziehen, gibt er dem Begriff des Gewissens eine große Bedeutung.

Der Respekt für das schwache und irrende Gewissen bei Paulus

Das Gewissen der «Schwachen» müssen die «Starken» respektieren – und ihr Verhalten darauf einstellen. Ihr Problem besteht nicht darin, dass sie eine starke Glaubenseinsicht haben. Das Problem entsteht, wenn ihr Verhalten den anderen «Anstoß» gibt; für Paulus heißt das: wenn es sie dazu führt, gegen ihr Gewissen zu handeln.

Was mit dem «schwachen» Gewissen durch das Verhalten der «Starken» passiert, drückt Paulus *einerseits* kultmetaphorisch aus: Es wird «befleckt» (1 Kor 8, 7), so dass es nicht mehr «rein» vor Gott und den Menschen dasteht (vgl. 2 Kor 7, 1; Offb 3, 4 sowie Sir 21, 28). Wie ein «beflecktes» Opfer nicht mehr kulttauglich und ein «befleckter» Priester (Jer 23, 11) nicht mehr zelebrationsfähig ist, so macht ein «beflecktes» Gewissen unwürdig für den Gottesdienst und das Leben im Gottesvolk. Die Befleckung geschieht durch eine Kontamination von außen oder durch eine Fehleinstellung von innen. Hier entsteht sie dadurch, dass ein «Schwacher» durch das Verhalten der «Starken» dazu motiviert wird, entweder gegen sein Gewissen zu handeln³⁵ oder es zu verbiegen, so dass es ein Instrument der Fremdbestimmung wird. Der Effekt ist nicht das sprichwörtlich schlechte Gewissen, das dann schlagen könnte, sondern die Verunreinigung des Gewissens selbst, das seine Beurteilungs- und Orientierungskraft einbüßt. Dafür ist, wer schwach ist, mitverantwortlich; Schwäche begründet mildernde Umstände, aber nicht Schuldunfähigkeit. Es gäbe die Möglichkeit, sich im Gewissen – z.B. durch den Apostel – stärken zu lassen; auch in der Schwäche wird niemand gezwungen, die Stimme des eigenen Gewissens zu überhören oder zu verzerren. Die Schwäche ist ein Problem, das gelöst werden muss.

Andererseits schreibt Paulus, das Gewissen der «Schwachen» werde von den «Starken», die keine Rücksicht nehmen, «verletzt» (1 Kor 8, 12). Jetzt liegt der Fokus nicht auf der Mitverantwortung der «Schwachen», sondern auf der Sünde (1 Kor 8, 12) der «Starken». Paulus verwendet ein Wort, das im Neuen Testament sonst körperliche Gewalt (Mt 24, 49 par. Lk 12, 49; Lk 6, 29) und Folter (Apg 21, 32; 23, 2f) ausdrückt. Das passt auch hier: Die «Starken» versündigen sich an

den «Schwachen», wenn sie das Gewissen der «Schwachen» verwunden; sie setzen sie seelischer Folter aus. Die Verletzung der Gewissensfreiheit der «Schwachen» durch die «Starken» besteht nicht erst in aggressiver Beeinflussung oder höhnischer Herabsetzung; es reicht, das falsche Vorbild zu bieten, den falschen Anreiz zu setzen – falsch nicht im Sinn von unrichtig, weil die «Starken» ja Recht haben, aber im Sinn von verderblich, weil die Konsequenzen für die «Schwachen» schlimm sind. Das ist Sünde – nicht nur ein Verstoß gegen die Nächstenliebe, sondern auch gegen den Glauben, weil Jesus gerade für die Schwachen gestorben ist (1 Kor 8,11). Wer sich an den «Schwachen» versündigt, versündigt sich an Christus (1 Kor 8,12).

Freilich bedenkt Paulus auch die Gegenseite. Grundsätzlich gilt: So wenig es Christinnen und Christen um ihres Glaubens willen möglich ist, an einem Götterkult teilzunehmen (1 Kor 10,19.23), so wenig brauchen sie «um ihres Gewissens willen» Bedenken zu haben, auf dem Markt Fleisch zu kaufen (1 Kor 10,25) oder, zu Tisch geladen, das vorgesetzte Fleisch zu essen (1 Kor 10,27.30). Es gibt ja keine Götter; der Glaube vermag das zu erkennen (1 Kor 8,5f). Alle, die ihr Gewissen in diesem Glauben bilden, sind auf der sicheren Seite – prinzipiell. Es gibt aber die Ausnahme, dass ein Tischgenosse – gemeint ist ein anderes Gemeindemitglied – aus Gewissensgründen auf den Umstand aufmerksam macht, dass es sich um Opferfleisch handelt (1 Kor 10,28). Das Gewissen, das dieses Bedenken anmeldet, ist «schwach»; aber es ist ein Gewissen. Deshalb sollen die «Starken» in diesem Fall auf das Fleisch verzichten: nicht, weil es doch unrein wäre, sondern weil das Seelenheil des anderen wichtiger als das eigene Recht auf einem Feld ist, das zu den *Adiaphora* gehört (1 Kor 8,8).

Um aber keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, erklärt Paulus: «Ich spreche nicht vom eigenen Gewissen, sondern dem des anderen; denn weshalb sollte meine Freiheit vom Gewissen eines anderen beurteilt werden?» (1 Kor 10,29). Hier sind programmatisch «Freiheit» und «Gewissen» verbunden, so wie zuvor dem Gewissen ein «Recht», eine Vollmacht (*exousía*), zugeordnet worden ist (1 Kor 8,9). Das aber heißt: In der Kirche herrscht Paulus zufolge Gewissensfreiheit; das ist ein Gebot des Glaubens, der frei ist, weil er die Befreiung durch Gott angenommen hat. In der Kirche herrscht ein Recht, das die Gewissensfreiheit schützt. Mehr noch: Die Freiheit hat Recht. Ihrer Legitimität muss die kirchliche Legalität Ausdruck verschaffen.

Gerade deshalb verlangt aber auch das «schwache Gewissen» Anerkennung, selbst wenn es irrt. Diese Anerkennung ist wiederum kein Zwang, der den Gläubigen auferlegt wird, sondern soll ihnen, gerade wenn sie «stark» sind, eine Gewissenssache werden. Das gelingt, wenn sie sich in ihrem Gewissen zu Herzen nehmen, was Paulus als *Maxime* an den Anfang gestellt hat: «Gnosis bläht auf, Liebe baut auf» (1 Kor 8,1). Paulus bringt sich den Korinthern als ein Apostel ins Gedächtnis, der Freiheitsrechte hat, die in seiner Berufung gründen, aber auf ihre Wahrnehmung verzichtet, um seinen Dienst besser verrichten zu können (1 Kor 9); daran sollen die Korinther, gerade die «starken», Maß nehmen, so wie Paulus an Jesus Christus Maß nimmt (1 Kor 10,32–11,1).

Im Vergleich mit den Spätschriften zeigt sich die Tiefe der paulinischen Gewissenstheologie, insbesondere weil er sie als Theologie der Freiheit und der Liebe entwickelt. Im Lichte der Spätschriften zeigt sich die Paradigmatik der paulinischen Argumentation. Es gilt, das «befleckte» Gewissen zu achten (wovon in den

Pastoralbriefen kaum etwas zu spüren ist), aber nicht in seiner Problematik zu bestärken, sondern vor allem zu verhindern, dass es selbst normative Ansprüche geltend macht, die das Gewissen anderer be- und verurteilen wollen.

3. Das Neue Testament in der heutigen Diskussion über das Gewissen

Das neutestamentliche Zeugnis hat grundlegende Bedeutung für die heutige Rede vom Gewissen, innerkirchlich wie gesellschaftlich.³⁶ Die starken Veränderungen des Weltbildes von der Antike bis zur Gegenwart mindern diese Relevanz nicht, sondern zeigen ihre Brisanz. Denn einerseits gehört das Neue Testament, vor allem mit Paulus, zu den ältesten Zeugnissen der Kulturgeschichte, in denen das «Gewissen» prominent und profiliert begegnet. Andererseits steht es für eine genuin theologische Orientierung des Gewissens, die Diskussionen auslöst. Die Theozentrik ist kirchlich intensiv, aber strittig rezipiert worden; philosophisch wurde sie lange Zeit integriert, während sie in der Moderne meist kritisiert wird. Diese Rezeption gilt es vom Neuen Testament her kritisch zu rekonstruieren, um dadurch wiederum Freiräume für die Interpretation des Neuen Testaments zu schaffen.

3.1 Die Dynamik des neutestamentlichen Zeugnisses

Dem Neuen Testament zufolge erhebt das Gewissen im Herzen eines Menschen die Stimme, um Zeugnis abzulegen, wie er sich zum Gesetz und zum Evangelium, zur Moral und zur Konvention, zu Gott und zum Nächsten verhält, indem er sich zu sich selbst verhält. Das Gewissen ist jene Instanz in einem Menschen, die sein Wissen als Mit-Wissen konstituiert: indem er sein Selbstbewusstsein in seinem Welt- und Gottesbezug findet. Im Gewissen werden elementare Spannungen aufgebaut: einerseits zwischen dem, was einem Menschen als Angebot und Anspruch von außen begegnet, und dem, wovon er selbst überzeugt ist; andererseits zwischen dem, was ihm als befreiendes, richtendes und forderndes Wort Gottes begegnet, und dem, was ihm selbst heilig ist. Im Gewissen kann aber auch das, was Gottes, und das, was des Menschen ist, zur Einheit geführt werden; dann entsteht das, was die Spätschriften ein «gutes» und «reines» Gewissen nennen. Es befähigt zur kritischen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen und kirchlichen Ansprüchen, aber auch zur Übernahme von Verantwortung in Politik und Gemeinde. Dass es eine Übereinstimmung des Gewissens mit Gottes Wort gibt, ist allerdings alles andere als selbstverständlich. Das Gewissen kann schwach sein; es kann, wie es in der Sprache der Zeit heißt, «befleckt» werden; es kann irren. Gleichwohl ist es ein Gewissen; deshalb muss es geachtet werden. Es ist aber das Gewissen eines Menschen, der zur Freiheit berufen ist. Deshalb muss es gebildet werden. Anders als das deutsche Wort, das stark mit der Gewissheit verwandt ist, zeigt das griechische Wort *syneidesis* (ebenso wie das lateinische *conscientia*) einen relationalen Grundzug an. Ihn gilt es neu zu entdecken.

Die neutestamentliche Rede vom Gewissen zeigt eine starke Entwicklung: von seiner Genese in der paulinischen Pastoraltheologie bis zur Herausbildung von Gewissensstandards in den Spätschriften, die ihrerseits das starke pastorale Anliegen haben, das Wachstum der Kirche zu verstetigen. Paulus selbst appelliert an das Gewissen, weil er die Freiheit des Glaubens propagiert, die mit der Freiheit des

Gewissens einhergeht (1 Kor 8–10). Im Glauben wird Religion zur Gewissensfrage, weil Gott den Menschen zu Herzen gehen soll (2 Kor 4,2; 5,11). Der Glaube bestimmt das ganze Leben, auch die Liebe und die Hoffnung. Diese integrierende und motivierende Kraft entwickelt er im Gewissen, insofern er reflexive Verantwortung begründet, persönliche Überzeugung und überlegtes Handeln im Dienst am Nächsten (1 Kor 8–10). Das Gewissen entsteht nicht durch den Glauben, sondern wird von ihm gebildet. Jeder Mensch hat für Paulus ein Gewissen; es gehört zu seiner Erschaffung als Mensch. Diesem Gewissen eignet die von Gott geschenkte Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden (Röm 2,15) – als seine eigene, ihm ins Herz gesenkte, nicht von außen gesteuerte Kompetenz. Deshalb kann sich durch das Gewissen durchaus die Stimme Gottes melden; es ist und bleibt aber die Stimme des menschlichen Herzens – das sehnsuchtsvoll sein kann und erfüllt von der Freude Gottes, aufgescheucht und unruhig, aber auch gestärkt durch Gottes Kraft. Das Gewissen ist eine Instanz, an die mit der Verkündigung des Evangeliums appelliert werden kann (2 Kor 1,12 – 2 Kor 4,1; 5,11), weil die Erlösung die Schöpfung nicht vernichtet, sondern verwandelt, durch den Tod hindurch ins Leben. Aus diesem Grund muss es frei sein – und es muss gebildet werden, damit es nicht schwach ist, sondern stark.

In den Spätschriften verfestigt sich die Sprache. Einerseits gelingen genau jene Prägungen des «guten» und des «reinen» Gewissens, die sprichwörtlich geworden sind, also einen hohen Erkenntniswert für viele haben. Andererseits wird in den Pastoralbriefen und im Hebräerbrief speziell die Amtsführung in der Kirche als Gewissensangelegenheit thematisiert, weil der Glaube eine echte Überzeugung, ein aufrichtiges Verhalten und eine geklärte Katechese verlangt – und weil die Zustimmung auf Seiten der Gläubigen frei und gebildet sein soll. Deshalb haben beide Briefe ebenso wie der Erste Petrusbrief auch ein breites Interesse an der Gewissensbildung der Gemeindeglieder, die wissen sollen, dass und was sie glauben, und aus eigener Überzeugung daraus die nötigen Schlüsse für ihr Denken, Fühlen und Handeln ziehen. Alle Briefe stimmen – bei einzelnen Unterschieden – untereinander und mit Paulus darin überein, dass das Gewissen durch die Taufe erneuert worden ist (Hebr 10,22; 1 Petr 3,21), weil es durch Christus selbst erneuert wird (Hebr 9,14) und dass es vom Geist inspiriert wird, die nötigen Konsequenzen zu ziehen. Freilich gehört zu den Pastoralbriefen auch, dass sie sehr scharf die Gewissensfrage stellen, wenn es um alternative Lehrer und deren Sympathisanten geht, und dass sie sie eindeutig zu Lasten der Abweichler beantworten. Hier erlaubt eine kanonische Lektüre, die die paulinischen Homologoumena nicht vergisst, eine differenzierende Hermeneutik.

Die Gewissensthematik diskutiert das Neue Testament vor allem mit Blick auf die Kirche, aber von Paulus (Röm 13,5) bis zur Apostelgeschichte auch auf dem Feld der Politik. Beides muss rezeptionsgeschichtlich weiterverfolgt werden. Gewissensfreiheit und Gewissensbildung sind zwei Hauptanliegen.

3.2 Der Einsatz für Gewissensfreiheit

Im Blick auf die Gesellschaft und die Kirche hat der Einsatz für Gewissensfreiheit oberste Priorität.³⁷ Politisch ist sie nie häufiger verletzt worden als heute. Das Recht muss sie schützen. In der Debatte theologisch und mit dem Neuen Testa-

ment zu argumentieren, zeigt zweierlei: Erstens begründet nicht erst die Aufklärung die Gewissensfreiheit; sie ist also nicht das Projekt einer Moderne, das man mit Hinweis auf ihren Imperialismus neutralisieren könnte; seine Wurzeln reichen tiefer. Zweitens sind sie im Neuen Testament nicht so entwickelt worden, dass sie als religiöse *eo ipso* partikulär wären, also nicht allgemeingültig sein könnten, sondern im Gegenteil so, dass sie im Zeichen des christologisch konkretisierten und pneumatologisch vermittelten Monotheismus überhaupt erst als universal gültig gedacht werden konnten, für Männer und Frauen, Sklaven und Freie, Juden und Griechen. Diese theologische Begründung bleibt politisch brisant, weil sie sichert, dass es keinen Gesellschaftsvertrag geben kann, der Menschen Freiheitsrechte gewährt, sondern nur einen, der ihnen Geltung verschafft, sind die Menschen doch als Kinder Gottes jeder politischen Ordnung und rechtlichen Regelung voraus.³⁸

Freilich müssen die Religionen, das Christentum voran, dann auch ihr Freiheitspotential abrufen. Daran mangelt es, lange Zeit besonders in der katholischen Kirche, weil sie nur der Wahrheit, die sie mit Hilfe des Lehramtes erkannt zu haben meinte, ein Freiheitsrecht zugestehen wollte, nicht aber dem Irrtum.³⁹ Schon die Pastoralbriefe lassen eine Tendenz in dieser Richtung erkennen. Sie verengt aber das paulinische Verständnis der Freiheit, das sich seiner Theologie des Glaubens verdankt. Wer die Freiheit des Gewissens nicht achtet, verletzt gerade jene Instanz im Menschen, in der sich Menschen ihrer Verantwortung, aber auch ihres Glaubens bewusst werden. Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* macht mit dieser Einsicht Ernst – und stützt sich auf die paulinischen Darlegungen im Ersten Korintherbrief (DH 11). Hier ist ein neuer Anfang gemacht, den es fortzusetzen gilt, nicht nur um der Glaubwürdigkeit des Evangeliums, sondern um des Gewissens der Menschen willen.

Für die katholische Theologie ist es jedoch charakteristisch, dass sie sich zwar – stimuliert durch Thomas von Aquin (*Summa theologiae* Ia IIae, q. 19, art. 5–6)⁴⁰ – intensiv mit dem *irrenden* Gewissen befasst und erklärt, ihm sei zu folgen, obwohl es im Irrtum befangen sei, weil es das Gewissen ist. Gegenüber dem Wahrheitsanspruch, den das *magisterium* erhebt, ist dies auch ein Freiheitsgewinn. Aber weniger wird darüber nachgedacht, dass es auch ein *erkennendes* Gewissen geben kann, das nicht nur dem zustimmt, was im Namen der Kirche gelehrt wird, sondern dem Lehramt widerspricht, weil es ihm voraus ist⁴¹ – obgleich die Geschichte der Kirche, traditionell an den Heiligen festgemacht, zahlreiche Beispiele kennt, da Einzelne in ihrem Gewissen wussten, was Gott will, und dies gegen eine große Mehrheit, auch gegen Papst und Bischöfe, durchsetzen mussten, nicht immer mit Erfolg wie bei Katharina von Siena.⁴²

Das Neue Testament gibt zwei Impulse, nicht nur das irrende, sondern auch das erkennende Gewissen zu achten: *Zum einen* hält es, mit Paulus und seiner Schule, dafür, dass diejenigen, die durch Lehren die Kirchen leiten, ihrerseits ein reines Gewissen haben müssen, also gerade nicht einem Subjektivismus frönen, sondern aus persönlicher Verantwortung ihren Dienst leisten und deshalb auch das Gewissen anderer respektieren – wenn schon das «schwache», dann auch das «starke» (1 Kor 8–10), das freilich die Kraft in der Schwachheit (vgl. 2 Kor 12,9f) entdecken muss, um überzeugen zu können. *Zum anderen* setzt der Apostel Paulus auf das Gewissen der Gläubigen als theologische Erkenntnisquelle erster Güte (2 Kor 4,1; 5,11); er setzt sich ihrem Urteil aus – weil er von der Wahrheit seiner

Berufung überzeugt ist; er setzt auf ihr eigenes Urteil; deshalb schreibt er, mitten in seinen Überlegungen zur Gewissensfrage des Opferfleisches: «Ich rede doch zu verständigen Menschen. Beurteilt selbst, was ich sage» (1 Kor 10, 15). Das geschieht zwar in der sicheren Erwartung, dass sie seiner Argumentation folgen – aber aufgrund eigener Überlegung, die auch dem Apostel etwas zu geben vermag (vgl. 2 Kor 4, 1; 5, 11).

Dass man sich in Freiheit gegen den Glauben entscheiden könnte, wird im Neuen Testament nicht als Gewissensfrage diskutiert. Wohl aber zeigen die Erzählungen vom reichen Jüngling, der Jesu Nachfolgereruf nicht bejaht (Mk 10, 17–31 parr.), von den ungastlichen Samaritern, die Jesus nicht zu einer Strafkation verleiten (Lk 9, 51–56), oder vom fremden Wundertäter, dem die Jünger nicht im Namen Jesu zu heilen verbieten sollen (Mk 9, 38–41 par.), dass bei allem Engagement für den Glauben weder Zwang ausgeübt noch die Größe der Gnade Gottes auf den Erfolg der christlichen Mission reduziert wird. Ein ganz eigenes Kapitel der Heilsgeschichte schreiben ohnedies die Juden, die aus «Eifer für Gott» (Röm 10, 2), wenngleich ohne die Erkenntnis des Glaubens, Jesus ablehnen, von Gott aber gerettet werden, wie Paulus in seinem Gewissen (Röm 9, 1) weiß (Röm 9–11). Mit Hilfe der modernen Psychologie können diese Ansätze gefüllt und für eine vertiefte Deutung der Schrift genutzt werden. Auch diese Möglichkeiten sind erst ansatzweise genutzt.

3.3 Der Einsatz für Gewissensbildung

Das Gewissen ist, neutestamentlich betrachtet, ein Kommunikationsorgan. Es entsteht unter bestimmten Bedingungen; es reagiert auf Einflüsse von außen; es motiviert bestimmte Einstellungen und Haltungen. Aus diesem Grund ist es nicht von der Außenwelt oder gar von Gott abgeschottet, sondern gerade jene Instanz in einem Menschen, da er die Beziehungen, in denen er lebt, auf sich selbst bezieht und sich dadurch denjenigen öffnet, mit denen er in Beziehung steht oder stehen sollte.

Deshalb passt der Begriff der Bildung, der in der deutschen Mystik aus der Paulusexegese Meister Eckharts erwachsen ist⁴³, bestens zur Kategorie des Gewissens. Denn während Erziehung vor allem auf die Aktivität und Verantwortung der Person zielt, die lehrt, steht bei der Bildung die Person im Blick, die sich entwickeln soll und will. Das Selbstverhältnis steht in einer inneren Beziehung zum Weltverhältnis – und zum Gottesverhältnis, wenn die religiöse Dimension nicht verstellt wird.

Gewissensbildung ist Herzensbildung – und Persönlichkeitsbildung. Das Gewissen profitiert von Wissen und Erfahrung, von guten Angeboten und Anleitungen; es integriert Rationalität, Spiritualität und Moralität – im Modus freier Selbstbestimmung. Die Aufgabe der Gewissensbildung wird desto stärker, je häufiger in der öffentlichen Debatte der Eindruck entsteht, die Berufung auf das eigene Gewissen brauche sich nicht mehr zu erklären und zu rechtfertigen.

Die neutestamentliche Analyse ist kritischer – und öffnet deshalb größere Möglichkeiten der Selbstverwirklichung. Das Neue Testament klebt auch nicht an der Erfahrung des «schlechten Gewissens», das angesichts eines Überdrucks an Normen, die prinzipiell akzeptiert, aber nicht personal integriert sind, schnell entsteht; denn das Gewissen ist im Neuen Testament zwar eine Instanz des morali-

schen Urteils, aber auch des theologischen, das sich auf das Menschenbild und die Heilshoffnung bezieht; und es ist nicht die letzte Instanz, die über Sinn und Unsinn eines Lebens entscheidet, sondern die vorletzte; sie verweist immer noch einmal auf Gott, der die Herzen kennt.

Die Gewissensbildung kann, folgt man den Spuren biblischer Anthropologie, nicht so erfolgen, dass nur die aus dem Evangelium abgeleiteten Normen des Denkens und Verhaltens deutlicher vor Augen gestellt und intensiver eingeschränkt werden. Soll das Gewissen nicht verbogen, sondern gestärkt werden, kommt es vielmehr darauf an, genau jenes «Mit» zu qualifizieren, das im griechischen Wort *syneidesis* selbst angelegt ist. In erster Linie ist dies für das Neue Testament die Klärung des Gottesglaubens; daraus folgt die Verdichtung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe; ihr entspricht die Bejahung der Schöpfung, aber auch die kritisch verantwortete Teilhabe am politischen und kulturellen Leben der Gesellschaft.

In all diesen Beziehungen vollzieht sich von Gott her in der Kraft des Evangeliums (vgl. Röm 1,16f) nicht nur eine Bestärkung, sondern auch eine radikale Kritik des Ich – die aber nicht zu seiner Zerstörung, sondern zu seiner Erneuerung führt, in den Dimensionen von Tod und Auferstehung (vgl. Gal 2,19f). Das Gewissen mit seiner von Gott gestifteten, vom Menschen verantworteten Orientierung am Guten und seiner gleichfalls von Gott geschaffenen, vom Menschen zu entwickelnden Kritikfähigkeit, ist gerade das Forum im Herzen des Menschen, da diese Prozesse ablaufen.

Dass Jesus die Ehebrecherin aus Gewissensgründen nicht verurteilt hat, darf unterstellt werden, obgleich die *varia lectio* nur bei den Anklägern sagt, dass sie auf die Strafverfolgung verzichtet haben, weil sie auf ihr Gewissen gehört haben (Joh 8,5). In jedem Fall ruft Jesus die Frau, der er das Leben gerettet hat, dazu auf, der Stimme ihres Gewissens zu folgen, wenn er ihr sagt: «Geh, und sündige fortan nicht mehr» (Joh 8,11).

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (RNT), Regensburg 2009, 548–562.
- ² Die grundlegende Monographie stammt von Hans-Joachim ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff* (WUNT II/10), Tübingen 1983. Zielführend ist auch Eduard LOHSE, *Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik*, in: Helmut MERKLEIN (Hg.), *Neues Testament und Ethik*. FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg i. Br. 1989, 207–219.
- ³ Vgl. Philip BOSMAN, *Conscience in Philo and Paul. A conceptual history of the Synoida word group* (WUNT II/166), Tübingen 2003.
- ⁴ Vgl. Larry SIEDENTOP, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London 2014.
- ⁵ Zum gesamten Komplex vgl. Heike OMERZU, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115), Berlin 2002.
- ⁶ Jacob JERVELL kommentiert: «Das Gewissen [...] ist hier die anklagende und beurteilende Instanz, die aber mit dem Urteil Gottes übereinstimmt» (*Die Apostelgeschichte* [KEK III], Göttingen 1998, 554). So weit geht Paulus nach Lukas aber nicht. Paulus muss sich vor Gott verantworten.
- ⁷ Die Wendung erklärt sich nicht leicht; sie setzt in Theozentrik und Ethos eine Kontinuität nicht unbedingt zwischen seiner vorchristlichen Existenz und seinem apostolischen Wirken, aber zwischen Judentum und Christentum voraus; zur Debatte vgl. Alfons WEISER, *Der Zweite Brief an Timotheus* (EKK XVI/1), Neukirchen-Vluyn 2003, 88f.

⁸ Vgl. Thomas SÖDING, *Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 2016, 191–198.

⁹ Die semantische Verschiebung von Paulus her untersucht Jürgen ROLOFF, *Der Erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Neukirchen-Vluyn 1988, 68ff.

¹⁰ Den Zusammenhang erkennt Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 479.

¹¹ Vgl. Rainer KAMPLING (Hg.), *Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief* (SBS 204), Stuttgart 2005.

¹² Vgl. Albert VANHOYE, *L'Épître aux Hébreux. Un prêtre différent* (Rhétorique semitique 7), Paris 2010.

¹³ Anders deutet aber Norbert BROX, *Der Erste Petrusbrief* (EKK XXI), Neukirchen-Vluyn 1979, 176–179. Er übersetzt: «Zusage fester Bindung gegenüber Gott».

¹⁴ Norbert BROX (*1 Petr* 133) übersetzt wieder *syneidesis* mit «Bindung an Gott». Doch geht es auch hier wiederum um ein Selbstverhältnis; vgl. Norbert RICKEN, *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*, Wiesbaden 2006. Hier ist die Subjektwerdung durch das Gottesverhältnis konstituiert.

¹⁵ Vgl. Elisabeth HERMANN-OTTO, *Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt* (Studienbücher Antike 15), Hildesheim 2009.

¹⁶ Diesen Wandel zu reflektieren und zu bestärken, ist der Grundzug des gesamten Briefes, der die Fremdheit der Christusgläubigen nicht als Übel, sondern als Auszeichnung versteht; vgl. Reinhard FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (WUNT 64), Tübingen 1992.

¹⁷ Nach Rudolf BULTMANN (*Theologie des Neuen Testaments* Theologie [1948–1953], hg. v. Otto MERK, Tübingen ⁹1984, 219) ist das Gewissen hier jedoch eine Instanz «jenseits des Menschen». Das widerlegt Hans-Joachim ECKSTEIN, *Syneidesis* (s. Anm. 2), 179–190.

¹⁸ Vgl. Thomas SCHMELLER, *Der Zweite Brief an die Korinther I* (EKK VIII/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 81f. Er beruft sich auf ECKSTEIN, *Syneidesis* (s. Anm. 2), 190–199.

¹⁹ Vgl. Dieter ZELLER, *Der Erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 175f. Auch hier liefert ECKSTEIN, *Syneidesis* (s. Anm. 2), 199–213) die Argumente.

²⁰ Das ist der Ansatz der gesamten paulinischen Apostolatstheologie; vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

²¹ Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer III* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1983, 36, urteilt, dass Gottes Zorn gemeint sei, der alle treffe, die sich nicht unterordneten.

²² Eduard LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEK 4), Göttingen 2003, 356f, argumentiert, Paulus verweise auf das Gewissen, weil es – nach V. 1 – nicht um eine Christenpflicht, sondern um eine Menschenpflicht gehe. Tatsächlich begründet der Apostel nicht eine christliche Sondermoral, sondern zeigt das humane und soziale Ethos des Glaubens auf.

²³ Anders deutet hier Hans-Joachim ECKSTEIN, *Syneidesis* (s. Anm. 2), 214–232. Ihm zufolge ist in 2 Kor 4,2 von «Gewissen» nur im uneigentlichen Sinn die Rede, weil es nicht um die Beurteilung der eigenen, sondern einer anderen Person geht. Die Instanz, die Paulus anspreche, beurteile nur das Verhalten des Apostels «nach vorgegeben Normen» (S. 232), nicht das Evangelium selbst.

²⁴ Für die universale Deutung plädiert Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther* (s. Anm. 18), 240, mit Verweis auf 2 Kor 3,2.

²⁵ Hier ist mit ECKSTEIN, *Syneidesis* (s. Anm. 2), 214–232, eine Diskussion ähnlich wie der Auslegung von 2 Kor 4,2 zu führen.

²⁶ Eine Schnittstelle markiert, ohne direkten Bezug auf das «Gewissen», 1 Kor 14,24f. Dort heißt es, dass es die Gabe der Prophetie sei, einen Unkundigen oder Ungläubigen, der in eine Gottesdienstversammlung kommt, so anzusprechen, dass «offenbar wird, was in seinem Herzen verborgen ist». Diese prophetische Kardiologie führt, so Gott will, zur Bekehrung. Das «Herz» derer, die nicht glauben, birgt also ein Geheimnis: den Schrei nach Erlösung (vgl. Röm 8,19), der mit dem Wissen um die eigene Erlösungsbedürftigkeit einhergeht (vgl. Röm 7,24). Die in der Exegese beliebte Fixierung auf das Schuldbewusstsein kritisiert Wolfgang SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther III* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn ²2012 (¹1999), 412f.

²⁷ Zur Rezeption hellenistischer Philosophie und Theologie vgl. Michael WOLTER, *Der Brief an die Römer I* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 2014, 184–188.

²⁸ Vgl. ROLOFF, *Der Erste Brief an Timotheus* (s. Anm. 9), 104 (der zeigt, dass es um mehr als um Moralisierung geht).

²⁹ So deutet ROLOFF, ebd., 221f.

³⁰ Die hermeneutische Ambivalenz unterstreicht Lorenz OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe: Erster Timotheusbrief* (HThK XI 2/1), Freiburg i. Br. 1994, 176–179.

- ³¹ Eine sorgfältig abwägende Textexegese entwickelt Lorenz OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe: Der Titusbrief* (HTHK XI 2/3), Freiburg i. Br. 1996, 44–48.
- ³² Vgl. Enno Edzard POPKES, *Antike christliche Apokryphen als Spiegel frühchristlicher Identitätsbildungsprozesse. Beobachtungen am Beispiel kanonischer und außerkanonischer Haltungen zum Verzehr von «Götzenopferfleisch»*, in: Clare K. ROTHSCHILD – Jens SCHRÖTER (Hg.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era* (WUNT 301), Tübingen 2013, 325–339.
- ³³ Zur Rekonstruktion der ethischen Argumentation vgl. Thomas SÖDING, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 346–369.
- ³⁴ Ausgezeichnet rekonstruiert ECKSTEIN, *Syneidesis* (s. Anm. 2), 232–276.
- ³⁵ So Wolfgang SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther II* (EKK VII/2), Neukirchen-Vluyn 1995, 258f.
- ³⁶ Vgl. Stephan SCHAEDE – Thorsten MOOS (Hg.), *Das Gewissen*, Tübingen 2015. Dem informativen Band allerdings fehlt allerdings ein Artikel zu Paulus und zum Neuen Testament.
- ³⁷ Vgl. Markus PATENGE, *Grundrecht der Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive* (Studien zur Moraltheologie 1), Münster 2013.
- ³⁸ Daran erinnert Udo DI FABIO, *Das metaphysische Defizit. Europa sucht seine Idee*, in: *zur debatte* 3/2017, 21–24.
- ³⁹ Vgl. Ernst-Wolfgang BOCKENFÖRDE, *Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 186 (2006) 24–39.
- ⁴⁰ Vgl. Basile VALUE, *La conscience erronée selon saint Thomas*, in: *Revue thomiste* 119 (2017) 55–94.
- ⁴¹ Im Blick auf den *sensus fidei fidelium* angedacht von der Internationalen Theologischen Kommission: *Sensus fidei und Sensus fidelium im Leben der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 199) Bonn 2015, Br. 13–21 (biblisch). 72–75 (dogmatisch); vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologenkommission* (QD 281), Freiburg i. Br. 2016. Allerdings fehlt es an einer vergleichbaren Studie über das Gewissen.
- ⁴² KATHARINA VON SIENA, *Politische Briefe*, hg. v. Ferdinand STROBEL (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde 5), Einsiedeln 1944 (Teilnachdrucke: *Engagiert aus Glauben* [Klassiker der Meditation], Zürich und Köln 1979; *Ich will mich einmischen in die Welt. Engagierte Briefe des Glaubens von Katharina von Siena*, hg. v. Manfred BAUMOTTE, Zürich und Köln 1997); *Briefe für eine Erneuerung der Kirche*, ed, eingeleitet und übersetzt von Louise GNÄDINGER, Kevelaer 2011; *An die Männer der Kirche I–II*, hg. v. Werner SCHMID (Sämtliche Briefe), Kleinhain 2005.
- ⁴³ MEISTER ECKHART, *Werke*, hg. v. Niklaus LANGIER; *Bd. I: Predigten*. Texte und Übersetzung von Josef QUINT, Frankfurt/M. 2008; *Bd. II: Predigten – Traktate*. Texte und Übersetzungen von Ernst BENZ, Frankfurt/M. 2008. Meister Eckhart bezieht sich vor allem auf 2 Kor 3–5.

ABSTRACT

The Voice of the Heart: Conscience in the New Testament. Conscience (syneidesis) is a concept of great importance for freedom both in society and in the Church. This concept roots in the New Testament, esp. in the theology of St. Paul. It is the experience of faith to discover the Δ in the love of God and in the relation to other human beings who are loved by God themselves. In the Pauline anthropology conscience is the voice of the heart. It is not only the instance of moral standards; it is an \langle ear \rangle for the Word of God as well. Therefore, conscience is a capacity of all human beings to listen in their hearts to the Gospel the Apostles proclaim. In his or her conscience human beings are free, insofar they are orientated in their responsibility by what is good in a radical sense. Every conscience even if it is weak is to be respected by others; every conscience must be open in order to be build up in the recognition of truth. In the later New Testament writings a \langle good conscience \rangle is a presupposition for Church leaders. It is a challenge for the modern society to discover the \langle syn \rightarrow , the feeling and thinking with others; it is a challenge for the Church not only to tolerate an errant conscience but to provide a place for the recognising conscience.

Keywords: conscience – freedom – St. Paul – truth – anthropology – tolerance

HERMANN GEISSLER · ROM

«DAS GEWISSEN IST DER URSPRÜNGLICHE STATTHALTER CHRISTI»

Ein Blick auf Newmans Lehre über das Gewissen

Zu den wichtigsten und schönsten Texten, die uns John Henry Newman hinterlassen hat, gehören seine Schriften über das Gewissen. Nicht zufällig wird er gelegentlich *Doctor conscientiae – Lehrer des Gewissens* genannt.¹ Es ist offenkundig, dass dem Gewissen im Selbstverständnis des modernen Menschen, auch innerhalb der Kirche, eine entscheidende Bedeutung zukommt. In den vergangenen Jahrzehnten haben Lehramt und Moraltheologie die Würde und die Freiheit des Gewissens wiederholt bekräftigt. Zugleich warnen sie vor der Gefahr subjektivistischer Entstellungen, in denen das Gewissen – gleichsam als Gegenschlag zu einem einseitig deduktiven Verständnis neuscholastischer Prägung – mit der persönlichen Meinung oder dem subjektiven Gefühl verwechselt wird.²

In Newman findet das Gewissen «eine Aufmerksamkeit, wie es sie in katholischer Theologie vielleicht seit Augustin nicht mehr erfahren hat».³ Für den 2010 selig gesprochenen englischen Theologen gibt es aber keinen Gegensatz zwischen dem Primat des Gewissens und dem Primat der Wahrheit. Gewissen bedeutet für ihn nicht Selbstbestimmung des Subjekts gegenüber den Ansprüchen der Wahrheit, sondern die vernehmliche und gebieterische Anwesenheit der Stimme der Wahrheit im Subjekt selbst.⁴ Sein eigener Lebensweg ist dafür ein sprechendes Zeugnis.

1. Newmans persönlicher Gewissensweg

Voll Bewunderung sagte Paul VI. über Newman: «Geführt allein von der Liebe zur Wahrheit und von der Treue zu Christus hat er einen Weg gebahnt, der zu den herausforderndsten, großartigsten, bedeutsamsten und entschie-

HERMANN GEISSLER FSO, Dr. theol., geb. 1965, ist Leiter der Abteilung für Lehrfragen der vatikanischen Glaubenskongregation und Direktor des Internationalen Zentrums der Newman-Freunde.

densten gehört, den das menschlichen Denken während des vergangenen Jahrhunderts, ja man könnte sagen während der modernen Zeit eingeschlagen hat, um zur Fülle der Weisheit und des Friedens zu gelangen».⁵ Dieser Weg war vor allem ein Weg des Gewissens, wie zwei einschneidende Erfahrungen im Leben Newmans deutlich zeigen: seine erste Bekehrung und seine Konversion zur katholischen Kirche.⁶

Die erste Bekehrung

John Henry Newman wuchs in einem durchschnittlichen anglikanischen Milieu in London auf. Obwohl er in jungen Jahren die Bibel las und eine gewisse Art von Religiosität pflegte, hatte er nicht zu einem persönlichen Glauben an Gott gefunden. In seinem Tagebuch schrieb er: «Ich erinnere mich (1815 war es, glaube ich) des Gedankens, ich möchte wohl tugendhaft sein, aber nicht fromm. Es lag etwas in der Vorstellung des letzteren, das ich nicht mochte. Auch hatte ich nicht erkannt, was es für einen Sinn hätte, Gott zu lieben».⁷ Die Versuchung des jungen Newman bestand also darin, hohe ethische Ideale anzustreben, aber den Glauben an Gott zu verlieren. Inmitten dieser inneren Anfechtungen kam es 1816 zur ersten Wende seines Lebens, die mit einer großen Änderung in seinem Denken verbunden war.

Die Familie Newman befand sich damals in einer finanziellen Notlage, deshalb musste der erkrankte John Henry während der Sommerferien im Internat seiner Schule in Ealing bleiben. In dieser Zeit las er auf Anregung eines Lehrers namens Walter Mayers das Buch *Die Macht der Wahrheit* des Calvinisten Thomas Scott und wurde dabei im Tiefsten seines Herzens ergriffen: Er fand zu einem persönlichen Glauben an Gott und erkannte zugleich, wie vergänglich die irdischen Dinge sind. In der *Apologia pro vita sua* (1864) schrieb er darüber: Dieser Glaube «gab mir die Möglichkeit, mich von den Dingen, die mich umgaben, zu trennen und bestätigte mein Misstrauen gegenüber der Realität materieller Erscheinungen. Er ließ mich bei dem Gedanken Ruhe finden, dass es zwei und nur *zwei Wesen* gebe, die absolut und von einleuchtender Selbstverständlichkeit sind: *ich selbst und mein Schöpfer*».⁸

Was war im Innern des jungen John Henry passiert? Bis dahin dachte Newman wie viele andere Menschen, die Gottes Existenz nicht einfach ausschließen, aber sie doch als etwas Unsicheres ansehen, das im eigenen Leben keine entscheidende Bedeutung hat. «Als das eigentlich Reale erschien ihm wie den Menschen seiner und unserer Zeit das Empirische, das materiell Fassbare. Dies ist die ‚Realität‘, an der man sich orientiert. Das ‚Reale‘ ist das Greifbare, sind die Dinge, die man berechnen und in die Hand nehmen kann. In seiner Bekehrung erkennt Newman, dass es genau umgekehrt ist: dass Gott und die Seele, das geistige Selbstsein des Menschen, das eigentlich Wirkliche sind, worauf es ankommt. Dass sie viel wirklicher sind als die fass-

baren Gegenstände. Diese Bekehrung bedeutet eine kopernikanische Wende. Was bisher unwirklich und unwesentlich erschien, erweist sich als das eigentlich Entscheidende. Wo eine solche Bekehrung geschieht, ändert sich nicht eine Theorie, sondern die Grundgestalt des Lebens wird anders».⁹

Newman hatte die Wirklichkeit Gottes in seinem Innern, in seinem Gewissen entdeckt. In der Folge bemühte er sich, auf dem Weg der Vollkommenheit voranzukommen. Als Motto für sein Leben wählte er damals zwei Sätze aus dem Buch von Thomas Scott: «Heiligkeit kommt vor dem Frieden» und «Wachstum ist der einzige Beweis des Lebens».¹⁰ Dieses Streben nach Vollkommenheit war jedoch kein Zurückfallen auf das eigene Selbst, sondern – im Gegenteil – ein Offensein für den persönlichen Gott, der ihn in seinem Gewissen angerührt hatte und dessen Wirklichkeit ihm als selbstverständlich aufgeleuchtet war. Die erste Bekehrung Newmans besteht eben in der Intuition «einer seinsmäßigen Abhängigkeit von dem, der das Prinzip und der Vater alles Seienden ist und im Besonderen dessen, was dem Menschen ganz unveräußerlich und unumstritten eigen ist, nämlich seiner persönlichen Individualität. ‹Ich selbst und mein Schöpfer› [...] Wenn Gott der Absolute ist, findet alles Seiende nur in einer Beziehung der Abhängigkeit seine Rechtfertigung. Und die Abhängigkeit im Sein erfordert den Gehorsam im Handeln».¹¹ Newman strebte folglich danach, sich von jener inneren Stimme leiten zu lassen, in der er das Echo der Stimme des Unsichtbaren erfahren hatte: «Ich bedarf gar sehr eines Monitors, der mich führt, und ich hoffe zuversichtlich, dass mir mein Gewissen, erleuchtet von der Bibel und geführt vom Heiligen Geist, ein treuer und sorgsamer Hüter der wahren religiösen Grundsätze sei».¹² Er folgte diesem «milden Licht» mit großer Aufrichtigkeit, auch in den schwierigen Etappen seines Lebens¹³, und er konnte erfahren, dass «die Treue zum Gewissen zu einer stets tieferen Bekehrung führt».¹⁴

Die Konversion zur katholischen Kirche

Der Übertritt Newmans zum Katholizismus folgte nach einer langen und mühevollen Suche nach der Wahrheit und dem mutigen Unternehmen, zusammen mit anderen Vertretern der Oxford-Bewegung die Kirche von England im Geist der Alten Kirche zu erneuern. 1841 hatte Newman *Tract 90* veröffentlicht, in dem er versuchte, die so genannten 39 Artikel, die Grundlage des anglikanischen Glaubens, im Geist der Kirchenväter katholisch zu interpretieren. Die Reaktion auf diesen Versuch war für ihn schockierend: Die Universität von Oxford verurteilte den Traktat, die Bischöfe der Kirche von England wiesen Newmans Interpretation entschieden zurück. Newman entschloss sich deshalb, sich mit einigen Freunden nach Littlemore zurückzuziehen. Dieses kleine Dorf unweit von Oxford hatte er bereits seit vielen Jahren pastoral betreut.

In den vier Jahren, die Newman in Littlemore verbrachte, hielt er sich an den Grundsatz: «Tue, was der gegenwärtige Stand deiner Ansichten erfordert, und lass dieses *Tun* sprechen; sprich durch *Handlungen*».¹⁵ 1843 widerrief er alle Anklagen gegen die Kirche von Rom, die er bis zu diesem Zeitpunkt für eine mit dem Antichristen verbündete Gemeinschaft gehalten hatte. Darüber hinaus legte er schweren Herzens seine Aufgaben als Professor und Universitätspfarrer in Oxford nieder. Die Dramatik seiner Gewissensuche ergibt sich deutlich aus einem Brief, den er wenige Monate vor seiner Konversion verfasste: «Die Frage lautet einfach: Kann *ich* (ganz persönlich, nicht ein anderer, sondern kann *ich*) als Mitglied der englischen Kirche gerettet werden? Könnte ich noch in dieser Nacht ruhig sterben? Ist es eine Todsünde für *mich*, einer anderen Gemeinschaft nicht beizutreten?».¹⁶ Die Frage nach der Kirche war für Newman nicht nebensächlich. Alles hing von dieser Frage ab: Wo ist die von Jesus Christus gegründete Kirche, die Kirche der Väter, die wahre Kirche heute zu finden? Und diese Frage war verbunden mit einer zweiten: Wenn *ich* im Gewissen zur Überzeugung gelangt bin, dass die wahre Kirche jene ist, die wir als katholische Kirche bezeichnen, kann *ich* dann gerettet werden, wenn ich nicht zu dieser Kirche konvertiere? Newman stand klar vor Augen, dass die Frage nach der Kirche mit der Frage nach dem persönlichen Heil verbunden war. Keine andere Frage berührt das Gewissen des Einzelnen so radikal wie diese.

Doch Newman hatte noch Schwierigkeiten mit einigen «neueren» römischen Lehren und Praktiken. Er fragte sich, ob es sich dabei nicht um Entstellungen des reinen Glaubens der Alten Kirche handelte. Deshalb entschloss er sich, ein umfangreiches Werk über die *Entwicklung der Glaubenslehre* (1845) zu verfassen. Das Ergebnis dieser Studie, ein Klassiker bis in unsere Tage, war für ihn entscheidend: «Je weiter ich voranschritt, desto mehr klärten sich meine Schwierigkeiten auf, so dass ich aufhörte, von *römischen Katholiken* zu sprechen und sie ohne Bedenken einfach *Katholiken* nannte. Ehe ich zum Ende kam, entschloss ich mich zum Übertritt, und das Buch blieb in dem Zustande, in dem er damals war, unvollendet».¹⁷ Hier sehen wir die Kohärenz Newmans: Wenn er etwas in seinem Gewissen erkannt hatte, folgte er sofort diesem Ruf. Am 9. Oktober 1845 wurde er vom mittlerweile selig gesprochenen italienischen Passionisten Dominicus Barberi in jene Kirche aufgenommen, die er als «die eine Herde Christi»¹⁸ erkannt hatte.

Im Alter von 44 Jahren verließ Newman die Kirche von England und damit auch seine Freunde, seinen Beruf, seine Karriere. Er folgte dem Ruf Gottes, den er in seinem Gewissen erkannt hatte, und schloss sich einer Kirche an, die damals in England aus einer kleinen und verachteten Gruppe von Gläubigen, zumeist armen irischen Arbeitern, bestand. Die Konversion zum Katholizismus war für ihn kein einfacher Schritt. Es ging um den Gehorsam gegenüber der Wahrheit, die sich ihm im Gewissen Schritt

für Schritt gezeigt hatte, auch gegen das eigene Empfinden und gegen die Banden der Freundschaft und der langen Weggemeinschaft mit vielen Menschen. Wie Thomas Morus folgte Newman dem Ruf des Gewissens, den er für wichtiger hielt als Erfolg, Ansehen und Billigung von Seiten der öffentlichen Meinung. In ihm können wir einen echten Mann des Gewissens bewundern: Frei von persönlichen Wünschen und unabhängig von sozialen Erwartungen folgte er dem Befehl der Wahrheit, den er im eigenen Gewissen vernommen hatte.¹⁹ Verankert in einem intellektuellen Urteil, das im Laufe vieler Jahre gereift war, «kann die kirchliche Konversion Newmans am besten als moralische (religiöse) Entscheidung in Antwort auf ein Urteil des persönlichen Gewissens verstanden werden».²⁰ Newman selbst brachte seine Erfahrung der Bekehrung in Treue zu sich selbst und zum Willen Gottes mit den bekannten Worten zum Ausdruck: «Hienieden heißt leben sich wandeln, und vollkommen sein heißt sich oft gewandelt haben».²¹ Während seines ganzen Lebens war Newman «ein Mensch, der sich bekehrte, der sich wandelte, und auf diese Weise blieb er immer er selbst und fand immer mehr zu sich selbst».²²

2. Newmans Lehre über die Beziehung zwischen Gewissen, Gott und Kirche

Wir haben gesehen, dass der Weg der Bekehrungen Newmans hin zu Gott und zur Kirche ein Weg des Gewissens war – nicht der sich behauptenden Subjektivität, sondern des Gehorsams gegenüber der Wahrheit, die sich ihm Schritt um Schritt eröffnete. Versuchen wir nun, die Grundlinien der Lehre Newmans über dieses Thema in Kürze darzulegen.²³

Bedeutung des Gewissens

In der Moderne meint «Gewissen» in erster Linie die Subjektivität der Person, unabhängig von jeder Fremdbestimmung. Nun ist es gewiss wahr, dass jeder seinem eigenen Gewissen folgen muss, so wie jeder mit seinem eigenen Verstand denken und mit seinem eigenen Herzen fühlen muss. Das Gewissen ist aber für Newman keine rein autonome Größe: «Das Gewissen hat Rechte, weil es Pflichten hat. Doch in diesem Zeitalter besteht bei einem großen Teil des Volkes das eigentliche Recht und die Freiheit des Gewissens darin, vom Gewissen zu dispensieren, einen Gesetzgeber und Richter zu ignorieren und von unsichtbaren Verpflichtungen unabhängig zu sein. Man nimmt an, jeder habe einen Freibrief dafür, eine Religion zu haben oder nicht, sich dieser oder jener anzuschließen und sie dann wieder aufzugeben [...] Das Gewissen ist ein strenger Mahner; aber in diesem Jahrhundert ist es durch ein falsches Bild ersetzt worden, von dem die vorausgehenden achtzehn Jahrhunderte niemals gehört hatten und das sie auch nie mit dem

Gewissen hätten verwechseln können, wenn sie davon gehört hätten. Es ist das Recht auf Eigenwillen».²⁴

Newman bekräftigt mit Nachdruck, dass das Gewissen eine wesentlich theonome Größe ist – ein «Heiligtum», in dem Gott sich persönlich jeder einzelnen Person zuwendet, ob sie sich dessen bewusst ist oder nicht. Mit Thomas von Aquin geht er davon aus, dass der Schöpfer den vernunftbegabten Geschöpfen sein eigenes Gesetz eingepflanzt hat: «Dieses Gesetz wird ‹Gewissen› genannt, insofern es in die Seelen der einzelnen Menschen aufgenommen ist. Obgleich es beim Eintritt in das intellektuelle Medium eines jeden eine Brechung erleiden kann, wird es dadurch doch nicht so beeinträchtigt, dass es seinen Charakter als göttliches Gesetz verliert, sondern es hat als solches noch das Vorrecht, Gehorsam zu fordern».²⁵ Der Mensch muss dem Gewissen gehorchen, auch wenn es irrig ist, denn es tritt ihm entgegen als Gesetz Gottes, das in der Seele des Einzelnen aufgenommen wurde. Das Gewissen ist nicht einfach mit dem Gesetz Gottes identisch; es ist das göttliche Gesetz, das durch den Intellekt der einzelnen Person hindurchgetreten ist. Hier sehen wir die anthropologische Dimension des Gewissens, die nach Newman nicht bloß die Fähigkeiten des Intellekts²⁶, sondern auch jene des Willens, der Gefühle, der Leidenschaften und aller anderen Komponenten der menschlichen Person einschließt. Die Bildung des Gewissens umfasst deshalb den ganzen Menschen und ist von grundlegender Bedeutung, damit das Gewissen das Gesetz Gottes möglichst klar und ohne Trübung durchscheinen lässt.

Newman unterstreicht vor allem die theozentrische Dimension des Gewissens. Berühmt sind seine Worte: «Richtschnur und Maßstab der Pflicht ist weder Nutzen noch Vorteil, noch das Glück der größten Zahl, noch das Staatswohl, noch Vorteil, noch Schicklichkeit, noch Ordnung, und auch nicht das *pulchrum*. Das Gewissen ist weder weitsichtige Selbstsucht noch das Verlangen, mit sich selbst in Einklang zu stehen; sondern es ist ein Bote von Ihm, der sowohl in der Natur als auch in der Gnade hinter einem Schleier zu uns spricht und uns durch seine Stellvertreter lehrt und regiert. Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi, ein Prophet in seinen Mahnungen, ein Monarch in seiner Bestimmtheit, ein Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen. Selbst wenn das ewige Priestertum in der Kirche aufhören könnte zu existieren, würde im Gewissen das priesterliche Prinzip fortbestehen und seine Herrschaft ausüben».²⁷

Im Gewissen vernimmt der Mensch nicht bloß die Stimme des eigenen Ich. Newman vergleicht das Gewissen mit einem Boten Gottes, der hinter einem Schleier zu uns spricht. Diese Interpretation liegt deutlich auf der Linie Augustins, der oft dazu einlädt, Gott und dessen Gesetz im eigenen Herzen zu suchen, und ebenso in der Grundausrichtung von Bonaventura, der einmal schreibt: «Das Gewissen ist gleichsam der Herold Gottes und der

Bote, und was es sagt, befiehlt es nicht von sich aus, sondern als Botschaft, die von Gott stammt, wie ein Herold, wenn er den Erlass des Königs verkündet. Und daher rührt die verpflichtende Kraft des Gewissens». ²⁸

Newman wagt es sogar, das Gewissen als den ursprünglichen Statthalter Christi zu bezeichnen – mit einer klaren Anspielung auf die spezifische Sendung des Papstes. Er schreibt dem Gewissen die drei Ämter Christi zu: des Propheten (der sagt, ob eine Handlung gut oder böse ist), des Königs (der befiehlt: Tu dies, meide jenes!) und des Priesters (der «segnet» – damit ist die beglückende Erfahrung des guten Gewissens gemeint – oder «verflucht» – Ausdruck der Erfahrung des schlechten Gewissens). Das Gewissen hat eine innere Offenheit auf Christus hin. Francesco Maceri kommt zum Schluss, dass nach Newman die Bildung des Gewissens «auf den Weg der Christusangleichung führt. Sie kommt im Gestaltwerden Christi in uns zu ihrer eigentlichen Erfüllung (vgl. Gal 4, 19)[...] Nach Newman besteht der Gipfel der Verwirklichung und der Bekundung der Rechtfertigung sowie des erleuchteten Gewissens in der Aufnahme Christi im Heiligtum des eigenen Herzens». ²⁹ Newman bezeichnet das Gewissen «als pflichtschuldigen Gehorsam gegen das, was den Anspruch erhebt, eine in uns sprechende göttliche Stimme zu sein». ³⁰ Für ihn ist das Gewissen die Fähigkeit des Menschen, gerade in den entscheidenden Bereichen seiner Existenz – Religion und Moral – Wahres zu erkennen. Das Gewissen legt dem Menschen zugleich die Verpflichtung auf, nach Wahrheit zu suchen und sich ihr zu unterwerfen, wo er ihr bezeugt. ³¹

Gewissen und Gott

Mit Worten, die jenen des Zweiten Vatikanischen Konzils ähnlich sind, verwies Newman darauf, dass wir im Gewissen das Echo der Stimme Gottes vernehmen können. Aus diesem Grund ist die Gewissenserfahrung für ihn ein Weg zur Erkenntnis Gottes. In seinem *Entwurf einer Zustimmungstheorie* (1870) versucht er einen Aufweis Gottes ausgehend von der Erfahrung des Gewissens. Er unterscheidet bei der Analyse der Gewissenserfahrung zwischen dem «Sinn für das Sittliche» (*moral sense*) und dem «Sinn für die Pflicht» (*sense of duty*). ³² Mit dem Sinn für das Sittliche meint er das Urteil der Vernunft, ob eine bestimmte Handlung gut oder böse ist. Der Sinn für die Pflicht dagegen ist der herrische Befehl, die als gut erkannte Handlung zu tun oder die als böse erkannte Handlung zu unterlassen. Newman geht in seinen Überlegungen vor allem von diesem zweiten Aspekt der Gewissenserfahrung aus.

Weil das Gewissen «herrisch und nötigend wie kein anderer Befehl im ganzen Bereich unserer Erfahrung» ist, hat es «eine innige Beziehung zu unseren Gefühlen und Gemütsbewegungen». ³³ Wenn wir dem Befehl des Gewissens folgen, erfüllen uns Glück, Freude und Friede. Wenn wir

dem Gewissen nicht gehorchen, überkommen uns Scham, Schrecken und Furcht. Diese Erfahrung deutet Newman folgendermaßen: «Wenn wir [...] uns verantwortlich fühlen, beschämt sind, erschreckt sind bei einer Verfehlung gegen die Stimme des Gewissens, so schließt das ein, dass hier einer ist, dem wir verantwortlich sind; vor dem wir beschämt sind; dessen Ansprüche auf uns wir fürchten. Wenn wir nach dem Unrecht tun den gleichen tränenvollen, herzbrechenden Gram fühlen, der uns erschüttert, wenn wir eine Mutter gekränkt haben; wenn wir nach dem Recht tun die gleiche lichtvolle Heiterkeit des Geistes genießen, die gleiche beruhigende Freude und Befriedigung, die einem Lob folgt, das wir von einem Vater empfangen – so haben wir gewiss in uns das Bild einer Person, auf die unsere Liebe und Verehrung blickt; in deren Lächeln wir unser Glück finden; nach der wir uns sehnen; an die wir unsere Klagen richten; bei deren Zorn wir in Verwirrung geraten und dahinschwinden [...] So ist also das Phänomen des Gewissens als das eines Befehls dazu geeignet, dem Geist das Bild eines höchsten Herrschers einzuprägen, eines Richters, heilig, gerecht, mächtig, allsehend, vergeltend».³⁴

Newman weiß, dass die Erfahrung des Gewissens den Menschen nicht automatisch zu Gott führt. Nur wenn die Stimme des Gewissens in ihrem transzendenten Charakter erkannt wird, kann sie ein Weg zu Gott werden. Dann vermag sie dem Menschen das Bild eines persönlichen Gottes einzuprägen, wie Newman meisterhaft in seinem Roman *Kallista* (1855) beschreibt. Darin spricht die Hauptfigur Kallista im Dialog mit Polemo: «Ich fühle diesen Gott in meiner Brust. Ich fühle mich in seiner Gegenwart. Er spricht zu mir: ‹Tue dies, tue jenes nicht!› Du magst mir sagen, diese gebietende Stimme sei nichts als ein Gesetz der Natur in mir, welches mich Freude suchen und Trauer fliehen heiße. Ich kann das nicht fassen. Nein, sie ist das Echo einer Person, die zu mir spricht. Nichts soll mich überreden, diese Stimme gehe nicht ursprünglich aus von einem persönlichen Wesen außer mir. Sie trägt den Beweis ihres göttlichen Ursprungs in sich selbst. Ich fühle mich in einem Verhältnis zu ihr wie zu einer Person. Gehorche ich ihr, so fühle ich Befriedigung; Unzufriedenheit dagegen, wenn ich ihr nicht gehorche, gerade wie ich Befriedigung oder Unzufriedenheit fühle, wenn ich einem hochgeachteten Freund entweder gefalle oder ihn beleidige. Du siehst also, Polemo, ich glaube an ein Wesen, das mehr ist als ein bloßes ‹Etwas›. Ich glaube an ein Wesen, das wirklicher ist als Sonne, Mond und Sterne, wirklicher als die schöne Erde und geliebte Menschen. Du wirst sagen: ‹Wer ist er? Hat er jemals dir etwas von sich erzählt?› Wehe mir, nein! Daher gerade mein Jammer. Aber ich will, was ich habe, nicht deshalb aufgeben, weil ich nicht mehr habe. Ein Echo setzt eine Stimme voraus, die Stimme eines Sprechenden. Den Sprechenden liebe ich und fürchte ich».³⁵

Manchmal wird Newman vorgeworfen, den Aspekt der Innerlichkeit als Weg zu Gott überbetont und die klassischen «Gottesbeweise» abgewertet zu haben. Doch Newman kennt auch diese «Gottesbeweise». Er ist aber der Auffassung, dass sie zu einem bloß abstrakten Gottesbild führen – zu einem ersten Beweger, einem Ordner aller Dinge, einem Lenker der Welt –, aber das Herz des Menschen nicht zu erwärmen vermögen.³⁶ Sein Weg des Gewissens hingegen verweist auf einen Gott, der mit jedem Menschen in eine persönlichen Beziehung treten möchte, der zur Umkehr ruft, zur Erkenntnis der Wahrheit führt und zum Tun des Guten anspricht, der sein oberster Herr und Richter ist.

Newman geht sogar noch weiter und gelangt zu der Auffassung, dass der Gehorsam gegen das Gewissen das Herz des Menschen für den Glaubensgehorsam bereitet. In dem Vortrag *Voraussetzungen für den Glauben* (1856) nennt er einige Argumente, die zu dieser Schlussfolgerung führen. Wiederrum geht er davon aus, dass das Gewissen eine autoritative Stimme ist, die den Menschen unerbittliche Befehle erteilt. Diese Befehle verlangen von ihnen Gehorsam. Der freie und mündige Gehorsam ist jedoch genau jene innere Haltung, die es den Menschen leicht macht, die Verkündigung des Evangeliums anzunehmen: «Da sie mit Gehorsam beginnen, schreiten sie weiter zu einem vertrauten Erfassen des einen Gottes und zum Glauben an ihn. Seine Stimme in ihnen legt Zeugnis ab für ihn, und sie glauben seinem eigenen Selbstzeugnis [...] Das ist also der erste Schritt in diesen guten Voraussetzungen, die zum Glauben an das Evangelium führen».³⁷

Weiter legt Newman dar, dass die Stimme des Gewissens zwar befehlend ist, jedoch nicht selten leise und undeutlich spricht. Oft ist es für die Menschen schwer, die Aufrufe des Gewissens von den Leidenschaften des eigenen Herzens zu unterscheiden. «So weckt die Gabe des Gewissens ein Verlangen nach etwas, was es selbst nicht gänzlich zu bieten vermag. Es flößt ihnen die Idee von einer autoritativen Führung, von einem göttlichen Gesetz ein und das Verlangen, es in ganzer Fülle, nicht in Bruchstücken oder indirekter Eingebung zu besitzen. Es weckt in ihnen einen Durst, eine Ungeduld nach der Erkenntnis jenes unsichtbaren Herrn, Lenkers und Richters, der einstweilen nur im Verborgenen zu ihnen spricht, der leise zu ihrem Herzen redet, der ihnen etwas sagt, aber nicht annähernd so viel, wie sie wünschen und brauchen [...] Das ist die Definition, möchte ich sagen, jedes religiösen Menschen, der von Christus nichts weiß; er hält Ausschau».³⁸ Die oft unklaren Gewissensbefehle wecken also im Menschen das Verlangen nach einer sicheren Orientierung, ja sogar nach einem Erlöser, der ihn von der Sünde befreit und ihm den bleibenden Frieden zu schenken vermag.

Aus eigener Erfahrung kann Newman bezeugen, «dass der Gehorsam gegen das Gewissen zum Gehorsam gegen das Evangelium führt, dass dieses also nur die Erfüllung und Vollendung jener Religion ist, die das natürliche

Gewissen lehrt». ³⁹ Der Gehorsam gegen das Gewissen bereitet das Herz für den Glauben, der das Gewissen wiederum reinigt und erleuchtet. In der Heiligen Schrift, so schreibt Newman, wird der Mensch «alle jene undeutlichen Vermutungen und unvollkommenen Ansichten über die Wahrheit, die sein eigenes Herz ihn lehrte, reichlich bestätigt, ergänzt und beleuchtet finden». ⁴⁰ Durch die gläubige Annahme des Evangeliums wird aus dem Gewissen ein vom Glauben informiertes und am Glauben orientiertes christliches Gewissen. Die Offenbarung erleuchtet das Gewissen und macht es fähiger, leichter sichere Urteile in den konkreten Umständen des Lebens zu treffen und den Alltag gemäß dem Evangelium zu gestalten. Noch mehr: Durch die Taufe wird der ganze Mensch, also auch sein Gewissen, in Christus neu geboren. ⁴¹

Gewissen und Kirche

Die wichtigsten Aussagen Newmans zum Thema Gewissen und Kirche sind im *Brief an den Herzog von Norfolk* (1875) enthalten. In dieser Schrift weist er den Vorwurf von Gladstone zurück, Katholiken könnten nach der Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit keine treuen Staatsbürger mehr sein, weil sie ihr Gewissen an den Papst abgeben müssten. Um auf solche Ideen zu antworten, bemüht sich Newman, das Verhältnis zwischen der Autorität des Gewissens und der Autorität des Papstes zu klären. ⁴²

Die Autorität des Papstes gründet in der Offenbarung, die Gott aus Güte geschenkt hat. Gott hat seine Offenbarung der Kirche anvertraut und sorgt dafür, dass sie in der Kirche und durch die Kirche in Treue bewahrt, ausgelegt und weitergegeben wird. Wenn jemand diese Sendung der Kirche im Glauben angenommen hat, befiehlt ihm niemand anderer als sein eigenes Gewissen, auf die Kirche und auf den Papst als das sichtbare Oberhaupt der Kirche zu hören. Deshalb kann Newman sagen: «Spräche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinne des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen [...] Auf das Gewissen und seine Heiligkeit gründet sich sowohl seine Autorität in der Theorie wie auch seine tatsächliche Macht [...] Der Kampf für das Sittengesetz und für das Gewissen ist seine *raison d'être*». ⁴³ Katholiken gehorchen dem Papst nicht, weil jemand sie dazu nötigt, sondern weil sie im Glauben davon überzeugt sind, dass der Herr durch ihn – und durch die Bischöfe in Gemeinschaft mit ihm – die Kirche leitet und in der Wahrheit erhält.

Das geformte Gewissen führt den Gläubigen zum freien und mündigen Gehorsam gegen den Papst. Kirche, Papst und Bischöfe wiederum erleuchten das Gewissen, das eine klare Orientierung braucht. Newman stellt fest: «Der Sinn für Recht und Unrecht, das erste Element in der Religion, ist so zart, so sehr Zufällen unterworfen, so leicht verwirrt, verdunkelt und verkehrt, so subtil in seiner Art zu argumentieren, so beeindruckbar durch die

Erziehung, so von Stolz und Leidenschaft geleitet, so unstedet in seinem Laufe, dass bei dem Kampf ums Dasein inmitten der verschiedenen Tätigkeiten und Triumphe des menschlichen Geistes dieser Sinn zugleich der höchste und doch der wenigst deutliche aller Lehrer ist, und die Kirche, der Papst, die Hierarchie sind nach dem Plane Gottes die Abhilfe für ein dringendes Bedürfnis.⁴⁴ Das Gewissen ist «das erste Element» in der Religion, insofern es ein Strahl der Wahrheit Gottes im Innern des Menschen ist. Doch dieser Strahl der Wahrheit, der vielen Einflüssen ausgesetzt ist, wird oft verdunkelt und verkehrt und bedarf dringend einer Hilfe von außen. Newman erklärt in überzeugender Weise, dass die Kirche «mäeutische Funktion» hat: Sie legt dem Gewissen »nicht Fremdes auf, sondern bringt [...] ihre eigene innere Eröffnung für die Wahrheit zum Vollzug».⁴⁵

Das Gewissen behält also seinen Primat: Niemals ist es erlaubt, gegen das eigene Gewissen zu handeln.⁴⁶ Diese Aussage muss aber richtig verstanden werden: Wenn es auch immer geboten ist, dem eigenen Gewissen zu folgen, so kann es doch mit Schuld verbunden sein, wenn jemand aufgrund einer mangelnden Bereitschaft, das eigene Gewissen zu bilden, zu irrigen oder falschen Auffassungen gelangt ist. Die Kirche ist in dieser Hinsicht nicht nur für das Gewissen des Einzelnen eine große Hilfe. Sie leistet auch einen wertvollen Dienst für die Gesellschaft, da sie Anwältin und Zeugin der unveräußerlichen Rechte und Pflichten der Menschen ist. Diese Rechte und Pflichten, die in der Würde des Menschen wurzeln, bilden die Grundlage der modernen Demokratien, können aber als solche nicht demokratischen Mehrheitsregeln unterworfen sein. Wenn die Kirche an die Würde der menschlichen Person sowie an deren grundlegende Rechte und Pflichten erinnert, erfüllt sie eine Sendung, die für die modernen Gesellschaften von lebensnotwendiger Bedeutung ist.

Die Autorität der Kirche und des Papstes steht also im Dienst des Gewissens der Menschen und der Gesellschaft. Diese Autorität hat auch ihre Grenzen. Sie hat nichts mit Willkür oder weltlichen Herrschaftsmodellen zu tun, sie ist untrennbar mit dem unfehlbaren Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes und mit der spezifischen Sendung der Theologen verbunden. Die Autorität der Kirche reicht zudem nur so weit, wie die Offenbarung und die zum Heil notwendige Wahrheit reicht. Wenn der Papst Entscheidungen im Bereich der kirchlichen Ordnung oder der Verwaltung trifft, beanspruchen solche Aussagen nicht, unfehlbar zu sein. Dies gilt noch mehr, wenn der Papst zu aktuellen Fragen, etwa im Bereich der Politik, Stellung nimmt.

In unseren Tagen wurden Newmans Ausführungen über das Gewissen gelegentlich zitiert, um den Dissens vom Lehramt zu rechtfertigen. Newman stellt jedoch ausdrücklich fest, «dass das Gewissen nicht ein Urteil über irgendeine spekulative Wahrheit, über eine abstrakte Lehre ist, sondern sich unmittelbar auf ein Verhalten bezieht, auf etwas, was getan werden muss

oder nicht getan werden darf [...] Infolgedessen kann das Gewissen nicht in eine direkte Kollision mit der Unfehlbarkeit der Kirche oder des Papstes kommen. Diese erstreckt sich nämlich nur auf allgemeine Sätze und auf die Verurteilung bestimmter einzelner und gegebener Irrtümer». ⁴⁷ Newman hätte die Idee zurückgewiesen, dass ein Katholik in Fragen des Glaubens oder der Sitten aus Gewissensgründen von der Lehre der Kirche abweichen kann. Nur wenn er den Glauben verliert und aufgrund eines irrigen Gewissens meint, eine andere Religion sei wahr, muss er die Kirche verlassen, wie die großen Lehrmeister immer gesagt haben. ⁴⁸

Newman schreibt weiter: »Da das Gewissen ein praktisches Diktat ist, ist eine Kollision zwischen ihm und dem Papst nur möglich, wenn der Papst Gesetze oder besondere Befehle und dergleichen gibt. Doch ein Papst ist nicht unfehlbar in seinen Gesetzen, ebenso wenig in seinen Befehlen und politischen Aktionen, in seiner Verwaltung, in seiner öffentlichen Politik». ⁴⁹

Auch in diesen Bereichen wird der gläubige Mensch die Entscheidungen des Papstes bereitwillig annehmen, um die Einheit der Kirche nicht zu gefährden. In Einzelfällen kann sein Gewissen jedoch in Fragen dieser Art zu einer Auffassung kommen, die von jener des Papstes abweicht. Newman setzt aber auch hier klare Maßstäbe an: «*Prima facie* ist es seine strenge Pflicht, schon aus einem Gefühl der Loyalität, zu glauben, der Papst sei im Recht und handle entsprechend. Er muss jenen niedrigen, unedlen, selbstsüchtigen, vulgären Geist seiner Natur überwinden, der schon bei der ersten Kunde von einem Befehl sich sofort dem Vorgesetzten gegenüber, der ihn gibt, in Opposition setzt und fragt, ob jener nicht sein Recht überschreite, und Freude daran hat, in einer moralischen und praktischen Angelegenheit mit Skeptizismus zu beginnen. Er darf nicht eigensinnig dazu entschlossen sein, ein Recht zu beanspruchen, zu denken, zu sagen und zu tun, was ihm gerade beliebt, und die Frage nach Wahrheit und Irrtum, nach Recht und Unrecht, die Pflicht, wenn möglich zu gehorchen, und die Neigung, zu sprechen, wie sein Oberhaupt spricht, und in allen Fällen auf der Seite seines Oberhauptes zu stehen, nicht einfach beiseiteschieben. Würde diese notwendige Regel beachtet, dann kämen Zusammenstöße zwischen der Autorität des Papstes und der Autorität des Gewissens nur sehr selten vor. Auf der anderen Seite haben wir schließlich in der Tatsache, dass das Gewissen jedes einzelnen in außergewöhnlichen Fällen frei ist, einen Garant und eine Bürgschaft [...] dafür, dass kein Papst jemals imstande sein wird [...], für seine eigenen Zwecke ein falsches Gewissen zu schaffen». ⁵⁰ Der Papst steht nicht über der Wahrheit, er ist als Nachfolger Petri Diener der Wahrheit, die das Gewissen der Gläubigen erleuchtet.

Im *Brief an den Herzog von Norfolk* schließt Newman seine Ausführungen über das Gewissen mit dem bekannten Trinkspruch ab: «Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Re-

ligion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst».⁵¹ Dieser Spruch, der den feinen Humor Newmans zeigt, bedeutet vor allem, dass unser Gehorsam gegen den Papst kein blinder, sondern ein vom gläubigen Gewissen gestützter Gehorsam ist. Die Autorität des Papstes ist zudem nicht absolut und ersetzt nicht die Autorität des Gewissens. Zuerst kommt tatsächlich das Gewissen, insofern es die innere Wahrheitsfähigkeit des Menschen meint, und dann der Papst, der die Autorität im Dienst der Wahrheit repräsentiert. Newman hält entschieden an der gegenseitigen Zuordnung von Gewissen und Kirche fest. Man kann sich nicht auf ihn oder auf seine Aussagen berufen, um die Autorität des Gewissens gegen die Autorität der Kirche oder des Papstes zu stellen. Beide Autoritäten, die subjektive und die objektive, bleiben aneinander gebunden: der Papst an das Gewissen und das Gewissen an den Papst. Denn beide stehen im Dienst der Wahrheit, die letztlich Jesus Christus selbst ist (vgl. Joh 14,6).

Der selige John Henry Newman kann uns durch seinen persönlichen Lebensweg und seine solide Lehre helfen, die Bedeutung des Gewissens als Echo der Stimme Gottes tiefer zu verstehen neu zu erfassen und von unzureichenden Auffassungen abzugrenzen. Newman verstand es, die Würde und den Primat des Gewissens voll zur Geltung zu bringen, ohne von der objektiven Wahrheit abzuweichen. Für ihn ist das Gewissen der Anwalt der Wahrheit in unserem Herzen, eben «der ursprüngliche Statthalter Christi».

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Drew MORGAN, *John Henry Newman – Doctor of Conscience: Doctor of the Church?*, in: *Newman Studies Journal* 4 (2007) 5–23.

² Vgl. von Seiten des neueren kirchlichen Lehramtes: Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 16; JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Veritatis splendor* (vor allem der Teil über «Gewissen und Wahrheit», 54–64), 6. August 1993; von Seiten der katholischen Moraltheologie: Andreas LAUN, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen*, Mainz 1990; Livio MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Milano 1993; Joseph RATZINGER, *Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Gewissen und Wahrheit*, in: DERS., *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1993, 25–62; Aristide FUMAGALLI, *Voce di Dio nell'intimo dell'uomo. La coscienza morale secondo S. Agostino*, in: *La Scuola Cattolica* 139 (2011) 111–136.

³ RATZINGER, *Wenn du den Frieden willst* (s. Anm. 2), 42.

⁴ Vgl. ebd., 43.

⁵ PAUL VI., *Ansprache an die zur Seligsprechung von Dominik Barberi versammelten Pilger*, 27. Oktober 1963.

⁶ Vgl. dazu die bekanntesten neueren Biographien von Newman: Vincent Ferrer BLEHL, *Pilgrim Journey. John Henry Newman 1801–1845*, London – New York 2001; Jean HONORÉ, *John Henry New-*

man. *Un homme de Dieu*, Paris 2003; Günter BIEMER, *Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans*, Frankfurt/M. ³2009; Fortunato MORRONE, *Con occhi di fede. L'avventura umana e credente di John Henry Newman*, Assisi 2010; Ian KER, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford ²2010.

⁷ John Henry NEWMAN, *Selbstbiographie*, Stuttgart 1959, 220.

⁸ John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Illertissen 2013, 66f.

⁹ BENEDIKT XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang für die Römische Kurie*, 20. Dezember 2010. In der *Apologia* bezeugte Newman: «Von meinem fünfzehnten Lebensjahr an war das Dogma das Fundamentalprinzip meiner Religion. Eine andere Religion kenne ich nicht und ich kann keinem Konzept einer anderen Religion nähertreten. Religion als bloßes Gefühl ist für mich Traum und Blendwerk» (ebd., 121).

¹⁰ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 8), 68.

¹¹ Jean HONORÈ, *Itinerario spirituale di Newman*, Brescia 1981, 29.

¹² NEWMAN, *Selbstbiographie* (s. Anm. 7), 194.

¹³ Vgl. das berühmte Gedicht *Lead, Kindly Light (The Pillar of the Cloud)*, June 16, 1833): John Henry NEWMAN, *Verses on Various Occasions*, London 1903, 156.

¹⁴ Walter E. CONN, *Conscience & Conversion in Newman. A Developmental Study of Self in John Henry Newman*, Milwaukee 2010, 25.

¹⁵ NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 8), 325.

¹⁶ Ebd., 342.

¹⁷ Ebd., 346.

¹⁸ Ebd., 347.

¹⁹ Vgl. RATZINGER, *Wenn du den Frieden willst* (s. Anm. 2), 44f.

²⁰ CONN, *Conscience & Conversion* (s. Anm. 14), 95. Vgl. Newmans Bekenntnis in der *Apologia*: «Ich kam zu der Schlussfolgerung, dass es in der wahren Philosophie *kein Mittelding zwischen Atheismus und Katholizismus* gibt und dass sich ein vollkommen konsequenter Geist unter den Umständen, in denen er hier lebt, entweder zum einen oder zum anderen bekennen muss. Und daran glaube ich jetzt noch: Ich bin Katholik aufgrund meines Glaubens an einen Gott. Und wenn ich gefragt werde, warum ich an einen Gott glaube, so gebe ich zur Antwort: Weil ich an mich selbst glaube. Denn für mich ist es unmöglich, an meine eigene Existenz zu glauben (und dessen bin ich mir ganz sicher), ohne auch an die Existenz dessen zu glauben, der als ein persönliches, allwissendes und gerechtes Wesen in meinem Gewissen lebt» (ebd., 303f).

²¹ John Henry NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz 1969, 41.

²² BENEDIKT XVI., *Botschaft zum Symposium des Internationalen Zentrums der Newman-Freunde*, 18. November 2010.

²³ Vgl. Heinrich FRIES – Werner BECKER – Günter BIEMER (Hg.), *Newman-Studien, XI: Beiträge zur Gewissensproblematik in historischer, theologischer und pädagogischer Perspektive*, Heroldsberg bei Nürnberg 1980; Hermann GEISSLER, *Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman*, Frankfurt/M. ²1995; Roman SIEBENROCK, *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion*, Sigmaringendorf 1996; Bernhard TROCHOLEPCZY, *Gewissen: Befähigung und Herausforderung zur conversio continua*, in: Günter BIEMER – Lothar KULD (Hg.), *Newman-Studien, XVI*, Frankfurt/M. 1998, 51–64; Fabio ATTARD, *John Henry Newman. Advocacy of conscience 1825–1832. 1833–1843*, in: *Salesianum* LXII (2000) 331–351, 433–456; LXIII (2001) 315–340, 521–536; Francesco MACERI, *La formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, Roma – Brescia 2001; ASSOCIATION FRANCAISE DES AMIS DE JOHN HENRY NEWMAN, *Le Thème de la conscience dans la pensée de Newman: Etudes Newmaniennes*, Paris 2007; MORGAN, *John Henry Newman* (s. Anm. 1); Ian KER, *Newman, Modernity and Conscience*, in: Evandro BOTTO – Hermann GEISSLER, *Una ragionevole fede. Logos e dialogo in John Henry Newman*, Milano 2009, 31–38; CONN, *Conscience & Conversion* (s. Anm. 14).

²⁴ John Henry NEWMAN, *Polemische Schriften*, Mainz 1959, 163f.

²⁵ Ebd., 161.

²⁶ In der Tradition wurde unterschieden zwischen dem Erfassen der Prinzipien der Moralität

(*Synderesis*) und ihrer Anwendung in den konkreten Lebensumständen durch das kluge Urteil (*Conscientia*). Newman geht nicht auf diese Unterscheidung ein, setzt sie aber voraus.

²⁷ NEWMAN, *Polemische Schriften* (s. Anm. 24), 162.

²⁸ BONAVENTURA, *In II librum Sentent.*, dist. 39, a. 1, q. 3, concl.: Ed. Ad Claras Aquas, II, 907b.

²⁹ FRANCESCO MACERI, *La formazione della coscienza del credente. Una proposta educativa alla luce dei Parochial and Plain Sermons di John Henry Newman*, Roma – Brescia 2001, 264.

³⁰ NEWMAN, *Polemische Schriften* (s. Anm. 24), 167.

³¹ Vgl. BENEDIKT XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang für die Römische Kurie*, 20. Dezember 2010.

³² John Henry NEWMAN, *Entwurf einer Zustimmungslehre*, Mainz 1961, 74.

³³ Ebd., 75.

³⁴ Ebd., 77.

³⁵ John Henry NEWMAN, *Kallista. Roman aus der Zeit der Christenverfolgungen im dritten Jahrhundert*, Köln 1856, 240f.

³⁶ Vgl. NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 8), 355.

³⁷ John Henry NEWMAN, *Predigten*, X. Band, Stuttgart 1961, 84.

³⁸ Ebd., 85.

³⁹ Ebd., 205.

⁴⁰ John Henry NEWMAN, *Predigten*, I. Band, Stuttgart 1948, 244.

⁴¹ Vgl. NEWMAN, *Apologia* (s. Anm. 8), 363f.

⁴² Vgl. Jean HONORÉ, *Autorité dans l'Eglise et liberté de conscience*, in: M.K. STROLZ, M. BINDER (Hg.), *John Henry Newman. Lover of Truth*, Rome 1991, 61–78; KER, *Newman, Modernity* (s. Anm. 23), 30–38.

⁴³ NEWMAN, *Polemische Schriften* (s. Anm. 24), 165f.

⁴⁴ Ebd., 166.

⁴⁵ RATZINGER, *Wenn du den Frieden willst* (s. Anm. 2), 54.

⁴⁶ Vgl. NEWMAN, *Polemische Schriften* (s. Anm. 24), 161.

⁴⁷ Ebd., 167f.

⁴⁸ Vgl. KER, *Newman, Modernity* (s. Anm. 23), 34. Nach Ker würde Newman über die Behauptung erschrecken, ein Katholik könne aus Gewissensgründen von der eindeutigen Lehre der Kirche abweichen oder die Rolle des Gewissens im Zusammenhang mit moralischen Normen ignorieren. Bezüglich der positiven moralischen Normen scheint es offenkundig, dass es dem Gewissen des Einzelnen zukommt, diese zu konkretisieren und im Alltag gemäß den eigenen Möglichkeiten in die Praxis umzusetzen. Was die negativen moralischen Normen betrifft, könnte man die Frage stellen, ob es hier einen Spielraum für das Gewissen des Einzelnen gibt, weil diese Normen immer, ohne Ausnahme, verpflichten. Ker zeigt, dass Newman die Rolle des Gewissens auch bezüglich der negativen moralischen Normen unterstreicht: Diese müssen nämlich in ihrer genuinen Bedeutung erfasst und in den konkreten Lebensumständen in Treue verwirklicht werden.

⁴⁹ NEWMAN, *Polemische Schriften* (s. Anm. 24), 168.

⁵⁰ Ebd., 169.

⁵¹ Ebd., 171.

ABSTRACT

«*Conscience is the aboriginal Vicar of Christ*»: *An Introduction into Newman's Doctrine on Conscience*. Conscience is in the very center of modern human self-understanding. But what is conscience? This article begins with a presentation of Newman's personal journey, highlighting his first conversion and his passage to the Catholic Church, in order to rediscover the authentic meaning of conscience. In a second step, it considers Newman's thoughts on the relationship between conscience, God and the Church. Newman underlines the inter-dependence between the authority of conscience and that of the Church, both being in the service of Truth. Conscience is the advocate of Truth in our hearts.

Keywords: John Henry Newman – conscience – conversion – God – Church – truth.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

UNTERSCHIEDLICHE AKZENTE IM GEWISSENSVERSTÄNDNIS

Das Lehramt seit dem II. Vatikanischen Konzil

Das Gewissen gehört zu den bleibenden Themen der Moraltheologie, die angesichts neuer ethischer Herausforderungen immer wieder aktualisiert zur Sprache gebracht werden müssen. Beleg dafür sind u.a. zwei umfangreiche Sammelbände aus den letzten Jahren, die vielfältige Aspekte des Gewissens darstellen und diskutieren.¹ Innerhalb der katholischen Kirche ist um das Gewissen in den letzten Jahrzehnten immer wieder gerungen worden. Die Debatte wurde bereits vor und auf dem II. Vatikanischen Konzil geführt und war seitdem immer wieder Anstoß für innerkirchliche Auseinandersetzungen. Dabei sorgten universalkirchliche Stellungnahmen meist zusätzlich für Diskussionsstoff. In der Debatte um das Gewissen spiegelt sich zugleich das jeweilige Verständnis von Moraltheologie wider. Ein Aspekt dabei ist die unterschiedliche Beurteilung der gegenwärtigen Gesellschaft und Kultur. Manchmal wird sie eher optimistisch, manchmal eher pessimistisch eingeschätzt. Im Folgenden soll in einem ersten Punkt noch einmal ein Rückblick auf die entscheidenden Aussagen des II. Vatikanischen Konzils vor allem in *Gaudium et spes* geworfen werden. Darauf aufmerksam zu machen scheint deshalb notwendig, weil auf das Konzil bis in die Gegenwart hinein rekurriert wird. Dies gilt ebenso für den nächsten Teil, der sich um die Enzyklika Papst Johannes Paul II. *Veritatis splendor* (1993) dreht, aber auch den Katholischen Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz *Leben aus dem Glauben* (1995) in den Blick nimmt. Der dritte Abschnitt hat als Ausgangspunkt das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* (2016) von Papst Franziskus.

Anhand der letzten Dokumente und den längeren Zeitabschnitten zwischen dem Konzil soll zugleich verdeutlicht werden, dass es in der lehramtlichen Verkündigung zum Gewissen zum einem um eine Form der Rezep-

HERBERT SCHLÖGEL OP, geb. 1949, ehem. Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg; Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

tion des II. Vatikanischen Konzils geht, zum andern um ein Eingehen auf die jeweilige moraltheologische Diskussion.

1. Der Blick zurück auf das II. Vatikanische Konzil und Gaudium et spes

Wer auf das II. Vatikanische Konzil zurückblickt und sich die Passagen zum Gewissen in *Gaudium et spes* vergegenwärtigt, wird noch einmal die Spannung spüren, die in den Texten enthalten ist. Auf die verschiedenen Entwürfe der Entstehungsgeschichte besonders von GS 16 ist verschiedentlich hingewiesen worden.² Ein Rückblick ist geprägt von seiner Rezeptionsgeschichte und späteren Texten und kann hier nur auf wenige Punkte konzentriert erfolgen. Im Kern geht es um die Beziehung Gottes zum Menschen und die Zuordnung der Suche des Menschen nach dem Guten und dem Gehorsam gegenüber dem Gesetz, oder, wie es später gesagt wird, gegenüber der Norm. Das Gewissen gehört zu den Konstitutiva der menschlichen Person und wird in GS zwischen der Vernunft (GS 15) und der Freiheit (GS 17) behandelt. Der Abschnitt beginnt mit dem Satz: «Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft.» Die Spannung in diesem Satz ist nicht zu übersehen. Zum einen: Das Verb «entdecken» weist darauf hin, dass das Gewissen nicht nur ein Ableseorgan einer vorgegebenen Ordnung ist. «Entdecken ist ein schöpferischer Vorgang, in dem der Mensch rezeptiv und kreativ in einer ursprünglichen Einheit, eben spezifisch menschlich, tätig wird.»³ Zum andern wird von einem Gesetz gesprochen, dem man gehorchen muss. Das Gewissen erscheint hier als «etwas Vorgegebenes, als eine normative Wahrheit, in der Gott selbst zum Menschen spricht und durch die die menschliche Person als moralisches Subjekt verpflichtet wird.»⁴ Wenn man das Gewissensverständnis nur auf die zweite Hälfte des ersten Satzes bezieht, kann man diese Interpretation nachvollziehen. Sie tut sich aber schwer mit dem «entdecken» im ersten Teil und vor allem mit dem folgenden Satz von GS: «Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.» Dieser Satz «unterstreicht, dass sich im Gewissen vor allem der Dialog zwischen Gott und Mensch ereignet, der diesen erst zu sich selbst und in sein personales Dasein ruft.»⁵ Das Gesetz, das im Gewissen zum Tragen kommt, wird im Konzilstext nicht in Ge- und Verboten zum Ausdruck gebracht, sondern zeigt sich in «wunderbarer Weise» als «jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat.» Dies wird ergänzt durch den Hinweis: «Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen

Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen.» Die Treue gegenüber dem Gewissen verbindet die Menschen in ihrer Suche nach der Wahrheit und nicht eine Norm, die sich aus dem Naturgesetz ergibt. Der Bezug zum Gewissen entbindet nicht davon, sich dem Anspruch der Wahrheit zu stellen, wobei der Text nicht davon spricht, dass sich alle, die ihrem Gewissen folgen, zugleich an den objektiven Normen ausrichten «müssen», sondern auszurichten, «suchen». «Das verantwortliche sittliche Urteil, dass der Einzelne in seinem Gewissen fällt, bleibt auf Objektivität bezogen, ohne dass diese ihm schon immer als ausformulierter Maßstab vorgegeben ist.»⁶

Wie schwierig gerade diese Balance zu halten war, zeigt sich bereits in der Pastoralkonstitution selbst. Im Zusammenhang mit der Bedeutung der ehelichen Liebe und der Anzahl der Kinder wird festgehalten, dass die Eheleute sich leiten lassen müssen «von einem Gewissen, das sich auszurichten hat am göttlichen Gesetz; sie müssen hören auf das Lehramt der Kirche, das dieses göttliche Gesetz im Licht des Evangeliums authentisch auslegt.» (GS 50) Das Konzil konnte nichts Näheres dazu sagen, weil Papst Paul VI. die damit verbundene Frage der Empfängnisregelung an sich gezogen hat. Allerdings ist ebenso offensichtlich, dass die Konzilsväter, nachdem sie eine Akzentuierung des Eheverständnisses vorgenommen hatten, nicht einfach die Aussagen der Enzyklika *Casti connubii* (1930) zu dieser Thematik übernehmen wollten.

Joseph Ratzinger spricht in seinem Aufsatz «Das Menschenbild in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute» von der dort vorherrschenden personalistischen Tendenz des christlichen Ethos, die vor allem im Kapitel über die Ehe (GS 47–52) sichtbar wird: «Das Konzil [...] entthront die herrschende Kategorie der Naturgemäßheit [...] und nennt stattdessen als entscheidende Norminstanzen die Verantwortlichkeit vor dem anderen Partner, vor der Menschheit und vor Gott [...] Anstelle eines Normengeflechts, das durch die Begriffe *genus* und *natura* bestimmt ist, tritt so ein neues Bild, das unter der Grundidee der Verantwortlichkeit durch die Kategorien Person, Wort, Gemeinschaft, Gewissen gekennzeichnet ist.»⁷ Die Person wird in ihrer unverletzlichen Einmaligkeit herausgefordert. «Auf diese Weise kommt hier auch das Besondere des je eigenen Gewissens ins Spiel, das freilich keinen inhaltslosen Formalismus und keine Freistellung ins Beliebige darstellen darf, sondern im Zusammenhang einer inhaltlich bestimmten, gemeinsamen Verpflichtung in Funktion tritt.»⁸ In eine ähnliche Richtung, aber mit anderer Perspektive, akzentuiert Karl Golser, wenn er auf das Gewissen als verborgenste Mitte der menschlichen Person und auf den Dialog zwischen Gott und dem Menschen hinweist, der auf das transzendente Gute hin bezogen bleibt. Diese Bezogenheit kommt gerade

darin zum Ausdruck, das im Gewissen erkannte Gute auch zu tun. Zugleich hält Golser fest, «dass die Reflexion über den Gewissensbegriff vorangetrieben worden ist, nicht aber die entsprechende Reflexion über die objektiven Normen und eine objektive Sittenordnung.»⁹ Erwähnt sei zumindest, dass das Konzil beim «Gewissen» noch weitere Punkte thematisiert wie das irrende Gewissen oder im Dekret über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* die damit verbundene Gewissensfreiheit.¹⁰ Dass hier nicht näher darauf eingegangen wird, hat seinen Grund darin, dass die unterschiedlichen Akzente im Gewissensverständnis bis in die Gegenwart hinein zwischen dem «Entdecken als schöpferischem Vorgang» und dem «Vorgegebenen als normative Wahrheit» um die richtige Balance ringen.

2. Papst Johannes Paul II. «*Veritatis splendor*» (1993) und die Deutsche Bischofskonferenz «*Leben aus dem Glauben*» (1995)

Die moraltheologische Diskussion nach dem II. Vatikanischen Konzil war vor allem nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) im deutschsprachigen Raum durch einen intensiven Diskurs über die Normenbegründung geprägt. Sie stand in engem Zusammenhang mit der Debatte um die autonome Moral im christlichen Kontext. Dabei ist für unsere Fragestellung aufschlussreich, dass in zentralen Werken zur autonomen Moral im christlichen Kontext¹¹ in den 1970er Jahren auf den Gewissensbegriff verzichtet wurde. Andere Autoren thematisierten in ihren Arbeiten zur Fundamentalmoral in den 1980er Jahren das Gewissen ausdrücklich.¹² Danach war es in der Moraltheologie (jetzt auch manchmal Theologische Ethik genannt) wieder selbstverständlich, das Gewissen in den Grundlagenwerken zur Sprache zu bringen.

Aus universalkirchlicher Perspektive sah man besorgt auf die Berufung auf das Gewissen, besonders seitdem Bischofskonferenzen wie die deutsche und die österreichische bei der Interpretation von *Humanae vitae* ein möglich abweichendes Gewissensurteil von der dort formulierten Norm als theologisch verantwortet ansahen. Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) hat diese Auffassung übernommen.¹³ Darüber hinaus hatte sich gegenüber der Zeit des Konzils und den Jahren danach die geistesgeschichtliche und soziale Situation verändert, wobei die Sichtweise des universalkirchlichen Lehramtes zum Teil eine andere war, als sie in den Ortskirchen und innerhalb der Moraltheologie zum Ausdruck gebracht wurde. «Die nachkonziliare Zeit mit ihrem faszinierenden Optimismus und Freiheitspathos ist vorbei [...]. Nicht mehr der Autonomieanspruch des Subjekts, sondern vielmehr die Relativierung des Menschen in seiner Symbiose mit der Natur und in seiner pluralistischen

Verfaßtheit mit einem funktionalen Pragmatismus und einer oft hilflosen Sehnsucht nach personaler Integration steht heute im Vordergrund der Erfahrung.»¹⁴ Normbegründung, Gewissens- und Freiheitsverständnis waren drei Herausforderungen, die Papst Johannes Paul II. bewegten, die Enzyklika *Veritatis splendor* (1993) zu verfassen. Am 1. August 1987, dem 200. Todestag des hl. Alfons von Ligouri, hatte Johannes Paul II. ein solches Schreiben angekündigt. Seine Ansprache an die Teilnehmer des Moralthologenkongresses vom 12.11.1988 wies schon die Richtung, wie das Verhältnis von Norm und Gewissen thematisiert werden sollte. Dort hatte Johannes Paul II. die Kritik des Verbots der künstlichen Empfängnisverhütung als Ablehnung der Heiligkeit Gottes interpretiert und eine mögliche Berufung auf das Gewissen in diesem Zusammenhang als Ablehnung der katholischen Auffassung vom Gewissen bezeichnet.¹⁵ In diesem Sinne werden Teile von GS 16 in der Papstansprache zitiert. Der Focus liegt hier auf dem Teil des Satzes, der das Gehorchen gegenüber dem Gesetz betont, das dem Menschen von Gott in seinem Herzen eingeschrieben ist. Die Perspektive des «Entdeckens», des «Suchens» tritt dann in den Hintergrund. Vor allem die Art und Weise, wie die Durchsetzung der Verbotsnorm von *Humanae vitae* zu begründen sei und zu geschehen habe, bestimmte dann den Erwartungshorizont für die Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. August 1993.¹⁶ Dies hatte zur Folge, dass im Rückblick andere Aspekte, die in der Enzyklika ebenfalls ausgeführt worden sind, mit weniger Aufmerksamkeit betrachtet wurden. Ein zentraler Kritikpunkt der Enzyklika ist ein Verständnis von Freiheit, wie es in «gewissen(n) Richtungen der heutigen Moralthologie» zum Vorschein kommt. Die unterschiedlichen Ansätze in der Moralthologie haben gemeinsam, dass sie «in ihrer Verschiedenheit darin übereinstimmen, die *Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit* abzuschwächen oder sogar zu leugnen.» (VS 34) Dies hat Folgen für die Beziehung von Freiheit und Gesetz wie auch damit eng verbunden die Beziehung von Freiheit und Gewissen. Der Text wendet sich deshalb besonders gegen jene Denkströmung, die die Freiheit «zu einem *Absolutum* machte, das die *Quelle aller Werte* wäre.» (VS 32) Im Blick auf das Gesetz, das hier meist als natürliches Sittengesetz verstanden wird, heißt dies: «*Wahre sittliche Autonomie* des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehnung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes. [...] Die Freiheit des Menschen und das Gebot Gottes begegnen einander und sind aufgerufen, sich im Sinne des freien Gehorsams des Menschen gegenüber Gott und des unverdienten Wohlwollens Gottes gegenüber dem Menschen gegenseitig zu durchdringen.» (VS 41) Kritisiert wird von daher ein Verständnis des Gewissens als «schöpferische» Instanz, das die Freiheit in «götzendienlicher Weise» verherrlicht. (Vgl. VS 54) Demgegenüber wird festgehalten: «Das Gewissen drückt also die *sittliche Verpflichtung* im Lichte des Naturgesetzes aus. [...] Das Urteil des

Gewissens bestätigt «abschließend» die Übereinstimmung eines bestimmten konkreten Verhaltens mit dem Gesetz; es ist die nächstliegende Norm der Sittlichkeit einer willentlichen Handlung und realisiert die Anwendung des objektiven Gesetzes auf einen Einzelfall.» (VS 59)¹⁷

Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz, wie ihn der Papst in seiner Ansprache an die Moralthologen (1988) zum Ausdruck gebracht hat und wie er als ein Aspekt in GS 16 zu finden ist, wird hier mit Nachdruck herausgestellt. Er wird dadurch bekräftigt, dass genau an dieser Stelle nicht das Konzil, das hier deutlicher die Spannung von Gewissen und Norm zum Ausdruck bringt, zitiert wird, sondern eine frühere Äußerung des Hl. Offiziums zur Situationsethik, die aber keinen Eingang in den Konzilstext gefunden hat. Golser hat deshalb für die Interpretation von GS 16 festgestellt: «Es geht nicht an, die Aussagen von der objektiven Sittenordnung, verbunden mit der Stellungnahme Pius' XII. zur Situationsethik und dem nicht behandelten Schema «De ordine morali» zum Interpretationsschlüssel für die gesamten Aussagen des Zweiten Vatikanums zu Fragen der Moral zu machen, mit dem Resultat, dass dann [...] das Gewissen wieder hauptsächlich als Anwendungsorgan der objektiven Gesetze gesehen wird.»¹⁸ Genau diesen Weg als seine Form der Konzilsinterpretation beschreitet an dieser Stelle Johannes Paul II. Verbunden war damit Kritik an einem stark individualistischen Freiheitsverständnis, das die Enzyklika in Strömungen der gegenwärtigen Moralthologie und in ihrem Autonomieverständnis ausmachte. Zugleich wurde aber ebenfalls festgestellt, dass besonders in den Humanwissenschaften ein personales Freiheitsverständnis auf Grund der vielfältigen Bedingtheiten menschlichen Lebens negiert werde. Diese Auffassung wurde ebenfalls kritisiert, wobei Differenzierungen und Abhängigkeiten, wie sie z. B. von Josef Römelt¹⁹ zum Ausdruck gebracht wurden, nicht aufgenommen wurden.

Kurz nach Erscheinen von *Veritatis splendor* veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz den zweiten Band des Erwachsenenkatechismus *Leben aus dem Glauben*.²⁰ Wie aus dem Vorwort von Bischof Lehmann hervorgeht, wurden in den Text, der schon 1992 fertiggestellt war, die Aussagen des *Katechismus der Katholischen Kirche* und der Enzyklika *Veritatis splendor* eingearbeitet. Der deutsche Erwachsenenkatechismus sieht die Antwort auf die ethische Grundfrage, was sollen wir tun, «im Grundgesetz der Sittlichkeit, das sich uns im Gewissen als sittlicher Anspruch kundtut.» (KEK 2,20) Das Gewissen, das eine «komplexe Erscheinung» (KEK 2, 120) ist, wird zu Beginn des Katechismus mit Verweis auf GS 16 beschrieben. D.h. der sittliche Anspruch an das Gewissen, den der Mensch in seiner Freiheit beantwortet, ist der Ausgangs- und bleibende Bezugspunkt des Katechismus. Zwar wird die Freiheit in ihren Grenzen erkannt, aber insgesamt positiv gesehen. Die eher pessimistische Charakterisierung der Freiheit, wie sie in *Ve-*

veritatis splendor zum Ausdruck kam, wird nicht aufgenommen. «Der Mensch besitzt die Entscheidungsfreiheit als beanspruchte Freiheit und ist so für sein Tun und Lassen verantwortlich. Er erfährt im Gewissen den unbedingten Anspruch, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. In Grunderfahrungen leuchten ihm unverzichtbare vorgegebene Werte auf, die seine Freiheit unbedingt beanspruchen.» (KEK 2,24/25) Nach einer biblischen Entfaltung des Gewissens wird bei den Hinweisen zu seiner Würde auf GS 16 eingegangen: «Die alte und stets neue Frage, was das Gewissen ist, beantwortet das Konzil mit einer Umschreibung, in der besonders der personale und religiös-dialogische Charakter des Gewissens betont wird. [...] Nur Gott kann bei der Freiheitsentscheidung zugegen sein. Deshalb wird das Gewissen «das Heiligtum» im Menschen genannt. Es hat daher zutiefst eine religiöse Bestimmtheit.» (KEK 2, 128/129). Unter den verschiedenen Aspekten zur Gewissensentscheidung, die *Leben aus dem Glauben* behandelt, wird auch das Verhältnis von Gewissen und Lehramt angesprochen. Die Aufgabe des Lehramts wird zwar als schwierig, aber doch sinnvoll und unverzichtbar beschrieben. Auf das unterschiedliche Gewicht lehramtlicher Aussagen wird hingewiesen. «Das Gewissen des Christen wird die Hilfen der Kirche für konkrete Lebensfragen in rechter Gesinnung beachten, doch kann ihm niemand die persönliche Gewissensentscheidung abnehmen.» (KEK 2, 134) Der Text geht ebenfalls auf die Spannung von vorgegebener Norm und dem Gewissen ein. Zuerst wird im Anschluss an Thomas von Aquin die Lehre von der Epikie thematisiert: «In der Epikie erfaßt der Mensch den in der Norm zu schützenden Wert und handelt im Einzelfall gegen den Buchstaben des Gesetzes, um dessen Geist gerecht zu werden.» *Leben aus dem Glauben* sieht sich hier in der Perspektive des Apostels Paulus und beantwortet die Frage nach dem Gewicht des Gewissens als «letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit» (VS 60) mit diesem Hinweis von *Veritatis splendor*. Daraus wird die Konsequenz gezogen: «In einer Situation, in welcher der einzelne in einer Spannung zwischen Norm und Gewissen handeln muß, ist seine Gewissenserkenntnis und sein Gewissensurteil für ihn die letzte Norm seines Handelns. Da aber seine Gewissenseinsicht keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit hat, muß er bereit sein, sich immer neu zu prüfen.» (KEK 2, 135)

Es kann nicht übersehen werden, dass die Sinnspitze dieses Zitats im Text von *Veritatis splendor* eine andere ist. Dort wird die Epikie nicht angesprochen und auf den befehlenden Charakter des Gewissensurteils hingewiesen, das in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz zu handeln hat. «Wenn der Mensch gegen dieses Urteil handelt oder auch wenn er bei fehlender Sicherheit über die Richtigkeit und Güte eines bestimmten Aktes diesen dennoch ausführt, wird er vom eigenen Gewissen, das *die letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit* ist, verurteilt.» (VS 60) Die Übereinstim-

mung mit der Norm ist hier das Entscheidende, während der Erwachsenenkatechismus stärker das Gewissen in seiner religiös-dialogischen Existenz herausstellt und in diesem Sinne den dynamischen Charakter von GS 16 betont. Der Katechismus der Deutschen Bischöfe nimmt damit auch moraltheologische Perspektiven der damaligen Zeit auf.²¹

3. Die Bischofssynode 2015 und *Amoris laetitia* (2016)

In der lehramtlichen Verkündigung ist als nächstes Dokument, das sich näher mit dem Gewissensbegriff beschäftigt, das Nachsynodale Apostolische Schreiben von Papst Franziskus *Amoris laetitia*²² zu nennen, das besonders die Ergebnisse der Bischofssynode 2015 zur Familie aufnimmt. Dem Gewissensverständnis kommt in diesem Dokument eine zentrale Bedeutung zu.²³ Im Unterschied zu *Gaudium et spes*, *Veritatis splendor* und dem Erwachsenenkatechismus *Leben aus dem Glauben* gibt es keinen eigenen Abschnitt über das Gewissen, sondern entsprechende Aussagen sind an verschiedenen Stellen in *Amoris laetitia* (insgesamt 15-mal) zu finden. Das gilt für die zentrale Aussage des Konzils (GS 16), die im Zusammenhang der Familienplanung aufgenommen wird. Papst Franziskus zitiert hier die *Relatio finalis* der Bischofssynode 2015 (Nr. 63): «Die verantwortliche Entscheidung für die Elternschaft setzt die Bildung des Gewissens voraus, «die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinen Innersten zu hören ist» (GS 16).» (AL 222) Der Aspekt des Suchens, der ebenfalls in GS 16 zu finden ist, wird herausgestellt, wenn es heißt: «Je mehr die Eheleute versuchen, in ihrem Gewissen auf Gott und seine Gebote zu hören (vgl. Röm 2,15) und sich geistlich begleiten lassen, desto mehr wird ihre Entscheidung zuinnerst frei von subjektiver Willkür und von der Anpassung an die Verhaltensweisen ihres Umfelds sein.» Im Rückblick auf das II. Vatikanische Konzil wird der dort grundlegende Aspekt der Begegnung des Menschen mit Gott hervorgehoben. Sich seiner Situation vor Gott bewusst zu werden und aus der Perspektive des Glaubens sein Leben zu betrachten, ist Aufgabe des Gewissens. «Es ist Unterscheidungsvermögen bzw. Ort der Unterscheidung bei der Suche, wie der Gläubige in einer konkreten Situation den Willen Gottes erkennen und dem Evangelium entsprechen kann. Dabei ist das Gewissen auf den Dialog angewiesen: auf das Zwiegespräch mit Gott sowie auf das Gespräch mit einem anderen Menschen [...].»²⁴ Zu Recht wird hier von einem «existential – ethischen Grundverständnis des Gewissens»²⁵ gesprochen. Wenn wir noch einmal auf den Text des Konzils zurückschauen, so tritt der normative Aspekt gegenüber dem «Gesetz, das er (der Mensch) sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß» gegenüber der Unmit-

telbarkeit der Beziehung zu Gott in den Hintergrund. *Veritatis splendor* hat diese Beziehung zum Gesetz, wie wir gesehen haben, besonders herausgestellt. Dahinter verbergen sich zwei Denkströmungen, die in der Theologie seit der Auseinandersetzung zwischen Petrus Abaelardus und Bernhard von Clairvaux vorhanden sind.²⁶ «Die eine hob den Wert des praktischen Urteils hervor, das vom Gewissen quasi als Exekutivorgan getroffen wird. Die andere Denkrichtung konzentrierte sich auf das Gewissen als ethisches Zentrum des Subjekts, worin das Subjekt seine Würde findet.»²⁷ Papst Franziskus bevorzugt im nachapostolischen Schreiben die zweite Denkrichtung, die auf die sittliche Kompetenz des Menschen abhebt, und die zugleich wichtige Impulse des II. Vatikanischen Konzils aufnimmt. Mir scheint dieser Grundduktus auch im Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe vorhanden zu sein. In ihrer Stellungnahme im Anschluss an *Amoris laetitia* nehmen die Bischöfe die Mahnung des Papstes auf, die Gewissen zu bilden, nicht sie zu ersetzen (vgl. AL 37) und sehen es als ihre Aufgabe an, «den Weg der Gewissensbildung der Gläubigen zu vertiefen.»²⁸ Sie unterstützen den existenzethischen Ansatz des Papstes, wenn sie auf die Wichtigkeit der «discretio», der Unterscheidung der Geister, im beratenden Gespräch hinweisen.

4. Fazit

Beim Durchgang durch einige lehramtliche Dokumente seit dem II. Vatikanischen Konzil haben wir uns vor allem auf die Interpretation der zentralen Aussage der Pastoralconstitution (GS 16) bezogen. Wie eingangs erwähnt wurde auf dem Konzil um ein adäquates Verständnis des Gewissens gerungen. Zugleich machte der bleibende Bezug auf GS 16 deutlich, dass es zum einen immer um die Wechselbeziehung von Gewissen und Norm ging, wobei die Akzente, wie wir gesehen haben, unterschiedlich sind. Zum andern zeigt sich aber auch, dass das Gewissen, als eine «komplexe Erscheinung» (KEK 2, 120) nicht auf diese Wechselbeziehung reduziert werden darf. Das gilt bereits für den Konzilstext, kommt dann im Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischöfe zum Tragen, wenn dort vom «mündigen(n) Gewissen als Ziel der Gewissenserziehung und Gewissensbildung» (KEK 2, 135) gesprochen wird, eine Perspektive, die die deutschen Bischöfe in ihrem Text im Anschluss an *Amoris laetitia* wieder aufnehmen. «Es geht also darum, sowohl die Formung des Gewissens als auch die Bildung eines Gewissensurteils vom Prozess der Unterscheidung der Geister her zu verstehen und durch die Gewissenserfahrung dem Wirken des Heiligen Geistes im eigenen Leben und besonders auch in einer konkreten Situation auf die Spur zu kommen.»²⁹

Wie wir sehen ist bis in die Gegenwart hinein der Text der Pastoralkonstitution für lehramtliche Stellungnahmen wie moraltheologische Reflexionen bleibender Bezugspunkt. Dies schließt mit ein, dass auf Defizite im Konzilstext hingewiesen wird. So wird darauf aufmerksam gemacht, dass die psychologischen und soziologischen Faktoren, die für das Gewissensverständnis und die Gewissensbildung elementar sind, nicht thematisiert werden.³⁰

Auf der anderen Seite «gelingt es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dass Wahrheit und Gewissensfreiheit sowie Objektivität und Subjektivität nicht gegeneinander ausgespielt, sondern zumindest als gleich ursprünglich anerkannt werden.»³¹ Es zeigt sich, dass die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils ein bleibender Prozess ist, der immer wieder neue Facetten zum Tragen bringt. Es wäre sicher zu einseitig, das Gewissensverständnis nur aus der Perspektive des Konzils und vor allem der Pastoralkonstitution zu deuten. Aber als ein zentraler Referenzpunkt hat es weiterhin Bedeutung, wie gerade die vielfältigen lehramtlichen Stellungnahmen und ihre unterschiedlichen Akzentsetzungen seit dem Konzil zeigen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Franz-Josef BORMANN – Verena WETZSTEIN (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin – Boston 2014; Stephan SCHAEDE – Thorsten MOOS (Hg.), *Das Gewissen*, Tübingen 2015; zum Überblick vgl. auch den auf breiter Literaturbasis gestützten, informativen Artikel von Peter G. KIRCHSCHLÄGER, *Gewissen aus moraltheologischer Sicht*, in: ZkTh 139 (2017) 152–177.

² Vgl. u.a. Karl GOLSER, *Das Gewissen als «verborgenste Mitte im Menschen»*, in: Brixener Theologisches Jahrbuch 3 (2012) 23–50, hier 24/25 mit Verweis auf DERS., *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1975, 123–152; Günter VIRT, *Wie ernst ist das Gewissen zu nehmen? Zum Ringen um das Gewissen auf dem 2. Vatikanischen Konzil*, in: DERS., *Damit Menschsein Zukunft hat. Theologische Ethik im Einsatz für eine humane Gesellschaft*, Würzburg 2007, 14–27; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg i.Br. 2003, 152–169.

³ VIRT, *Wie ernst ist das Gewissen zu nehmen?* (s. Anm. 2), 21.

⁴ Martin RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck – Wien 1994, 34/35.

⁵ SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?* (s. Anm. 2), 163–164.

⁶ Ebd., 165.

⁷ Joseph RATZINGER, *Das Menschenbild in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd 7/2, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i.Br. 2012, 864–878, hier 874.

⁸ Ebd., 874/875.

⁹ GOLSER, *Das Gewissen als verborgenste Mitte* (s. Anm. 2), 30.

¹⁰ Vgl. Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i.Br. 2005, 125–218, bes. 173–176.

- ¹¹ Vgl. jeweils mit Datum der Erstveröffentlichung: Alfons AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; Franz BÖCKLE, *Fundamental-moral*, München 1977; Bruno SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973.
- ¹² Vgl. Franz FURGER, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt 1988; Klaus DEMMER, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamental-moral*, Freiburg (SThE 15) 1985.
- ¹³ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975)*, Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg (Neuausgabe) 2012, 456/457. Vgl. zur Diskussion: Herbert SCHLÖGEL, «*Humane Vitae*» – nach den Bischofssynoden zur Familie und «*Amoris Laetitia*» – Abschluss eines langjährigen Ringens?, in: ThG 59 (2016) 299–312; Stephan ERNST, *Der lange Schatten von «Humanae vitae»*. Das lehramtliche Verbot künstlicher Verhütung wieder in der Debatte, in: Herderkorrespondenz Spezial 1/2017, 17–21.
- ¹⁴ Josef RÖMELT, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996, 11; vgl. DERS., *Anthropozentrische Aporie und christliches Gewissen*, Freiburg (SThE 60) 1994.
- ¹⁵ Vgl. *Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit?* Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988, in: HerKorr 43 (1989) 125–127.
- ¹⁶ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Veritatis splendor»* vom 6.8. 1993, Bonn (VAS 111), ⁵1995; vgl. dazu: SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?* (s. Anm. 2), 175–180; Helmut WEBER, *Zur Enzyklika «Veritatis Splendor». Erinnerung an Fundamente oder Stolperstein*, in: TThZ 103 (1994) 161–187; Dietmar MIETH, *Moraltheologie im Absenks? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, Freiburg (QD 153) 1994.
- ¹⁷ VS 59 in Verbindung mit Anm. 105. Dort Hinweis auf die Instruktion des Hl. Offiziums über die «*Situationsethik*» *Contra doctrinam* (2. Februar 1956): AAS 48 (1956) 144.
- ¹⁸ GOLSER, *Das Gewissen als verborgenste Mitte* (s. Anm. 2), 29.
- ¹⁹ Siehe Anm. 14.
- ²⁰ DIE DEUTSCHE BISCHOFSSYNODE (Hg.), *Katholischer Erwachsenenkatechismus Band 2: Leben aus dem Glauben*, Freiburg u.a. 1995 (abg. KEK 2); vgl. dazu Herbert SCHLÖGEL, *Nicht nur für die Bibliotheken... Beobachtungen zum Katechismus «Leben aus dem Glauben»*, in: IKaZ 26 (1997) 257–265.
- ²¹ Vgl. Art. «*Gewissen*», in: LThK³ 3 (1995) 620–627, bes. Konrad HILPERT, II. Theologisch-ethisch, 621–626 (Lit).
- ²² FRANZISKUS, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris laetitia* vom 19.3. 2016, Bonn (VAS 204) 2016.
- ²³ Vgl. Antonio AUTIERO, *Amoris laetitia und das sittliche Gewissen*, in: Stephan GOERTZ – Caroline WITTING (Hg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg 2016, 95–113; Eva-Maria FABER – Martin M. LINTNER, *Theologische Entwicklungen in Amoris laetitia hinsichtlich der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen*, in: ebd., 279–320, bes. 301–313; Franz-Josef BORMANN, *Unterscheidung und Integration. Moraltheologische Überlegungen zum postsynodalen Schreiben Amoris laetitia*, in: ThQ 196 (2016) 319–334, bes. 331–334; James KEENAN, *Receiving Amoris laetitia*, in: ThSt 78 (2017) 193–212.
- ²⁴ FABER – LINTNER, *Theologische Entwicklungen* (s. Anm. 23), 306; sie machen auch zu Recht darauf aufmerksam, dass *Veritatis splendor* in AL nicht zitiert wird (302. Anm. 14).
- ²⁵ Ebd.
- ²⁶ Vgl. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung* (s. Anm. 2), 39–42.
- ²⁷ AUTIERO, *Amoris laetitia* 100.
- ²⁸ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, «*Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche.*» Einladung zu einer erneuerten Ehe und Familienpastoral im Licht von *Amoris laetitia* vom 23.01.2017, Bonn (Die deutschen Bischöfe 104) 2017. 14.
- ²⁹ FABER – LINTNER, *Theologische Entwicklungen* (s. Anm. 23), 307.
- ³⁰ So bereits Joseph RATZINGER im *Kommentar und zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoral- konstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes»*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7/2, 795–862, hier 821/822.
- ³¹ KIRCHSCHLÄGER, *Gewissen* (s. Anm. 1), 169.

ABSTRACT

Varying Accents in the Understanding of Conscience: The Magisterium since the Second Vatican Council. Conscience is a complex phenomenon. There had been intense efforts at the Council concerning conscience, where man «is alone with God» (‘*Gaudium et spes*’, 16). A remaining challenge has been to find the right balance between the «detection» of law – a creative process – and the «obedience» to a law in his heart written by God. The encyclical ‘*Veritatis splendor*’ (1993) emphasized – in the light of truth – «obedience to the divine law». The Adult Catechism of the German bishops ‘*Leben aus dem Glauben*’ (1995) again tried to hold the balance between these two aspects mentioned above. Likewise the Post-Synodal Apostolic Exhortation ‘*Amoris laetitia*’ (2016) includes the Council’s statements along these lines.

Keywords: conscience – Gaudium et spes – Veritatis splendor – German bishops – Amoris laetitia

KARL KARDINAL LEHMANN · MAINZ

FREIHEIT UND GEBUNDENHEIT DES GEWISSENS IM DEMOKRATISCHEN GEMEINWESEN*

1. Die Frage nach gemeinsamen Wertüberlegungen und nach «Grundwerten»

Es ist öfter so im Leben: Je besser eine Sache im Alltag gelingt, umso weniger fragen wir nach ihr. Sie verbirgt sich gleichsam in dem, was sie leistet. Freilich, die Wissenschaften müssen gerade solchen selbstverständlichen Erscheinungen nachgehen und sie hinterfragen. Es ist Aufgabe der Wissenschaft, nach diesen Gründen zu suchen und Rechenschaft zu verlangen, warum etwas so ist und nicht anders. Auf ihre Weise ist dies Aufgabe aller Wissenschaften, im Bereich des menschlichen Zusammenlebens besonders der Philosophie und der Sozialwissenschaften sowie der Theologie und der Religionswissenschaft.

Zu diesen Strukturen unseres menschlichen Zusammenlebens gehört z.B. die Sinnfrage. Oft stoßen wir auf sie erst so recht, wenn wir einen Orientierungsverlust bemerken und Sinndefizite erfahren. Dies gilt nicht nur für den einzelnen Menschen, besonders wenn er in Lebenskrisen kommt, sondern dieses Phänomen zeigt sich auch im Leben der Gesellschaft. Hier ist es vor allem die Frage, was eine Gesellschaft zusammenhält. Dabei lässt sich dieses Problem nur beantworten, wenn man nicht nur zufällige und beliebige Faktoren des Zusammenlebens aufzählt, sondern wenn man besonders auf die tragenden Bindungen der Menschen untereinander schaut. Der Soziologe Rolf Dahrendorf hat dies einmal «Ligaturen» genannt, also Bindungskräfte. Diese Frage wird umso schwieriger, je mehr Sinnangebote und Weltanschauungen uns herausfordern, die nicht selten miteinander in Konkurrenz stehen.

In den letzten Jahrzehnten hat man in diesem Zusammenhang auch von «Grundwerten» gesprochen.¹ Dies sind jene Normen, die vor allem das ethische Fundament aller Individuen und sozialen Gebilde des menschlichen Verhaltens und des gelungenen Zusammenlebens darstellen. Während

KARL KARDINAL LEHMANN, geb. 1936, ist emeritierter Bischof von Mainz und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

das Wort «Grundwert» lange Zeit nur in einzelnen, vor allem juristischen und politischen bzw. politologischen Veröffentlichungen gebraucht wurde, erhielt es ab Mitte der 70er Jahre eine auch stärker öffentliche Bedeutung und kam rasch in den allgemeinen gehobenen gesellschaftspolitischen Sprachschatz, während die Fachwissenschaften eher zurückhaltend oder gar ablehnend blieben. Die Zuspitzung des Begriffs in den «Grundwerte-Debatten» erfolgte jenseits tagespolitischer Implikationen in doppelter Richtung: Grundwerte verkörpern jenes Ethos, in dem die pluralistische Gesellschaft ihre Einheit findet; dies ist untrennbar von der Frage, wie dieses Ethos unter den Bedingungen von Glaubens- und Religionsfreiheit sowie einer säkularisierten Gesellschaft bei weltanschaulicher Neutralität des Staates in einem Konsensbildungsprozess entsteht und sich stabilisieren kann. Dabei ist es nicht zufällig, dass der Ruf nach einer «Grundwerte-Debatte» – wie schon im Jahr 1976 – oft vor und nach einer Wahl zum Bundestag auftaucht.² Zugleich muss man leider feststellen, dass diese Debatte sehr oft auf den Umkreis der Wahlvorbereitungen und gar des Wahlkampfes beschränkt blieb und nur in solchen Zusammenhängen kurzfristig wiederbelebt wurde. Das Problem selbst kommt natürlich auch in anderen Zusammenhängen vor.

Was sind jedoch Werte? Jeder Mensch strebt nach Werten, Gütern, recht verschiedener Art. Der eine Wert ist wichtiger als der andere. Oberste Werte sind für die meisten Menschen, wie Umfragen zeigen, Glücklichein, Gesundheit, die Familie, ein gutes Einkommen und entsprechender Lebensstandard. Elementare Fragen stecken hinter den Werten als Aspekten zur Ordnung des Lebens: «Was ist richtig, was darf man, was darf man nicht tun? Wofür soll man sich Mühe geben? Wozu soll man Kinder erziehen? Was ist der Sinn des Lebens? Und gibt es etwas, wofür es sich lohnt, sein Leben einzusetzen?»³ Viele Orientierungen sind uns als Antwort auf solche Fragen vertraut: Erfüllung in der Arbeit, Zufriedenheit durch Dienst für andere, Freude an vollbrachten Leistungen, Hilfe für andere, Streben nach Selbständigkeit. Werte dieser Art beziehen sich auf das gesellschaftlich-politische, das kulturelle und das sittlich-religiöse Leben des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft. Sind dies auch Werte, die das Ganze einer Gesellschaft zusammenhalten?

Die Antwort geht dahin, dass Gesellschaften durch *gemeinsame* Wertüberzeugungen und Normen zusammengehalten werden. Damit ist eine verpflichtende Rechts- und Sozialordnung gemeint, die sich auf Normen wie Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit bezieht, die bei aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheit jedoch letztlich der gesellschaftlichen Verfügbarkeit entzogen sind. Die Moderne gibt die Antwort auf die Frage, was eine Gesellschaft zusammenhält, jedoch nicht primär mit dem Hinweis auf die Verwurzelung dieser Werte in so etwas wie Transzendenz, sondern in der Interessenlage des Einzelnen und der menschlichen

Gesellschaft. Besonders die Sozialwissenschaften fragen nach der Integration dieser vielfältigen Interessen in einer Gesellschaft. Sie verweisen uns besonders auf die wechselseitige Abhängigkeit der verschiedenen Funktionssysteme, wie Wirtschaft, Politik, Religion und Familie. Der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entspricht die funktionale Abhängigkeit. Dies ist ein wichtiger Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt. Eine solche Integrationsleistung schafft auch das positive Recht, wie es uns in Abmachungen und Verträgen auf vielen Ebenen begegnet. Unsere sozialen Verhältnisse erhalten dadurch Festigkeit und Beweglichkeit zugleich. Denn dieses Recht wird nicht als ewige Ordnung, sondern als ein mit den Umständen grundsätzlich wandelbares Beziehungsgefüge verstanden. Ein weiteres wichtiges Element besteht in der Verknüpfung vieler Informationen und Meinungen in einer immer umfassender werdenden Kommunikation. Die Kommunikationsnetze wachsen immer stärker zusammen. Auch dies stärkt den gesellschaftlichen Zusammenhalt, obgleich dies weitgehend in «funktionalen» Kontexten erfolgt, die sich wieder voneinander abkapseln.

Dabei setzt jedes menschliche Zusammenleben, das nicht auf Zwang begründet ist, eine Anerkennung⁴ des Anderen voraus. Dies zeigt sich ganz besonders in der Forderung nach Dialogbereitschaft und Diskurs. Trotz anderer Überzeugungen und trotz anderer Interessen gibt es eine wechselseitige Anerkennung und darum auch eine grundlegende Solidarität der Menschen untereinander. Fragt man weiter nach einer tragfähigen Basis für diese Anerkennung und wechselseitige Achtung, so stößt man irgendwann auf die Menschenwürde.⁵

2. Gewissen und Gewissensfreiheit in Geschichte und Gegenwart

Eine wichtige Voraussetzung für diese Menschenwürde liegt auch in der Anerkennung der Gewissensfreiheit des Menschen.⁶ Dabei ist das Wort «Gewissen» ein Kernwort zunächst der antik-christlichen, ja europäischen-neuzeitlichen Auffassung vom Menschen. Das Wort Gewissen (in vielen europäischen Sprachen zurückgehend auf «conscientia») wurde um 1.000 n.Chr. durch Notker von St. Gallen in unsere Sprache eingeführt, und zwar im Anschluss an das griechische Wort «syneidesis». Im Spätmittelalter gewann es über die Rechtssprache eine Vielfalt von ethischen Bedeutungen, die im Lauf der frühen Neuzeit durch viele einzelne Prozesse verstärkt und zugespitzt wurden. So kam das Wort stärker in die Umgangssprache, setzte sich aber auch als theologischer und philosophischer Begriff durch. Dabei gibt es auch eine umgangssprachliche Bedeutung: Gewissen gilt als eine «Stimme», die aus dem Innersten einer Person spricht und deren Handlungen beurteilt. Rasch entstehen auch Worte wie Gewissensregung, Gewissensforschung,

Gewissensbiss, Gewissensruhe usw. «Mit der Gewissensfreiheit, d.h. mit dem Anspruch, notfalls auch gegen jede äußere Autorität dem eigenen Gewissen folgen zu dürfen, ist dieses im Emanzipationsprozess der Aufklärung zu einem normativen Leitbegriff geworden, der in den modernen Verfassungen rechtlich verankert wurde».⁷ Der Ausbau der Gewissensfreiheit in diesem Sinne gehört zu den Grundlagen des modernen Gemeinwesens und äußert sich zunächst besonders in der Gewissensfreiheit.⁸ Auf diesen Prozess in der Moderne kann hier nur allgemeiner hingewiesen werden.⁹

Nicht selten übersieht man, dass einige Elemente des modernen Gewissensverständnisses bereits in der Antike und im Mittelalter ausgebaut worden sind. So ist zum Beispiel der Gedanke entscheidend, dass der Mensch in sich selbst einen «Mitwisser» seiner Taten hat (vgl. die ursprüngliche Bedeutung von «syneidesis» und «con-scientia»). «Diese ins eigene Innere verlegte Kontrollinstanz gilt seit Cicero und Seneca (Platon und Aristoteles verwenden den Gewissensbegriff nicht) als sicherster Zeuge, aber auch als höchster Richter, der mit der Autorität eines von der Gottheit eingepflanzten Gesetzes und damit als Gottesstimme spricht».¹⁰ Dabei entsteht natürlich immer stärker eine Streitfrage, ob nämlich das Gewissen eine «autoritäre Inneninstanz» ist, der wir einfach zu gehorchen haben, was das Gewissen heteronom werden lässt, oder ob das Gewissen sich nach frei gewählten Grundsätzen richtet und damit autonom vorgeht».¹¹ Hier lässt sich ein gewisses Schwanken feststellen, wenigstens bis ins Hochmittelalter, dass einerseits dem Gewissen eine autonome Entscheidung oder eine stärker autoritäre Konzeption zugesprochen wird, wonach das Gewissen der strengen Überprüfung der eigenen Taten mit dem vorgegebenen Sittengesetz dient.

Im Hochmittelalter betonen besonders die großen Theologen Bonaventura und Thomas von Aquin, dass das Gewissen eine Letztinstanz des Einzelnen ist, und dies auch wenn es sich nicht in Übereinstimmung mit einer offiziellen Norm befindet. Man benutzt dafür das gewiss nicht unmissverständliche, im Grunde unglückliche Wort «irrendes Gewissen».¹² Bei allen Einwänden ist jedoch festzuhalten, dass das Gewissensverständnis immer stärker die Verankerung in der menschlichen Person hervorhebt. Bereits Thomas von Aquin sprach ja vom «Gesetz in uns». Vor allem Kant sieht später darin nicht mehr nur die Applikation unserer Handlungen auf das «Gesetz in uns», sondern erklärt die Autonomie des sittlichen Bewusstseins zur Grundlage, auf der jede echte Moralität steht. Hegel unterstreicht noch deutlicher, der Autonomieanspruch des Gewissens drücke «die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist».¹³ Damit wird der entwicklungsgeschichtliche Aspekt dieses Gewissensbegriffs unterstrichen. Es ist ein «moderner» Gewissensbegriff, der nun auch nach seinen inneren Wandlungen nicht zuletzt sozialgeschichtlich und humanwissenschaftlich

untersucht wird, vor allem auch im Blick auf die Anwendung.¹⁴ Es ist leicht zu erkennen, dass mit dieser Analyse der Gewissensbegriff trotz mancher objektiver Elemente immer stärker in der «Subjektivität» verankert wird und damit auch so gut wie jede Eindeutigkeit verliert.¹⁵ Dies muss angesichts der grundlegenden Funktion des Gewissensverständnisses zu erneuten Diskussionen führen. Diese wird dann auch auf fast allen Ebenen durchgeführt. Dabei gibt es auch wieder Gegenpositionen. So glauben F. Nietzsche und S. Freud zeigen zu können, dass die oft hochgespielte Autonomie des Gewissens eine Illusion des Bewusstseins ist, letztlich eine verinnerlichte Norm der Gesellschaft und vor allem von Autoritätspersonen. Die Kontrollfunktion des Gewissens ist am Ende jene einer gesellschaftlichen oder individuellen Autorität, im Grunde eine Überwachungsfunktion im Sinne sozialer Konformität.

3. *Zum Verhältnis von Heteronomie und Autonomie des Gewissens*

In der Zwischenzeit ist diese Diskussion weit fortgeschritten. Dies gilt vor allem für den oft rasch erhobenen Befund einer Heteronomie des Gewissens. Überhaupt geht es um das Verhältnis von Heteronomie und Autonomie. So hat z.B. J. Piaget nachgewiesen, dass nach einer stärkeren Bestimmung durch Erwachsene in der Frühzeit bei Kindern «eine Moral wechselseitiger Solidarität» stärker wird, die zu einer viel größeren Nähe einer sittlichen Autonomie führt. Das Verhältnis dieser beiden Grundformen, das man sich keineswegs starr vorstellen darf, ist in der Entwicklung begriffen und in der Zuordnung bzw. Relation sehr wandelbar.¹⁶ Immer stärker kommt der Aspekt der Vermittlung zwischen beiden Tendenzen in den Vordergrund. Das individuelle und das soziale Selbst bauen in ihrem Verhältnis zueinander die konkrete Persönlichkeit auf, die sich von ihrem nivellierenden Umfeld abhebt. Hier wird man an M. Heideggers Analysen in «Sein und Zeit» (1927) erinnert, wo die «Stimme» des Gewissens die Aufgabe hat, den Menschen aus der «Uneigentlichkeit», und «Verlorenheit» in das «Man» herauszuholen und zu seiner «Eigentlichkeit» zu führen, das «Selbstseinkönnen».¹⁷

Unter dieser Hinsicht versteht man die Vieldeutigkeit des Gewissensphänomens und auch die Klagen über sie. Darum gibt es auch viele Versuche, zu einer allgemeinen Gewissensbestimmung zu kommen, die zugleich die historische, soziokulturelle und psychologische Vielfalt zu berücksichtigen versucht. «Drei miteinander zusammenhängende Vorgehensweisen lassen sich dabei unterscheiden: erstens der Versuch, phänomenologisch zu einem invariablen Wesenskern des Gewissens vorzustoßen oder sprachanalytisch die Grundbedeutung von «Gewissen» zu eruieren; zweitens die historisch-hermeneutische Erfassung der Gewissensformen in ihrem Gestaltwandel

von der Antike bis zur Moderne; drittens die an der Begriffsgeschichte orientierte und zugleich individualgeschichtlich fundierte Annahme von Stufenformen des Gewissens». ¹⁸ Gewiss darf man den sozialen und auch evolutiven Charakter des Gewissens nicht gering schätzen oder gar unterschlagen. Ebenso wenig aber darf man das allgemeine, universale Moment nicht abdrängen, wozu die Verlässlichkeit und im Kern doch auch unabhängige Bedeutung und Wirkung des Gewissensspruchs gehören, wie besonders die Gewissensanalysen von Thomas von Aquin, I. Kant und N. Hartmann – bei aller Verschiedenheit der Konzeptionen – zeigen können. In diesem Sinne gehören Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit in die Rede vom Gewissen. ¹⁹ So kann das Gewissen zuerst als ein unsichtbarer Begleiter bei einer bösen Tat anklagen und, auch wenn die Stimme zuerst sehr fremd ist, in den Menschen hineingehen. «Im frühen Erwachsenenalter kann der anerzogene und damit heteronome Charakter dieses Gewissens erkannt werden. Das führt schließlich dazu, dass in Abhebung von ihm eine die eigenen, frei gewählten Grundsätze widerspiegelnde Urteilsinstanz entwickelt wird, womit sich ein autonomes und zugleich voll verinnerlichtes Gewissen bildet, in dem die Moralität und die Identität einer Person als eins erfahren werden». ²⁰

Damit möchte ich diese Zwischenüberlegung über das Verständnis des Gewissens, auch wenn es fragmentarisch bleibt, abschließen. Denn jetzt ist ein ausreichendes Fundament erschlossen, um zu fragen, woher eine Gesellschaft insgesamt bei aller Gewissensfreiheit der einzelnen Personen, gerade wenn diese respektiert wird, eine Gemeinsamkeit wenigstens der fundamentalen Normen und Maßstäbe des Zusammenlebens bezieht und gewinnt. Je deutlicher das Gewissensphänomen in seiner sozialen, soziokulturellen, evolutiven und dadurch auch individuellen Gestalt erkannt wird, umso mehr drängt sich die Frage nach einer Gemeinsamkeit solcher Kriterien auf. Damit wird anthropologisch, psychologisch und pädagogisch das Gewicht der Gewissensbildung in ihrer Unentbehrlichkeit erkennbar, aber auch durch die schon früher versuchten Erörterungen dessen, was im konkreten Zusammenleben «Grundwerte» bedeuten können.

4. Sorge um den vor allem ethischen Konsens im Wertpluralismus

Bei aller Anerkennung des faktisch vorhandenen Wertpluralismus ²¹ in den modernen Gesellschaften, der auch und gerade in den Verfassungen Rücksicht erfordert, ist die Frage nach gemeinsamen Maßstäben des menschlichen Zusammenlebens jedoch unverzichtbar. Aber es ist schwerer geworden, die Berechtigung dieser Fragestellung zu verteidigen. Es gibt jedoch auch zusätzliche Argumente dafür, dass die großen sozialen und globalen ökologischen Herausforderungen nur in menschheitlich-universalen ethischen Kategorien

bewältigt werden können und nicht innerhalb von partikularen Sinnprovinzen. Dies erfordert auch die globale Dimension unserer Weltsituation.²²

In der jüngeren Geschichte der Bundesrepublik Deutschlands haben wir bis zu einem gewissen Grad diesen Streit schon einmal oder gar mehrfach ausgetragen. In den Jahren 1976/77²³ wurde die sogenannte Grundwerte-Debatte geführt. Es ging dabei um jene Normen, die das sittliche Fundament aller individuellen und sozialen Maßstäbe des menschlichen Verhaltens und des gelungenen Zusammenlebens darstellen. Es hat wenig Sinn, von hoher philosophischer oder juristischer, theologischer und religiöser Warte aus zu erklären, der Begriff «Grundwerte» sei zu unbestimmt und wolkig. Fachwissenschaftlich gesehen mag dies sogar zutreffen, aber der Begriff ist ja auch zunächst mehr als eine Art von Problemanzeige dafür gedacht, wo denn jene Fundamentalüberzeugungen zu finden sind, die auf Dauer die Normen des menschlichen Zusammenlebens bilden. Wenn die Homogenität einer Gesellschaft sich auflöst, der innere Pluralismus sich immer mehr steigert und Grundwerte so etwas wie als reine «Privatsache» erscheinen, wird es evident, dass der Konsens über die Grundnormen des menschlichen Lebens abbröckelt. Es erhebt sich das Problem, wie der Staat und die Gesellschaft z.B. eine Sittlichkeit aufbauen, bewahren und fördern können, wenn sie sich von den Fragen des konkret gelebten Ethos und damit wohl auch der Religion immer mehr zurückziehen. Die Folgen für das Rechtsbewusstsein liegen auf der Hand.

Man darf diese Frage nicht zu gering einstufen. Der «Preis» der Freiheit und des Pluralismus ist hoch. Er verlangt auch die Hinnahme einer wesenhaften Schwäche, einer konstitutiven Verletzlichkeit und Instabilität der modernen Gesellschaften. Die darin lebenden Menschen werden zunächst aus ihren geschichtlichen und kulturellen Beziehungen herausgelöst. Die für das eigene Dasein des Menschen entscheidenden Ordnungen mit ihren Wirkungen in der konkreten Lebenswelt, also Herkunft und Familie, Kultur und Religion, gehen nicht in die Gesellschaft ein. «Gesellschaft» ist so auf weite Strecken etwas Abstraktes, fast wie Asphalt und Boulevard. Gerade der künstliche Boden dieser Gesellschaft, der ja nicht die «feste Erde» gewachsener Lebensüberzeugungen darstellt, ist nach Hegel in besonderem Maße instabil, so «wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat, als auf fester Erde, wo er spurlos vergeht».²⁴ Diese Worte Hegels kennzeichnen die wesenhafte Labilität moderner Gesellschaften.

Auch wenn die öffentliche Meinung in der Annahme verbindlicher Maßstäbe des Zusammenlebens der Menschen schwankt und unsicher ist, muss der Staat für die Anerkennung der «Grundwerte», wie sie vor allem in der Verfassung direkt oder indirekt dokumentiert sind, eintreten. Der Staat ist nicht nur ein Notar der faktischen öffentlichen Meinung, so sehr der Meinungsbildungsprozess auch ins Gewicht fallen mag. Er muss sich für die

Anerkennung besonders gefährdeter Grundwerte, zum Beispiel Leben als höchstes Rechtsgut, einsetzen und darf die sittlichen Grundüberzeugungen nicht schlechterdings dem Einzelnen überlassen, so wenig er über das konkrete Ethos der Bürger befinden kann. Der Staat muss einen Willen zur Förderung und zum Schutz, zur Pflege und zur Stützung der Grundwerte bezeugen. Bestimmte Grundwert-Entscheidungen sind dem Wechsel der Tageswertungen entzogen. In einer Zeit der Krise der Maßstäbe werden die Sorge für die ethische Kultur der Politik und die Pflege der Grundwerte umso notwendiger. Nicht zuletzt darum ist auch die Rolle des Bundesverfassungsgerichtes in unserem Land wichtig, aber es ist nicht der einzige Hüter der Werte.²⁵

Die Pflege des ethischen Konsenses in der Gesellschaft ist nicht die ausschließliche, ja auch nicht die vorrangige Aufgabe des Staates, jedenfalls nicht allein. Er teilt sie mit allen Kräften der freien Gesellschaft, wie zum Beispiel Medien, Verbänden, Parteien, Wirtschaft, Gewerkschaften, Kirchen, Religion, Sport, Wissenschaften und Künste. Die Kirchen haben dabei keine Monopol-Verpflichtung für die Sorge um die Grundwerte. Sie dürfen sich auch nicht in die Rolle des einzigen Garanten von Moralität in der säkularisierten Gesellschaft drängen lassen. Der Auftrag und die Möglichkeit der Kirchen, geistige und moralische Orientierung zu leisten, darf freilich von den anderen gesellschaftlichen Gruppen und auch vom Staat nicht dazu benutzt werden, sich selbst der Förderung der «Grundwerte» zu entziehen und die Kirchen bloß zu ethischen Stabilisatoren der Gesellschaft oder gar zu Handlangern des Staates für diese Aufgaben zu degradieren. Sie haben ihren eigenen Auftrag. Die Kirchen dürfen freilich auch nicht gettohaft in ihr eigenes Inneres flüchten, gleichsam in die Nestwärme der Gemeinde. Sie dürfen die säkulare Welt nicht einfach fremden Mächten überlassen. Sie müssen vielmehr eine größere «innere» Nähe gerade auch zur sensiblen und verletzlichen Eigenstruktur des modernen Staates und der Gesellschaft überhaupt gewinnen. Sie müssen die bleibende Sorge um das «Leben» und «Funktionieren» der Grundwerte mittragen. Wer im Herzen wirklich Ja sagt zur Demokratie und zu ihrer freiheitlich-rechtstaatlichen Struktur, darf gerade hier keine vornehme oder stille «Distanzierung» walten lassen, sondern muss aufmerksam die Konsensbildungen und die Auseinandersetzungen in Staat und Gesellschaft beobachten und verfolgen, mitzugestalten und zu bestimmen suchen.

Daraus ergibt sich keineswegs eine zu große Nähe der Kirchen zu Staat und Gesellschaft. Denn die Kirchen sind gerade auch so kritische Begleiter und Wächter, damit die sittlichen Maßstäbe und die Grundwerte des menschlichen Zusammenlebens nicht unter die Räder kommen. In diesem Sinne wird die Kirche immer wieder die Programme der Parteien und ihr konkretes Verhalten, aber auch die Regierungserklärungen und die Gesetzgebungsvorhaben unter die Lupe nehmen. Maßstäbe dafür sind in beson-

derer Weise und auch an erster Stelle die Menschenrechte.²⁶ Ihre Anwendung wird vor allem auch durch die kirchliche Soziallehre bzw. Sozialethik vermittelt, die auf ihre Weise das wichtigste Vehikel sind, um grundlegende Aussagen über den Menschen und die Strukturen des menschlichen Zusammenlebens von den Kirchen her in das öffentliche Gespräch zu bringen. In der gegenwärtigen Situation ist diese Funktion der Soziallehre – wie sie z.B. Papst Johannes Paul II. auch in der Enzyklika «Centesimus annus» vom 01.05.1991 betont – gar nicht zu überschätzen. Dies gilt nicht zuletzt auch für die Begegnung und das Gespräch mit den Gesellschaften Mittel- und Ost-Europas, die vom Kommunismus befreit sind und von denen viele noch nach neuen Wegen ihres staatlichen und gesellschaftlichen Lebens suchen.

Im Übrigen darf man auch jetzt nochmals feststellen, dass das hier behandelte Thema der fundamentalen Normen, also der Grundwerte in den heutigen Gesellschaften nur zureichend behandelt werden kann, wenn man es «dialogisch» angeht. Damit ist zunächst einmal die Vielschichtigkeit des Phänomens gemeint, das aber gerade deshalb auch interdisziplinär behandelt werden muss. Dies hat jedoch Konsequenzen für die Kompetenz mehrerer Wissenschaften, für dieses Thema und die Art und Weise der Erörterung.

Es kann keine einzige Zugangsweise zum Phänomen Gewissen geben. In jüngster Zeit ist nicht selten das Übergewicht human- und sozialwissenschaftlicher Methoden überdurchschnittlich groß gegenüber den philosophischen und theologischen Betrachtungsweisen, die aber – wie noch zu zeigen sein wird – nicht übergangen werden dürfen.²⁷ Zu dieser dialogischen Struktur der Erörterung gehört auch eine grundlegende Betrachtung der verschiedenen Positionen in den einzelnen Disziplinen.²⁸ Nicht immer sind sofort thematische Zusammenhänge erkennbar.²⁹ Auch fremdsprachliche Texte, darunter auch die Veröffentlichung von Symposien und Kongressen, dürfen nicht übersehen werden.³⁰ Auch umfangreichere Dokumentationen sind hilfreich, selbst wenn sie etwas weiter vom Thema entfernt zu sein scheinen.³¹

5. Der Ort von Glaube und Kirche im gesellschaftlichen Diskurs um die Werte

Inmitten der gesellschaftlichen Segmentierung der Lebensbereiche, der sozialen Differenzierung und einer hochgradigen Pluralisierung der Werthaltungen muss der christliche Glaube sich zuerst selbst treu bleiben. Wenn er sich an die vielen Moden und Wellen besonders begünstigter Trends ausliefert, verliert er sich selbst. Die Chance, dass der Einzelne für sich allein das christliche Ethos in einer überzeugenden Form leben kann, lässt sich nur verwirklichen, wenn die Widerstandskraft und die Fähigkeit zur spirituellen und moralischen Selbständigkeit hoch entwickelt sind. Vieles wird also auf

die Stärkung personaler Entscheidungsfähigkeit ankommen, aber auch auf die Fähigkeit gelingender Kooperation mit den dafür tauglichen Allianzen.

Dennoch kann nicht der Einzelkämpfer das Ideal sein. In einer solchen Situation kommt es noch viel mehr als bisher auf das gemeinsam getragene und gelebte Ethos an. In einer wachsend säkularen Welt und angesichts einer hohen Pluralisierung kann wohl nur die innere Festigkeit einer Gemeinschaft auf die Dauer das Überleben von Glaubensüberzeugungen und Lebensanschauungen gewährleisten, besonders wenn diese nichtkonformistischen Charakter haben. Die Sozialformen des christlichen Glaubens – Gruppe, Gemeinschaft, Gemeinde, Verbände, Bistum, Zusammenschlüsse auf der überdiözesanen Ebene je nach Sprache und Kultur, Weltkirche – werden gewiss eine noch größere Bedeutung erhalten. Sie dürfen jedoch nicht bloß an der strukturellen Organisationsdichte der Institutionen gemessen werden, sondern erhält ihre Qualität durch die Lebendigkeit vielfältiger konkreter Beziehungen, die personal orientiert sind. In dem, was in einem legitimen Sinne «Basisgemeinschaften» genannt werden können, und in den neueren geistlichen Gemeinschaften, aber auch in den Orden und in wirklich erneuerten Gemeindeformen stehen dafür Hilfen und Anregungen zur Verfügung.³² In diesen Rahmen lassen sich auch ökumenische Bestrebungen einordnen, die gerade in diesem Zusammenhang eine hohe Bedeutung behalten. In diesem Sinne muss auch eine vertiefte Gestalt «neuer Kirchlichkeit» gefunden werden, die von einem intensiven Zusammenstehen aller lebt.

Einheit der Kirche ist immer Einheit in der Vielfalt und in der Fülle der Gaben. Die Kirche kann der zunehmenden Pluralisierung der Lebensstile nur dann die rechte Antwort entgegenhalten, wenn sie in sich selbst einen großen Reichtum geistlicher Lebensformen und Lebensstile schafft und zulässt, wie es sich heute in der Eigenart vieler Gemeinden mit ihrem je eigenen Gesicht und auch angesichts vieler geistlicher Gemeinschaften bereits abzeichnet. Das Jesuswort im Johannes-Evangelium «Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen» (Joh 14,2) hat auch hier seinen guten Sinn. Allerdings wird dadurch die Sorge um die wirkliche Einheit der Kirche nicht nebensächlicher, sondern viel radikaler und auch schwieriger.

Die Kirche ist von Hause aus die Stätte eines aufrichtigen Dialogs. Dies gilt für die Familie als «Kirche im Kleinen», für Gruppen, Verbände, geistliche Gemeinschaften, Gemeinden und alle Ebenen. Dies scheint mir gerade bei der Findung eines neuen Konsenses im Blick auf Wertentscheidungen lebensnotwendig zu sein, wenn diese Zellen kirchlicher Vergemeinschaftung wirklich nicht bloß überleben, sondern ihrem Auftrag gerecht werden wollen. Hier muss auch der Ort sein, wo verschiedene Wertorientierungen einander begegnen, die einzelnen Generationen mit ihren Optionen miteinander im Gespräch bleiben und Menschen unterschiedlicher Wert-

entscheidungen, z.B. im Blick auf Parteien, letzte Gemeinsamkeiten nicht preisgeben. Je abstrakter unsere Gesellschaft wird und solche Auseinandersetzungen kaum mehr leisten kann, umso mehr müssen die lebendigen Substrukturen der Gesellschaft von unten her regenerativ an abgerissene Fäden eines solchen Dialogs anknüpfen. Dieses Feld reicht von der Familie bis zu den kirchlichen Akademien. Das Wertebewusstsein ist ja immer wieder im Wandel begriffen. Stets gibt es Akzentverschiebungen und Neuorientierungen, die nicht zuletzt dem ausgleichenden Gespräch zwischen den verschiedenen Generationen und den vielen anderen Gruppierungen des Lebens entstammen und entsprechen. Die Kirche als ein geschichtlich erfahrener Lebensraum, in dem sich immer wieder Altes und Bewährtes mit Neuem und Fremdem verband, hat hier zweifellos eine besondere Chance.³³

Innerhalb einer solchen Gesamtsicht hat die Kirche gewiss auch die Funktion eines Korrektivs. Wenn in einer Gesellschaft Wertorientierungen radikal in einseitige Richtungen umschlagen, muss sie – auch in Form des Protests und des Streits – um die Integration mit Werten kämpfen, die viele für überholt betrachten. Wir stehen heute in vielen Lebensfragen des Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft vor einer solchen Aufgabe. Man denke nur an den Schutz des Lebens, vor allem des ungeborenen Kindes und der Bioethik, an die Ordnung der Sexualität innerhalb und außerhalb der Ehe, an Werte wie eheliche Treue, Mut zum Kind, Stärkung von Solidarität und Subsidiarität. Man denke hier nur an die notwendige Diskussion um «Ehe für alle». Hier geht es nicht um das Verharren auf entgegengesetzten Problemlösungen, sondern um die Verteidigung und die Propagierung echter Werte, die auch künftig dem Menschen das Leben nicht erschweren, sondern erleichtern helfen. Wenn «Erklärungen» und «Stellungnahmen» der Kirche manchmal weitgehend sich wie bloße Kritik dessen, was ist, ausnehmen oder so erscheinen mögen, so darf die positiv-integrierende Funktion solcher Zwischenrufe nicht verkannt werden. Dies ist jeweils ein langer Weg, zumal oft zuerst das Bewusstsein geweckt werden muss für die Würde und die Bedeutung vergessener oder verdrängter Werte. Der Einzelne kann dabei mit seinem Gewissensurteil und seinem Glaubenszeugnis vielfach mitwirken und beispielhaft vorangehen.

6. Die Vielfalt der religiös-kirchlichen Werte-Vermittlung

Die Kirchen pflegen Grundwerte auf verschiedene Weise. Dabei spielt der unbestimmte und vielfältige Begriff «Grundwerte» zunächst keine Rolle. Es kommt auf die Sache an. Die Kirchen haben ihren eigenen Auftrag. Sie sind nicht an erster Stelle Lieferanten gesellschaftlich notwendiger Grundwerte. Das tägliche Gebet um den Frieden in allen Eucharistiefeiern rund um die

Welt ist mehr als alle abstrakten Grundwerte, aber sie werden natürlich dadurch auch konkret realisiert. Darum haben die Kirchen auch ihre eigenen Erfahrungen und ihre eigene Sprache, die sie nicht verleugnen dürfen. Ihre Sendung hat ihre eigenen Quellen und ihre eigenen Ziele.

Der Dekalog (Zehn Gebote), aus langer menschlicher Erfahrung und wachsender Glaubenseinsicht geboren, ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie aus der Mitte der Bibel heraus gerade die Religionen, die sich auf sie stützen, auf ihre Weise wirksame «Grundwerte» verkündigt haben.³⁴ Im Übrigen kann man unter Zuhilfenahme der heutigen exegetischen Erkenntnisse der Dekalog-Forschung in den Zehn Geboten tatsächlich überzeugend die fundamentalen ethischen Maßstäbe des menschlichen Zusammenlebens neu finden. Gerade auch ökumenische Anstrengungen lohnen sich hier, wie z.B. ein gemeinsamer Text, nämlich «Grundwerte und Gottes Gebot» (1979), der in unserem Land erarbeitet worden ist, zeigen kann. In diesem Licht kann man auch die schöpferische Wiederbelebung der Katechismus-Tradition sehen, die sich z.B. einer Neu-Interpretation des Dekalogs bedient und dabei auch ohne Zwang gegenwärtige Fragestellungen in sich aufnehmen kann.³⁵

Die Botschaft des Evangeliums ist notwendigerweise tiefer und reicher als die fast immer relativ abstrakt bleibenden «Grundwerte» einer Verfassung, wenn sie überhaupt in der Weite und Breite unserer Gesellschaft wirklich als Grundwerte anerkannt werden. Wenn der Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, dann nährt sich der Fundamentalkonsens einer Gesellschaft letztlich von der Konvergenz und dem Gespräch vieler konkreter ethischer Lebensentwürfe. Diese müssen durch ein glaubwürdiges, argumentatives und beredtes Zeugnis in das öffentliche Gespräch und die gesellschaftliche Konsensbildung eingebracht werden. Der Dialog ist ein wichtiger Transmissionsriemen für diese Konsensbildung.

Darum leisten die Kirchen ihren Dienst für die sogenannten «Grundwerte» des freiheitlich-demokratischen Staates am besten, wenn sie ihre spezifische Eigenart und ihre ureigene Sendung mit Entschiedenheit ausüben. Eine Beschränkung auf die Ebene von «Grundwerten» allein käme nicht zum Kern des christlichen Glaubens als Botschaft von der Erlösung und vom Heil. Überall jedoch, wo der Glaube an Gott und die Liebe zum Nächsten verkündigt werden, sittliche Weisung für den Alltag des Lebens geschieht und die Gemeinschaft der Kirche gelebt wird, werden – mindestens indirekt – auch «Grundwerte» gefördert und gepflegt.

Die innersten christlichen Wahrheiten, wie sie nicht zuletzt auch in der Bergpredigt zur Aussage kommen, sind zwar ausstrahlungsfähig, in mancher Hinsicht universalisierbar und geben zum Beispiel der Friedenserziehung wichtige Impulse, sie sind selbst aber keineswegs «Grundwerte» im strengen Sinn des Wortes, da sie – dies gilt etwa besonders für das Gebot der Fein-

desliebe und für das «Ideal» der Demut – sehr eng an die Annahme und den Vollzug des Glaubens gebunden sind. Je überzeugender das christliche Ethos in seiner konkreten Bestimmtheit und mit all seinen Verschiedenheiten im gesellschaftlichen Raum gelebt und bezeugt wird, umso mehr dient die Kirche dem Erhalt lebenswichtiger «Grundwerte» in der Gesellschaft. Aber sie erschöpft sich nicht in einer Art Zivil-Religion oder in einem blassen interreligiösen Dialog.³⁶

Dieses konkrete christliche Ethos wird dabei auf sehr verschiedene Weise vermittelt: direkt und indirekt, im Zeugnis des Wortes und in der Tat des Lebens, im Symbol und in der Diakonie bzw. Caritas, in der Kirche und in der Gesellschaft. Auch sind Menschen aller Lebensalter und in allen Situationen angesprochen. Dabei darf die argumentative Vermittlung und die Kommunikation in die verschiedenen Lebensräume hinein nicht vergessen werden. Schließlich sind lebendige Vorbilder, die anstecken, unentbehrlich.

Wirkliche «Grundwerte» dürfen nicht direkt und bloß einem partikulären Gruppenethos angehören, sondern müssen der allgemeinen menschlichen Einsicht zugänglich sein und – wie immer ihr letzter Kern begründet ist – eine universal vermittelbare und mit der menschlichen Vernunft vollziehbare Einladung bzw. Verpflichtung für alle darstellen. Insofern eignet dem biblischen und christlichen Ethos trotz aller konkreten Beheimatung im Glauben der Kirche eine Transparenz, in der eine universale Geltung dieses Zeugnisses deutlich wird. In diesem Sinne gibt es gerade auch in der Kirche eine Fülle fließender Übergänge von der Einzigartigkeit des konkret gelebten Ethos über die Spiritualität und das Engagement von Gruppen bis zu ethischen Antworten auf globale Herausforderungen der Menschheit. Das christliche Ethos ist also nicht uniformistisch und abstrakt, wie heute mancher Verfechter eines radikalen «Pluralismus» argwöhnt. Nochmals muss besonders darauf aufmerksam gemacht werden, wie wichtig die Vermittlungsstufen von innen nach außen sind, also vom Leben der Kirche in die Gesellschaft hinein. Diese Abstufungen werden nicht zuletzt auch durch die Katholische Soziallehre und überhaupt die Sozialethik, aber auch durch die Menschenrechtstraditionen und das Friedensethos sichtbar.³⁷ Dafür gibt es wiederum als Vorstufen eine Reihe von notwendigen Voraussetzungen des Verständnisses. So haben die Philosophie und darin besonders die Anthropologie eine wichtige Funktion in der Eröffnung der Wege zu zentralen Aussagen. Die Bestimmung des Menschen ist nicht zuletzt auch darum wichtig, weil elementare menschliche Grunderfahrungen heute vielen Menschen fremd geworden sind oder verschüttet wurden. Man denke an das Leiden und das Teilen, an das Dienen und das Danken, aber auch an die Erfahrung des Sterbens.

Es gibt in der Analyse des Gewissens dennoch viele nicht ausreichend geklärte Probleme. Es ist nicht zufällig, dass diese vor allem auch die philo-

sophischen, besonders anthropologischen Fundamente betreffen. Ich kann sie hier nicht mehr im Einzelnen ausführlicher beschreiben, aber ich möchte sie wenigstens noch nennen. Man darf sich in der Ausarbeitung einer Antwort nicht vor grundlegenden ontologischen Fragen drücken. Es geht um die Verknüpfung von «Gewissen» und «Menschenwürde» bzw. Qualifizierung des Menschen als «Person».

Viele Entwürfe, besonders der neueren Zeit, erschweren sich eine Antwort, weil sie von einem unauflösbaren Dualismus zwischen der sogenannten «Autonomie» und der «Heteronomie» ausgehen und sich darin auch gefangensetzen. Es fehlt eine Vermittlung zwischen Autonomie und Heteronomie, Kreatürlichkeit und Transzendenz. Man darf sich auch nicht in die Antinomie hineinbegeben zwischen einer übersteigerten Autonomie, die das Wesen des Menschen übersteigert, und einer Heteronomie, die die Freiheit und Entscheidungsbefugnis des Menschen gering achtet. Deshalb darf man zur Vermittlung die schöpferische Dimension des Gewissensspruches nicht verkennen. Hier kann die heutige Reflexion sowohl von der mittelalterlichen als auch von der neuzeitlichen Sicht des Gewissensphänomens lernen³⁸. Zu wenig beachtet wird das Verhältnis zwischen dem Gewissensphänomen und der Gottesfrage. Hier hat die klassische Philosophie und Theologie bereits tiefer nachgedacht.³⁹ Zur angemessenen Vertiefung der Gewissenslehre ist nicht nur das Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie und den Humanwissenschaften notwendig, sondern ganz besonders auch mit der mittelalterlichen und neueren Philosophie und Theologie.

Hier schließt sich wieder der Kreis.⁴⁰ Ich habe versucht zu zeigen, wie die Kirche bei der Suche nach gemeinsamen ethischen Maßstäben des menschlichen Zusammenlebens in den gegenwärtigen Gesellschaften hilfreich sein kann, wobei sie immer im Dialog und im Wettbewerb steht mit anderen Konfessionen und Religionen, Weltanschauungen und Lebensentwürfen. Vieles mag dabei manchmal und zeitweise spannungsvoll und widersprüchlich erscheinen. Es gibt in einem solchen Diskurs gewiss auch mit dem Evangelium und der Glaubensüberzeugung unvereinbare Aussagen und Haltungen. Dazu braucht es Auseinandersetzung und vielleicht auch Streit. Was aber wahr ist und der Liebe dient, kann für niemand auf die Dauer fremd und ohne Interesse sein. Aus einem solchen Bemühen entstehen und leben Grundwerte und fruchtbare Dialoge über sie, vor allem aber auch durch das selbstlose «Tun der Wahrheit» (Joh 3,21).

ANMERKUNGEN

* Der Verfasser hat diesen – nun leicht überarbeiteten – Text als zweite Vorlesung im Rahmen der Mercator-Profilur der Universität Duisburg-Essen am 17.1.2017 gehalten. Vorausgegangen war im Dezember 2016 der Vortrag «Fremde und Heimat im Widerstreit».

¹ Zu den damit angesprochenen Grundfragen vgl. Hans Joachim MEYER (Hg.), *Dialog und Solidarität. Christen in der pluralistischen Gesellschaft: Kritische Zeitgenossenschaft und solidarisches Zeugnis der Hoffnung* = Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 41, Münster 1999; Gegenwertiges. *Das Handbuch zur Diskussion um Grundwerte heute*, hg. von Elisabeth VANDERHEIDEN im Auftrag der Katholischen Erwachsenenbildung Rheinland-Pfalz, Mainz 1998. – Dazu eine erste Zusammenfassung von Karl LEHMANN, Art. *«Grundwerte»*, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, 7. Auflage, Zweiter Band, Freiburg i.Br. 1986, 1131–1137; DERS., *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i.Br. 1993, 101–136; – *Zuversicht aus dem Glauben*, Freiburg i.Br. 1996, 461–463; *Auslotungen*, Freiburg i.Br. 2016, 273–320.

² Vgl. für eine erste Dokumentation: *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*, hg. von Günter GORSCHENEK, München 1977 u.ö.

³ Elisabeth NOELLE-NEUMANN – Renate KÖCHER, *Die verletzte Nation*, Stuttgart 1987, 11.

⁴ Zu diesem Grundbegriff vgl. Karl LEHMANN, *Toleranz und Religionsfreiheit*, Freiburg i.Br. 2015, 73–78.

⁵ Vgl. zur ersten Orientierung: Christian THIES (Hg.), *Der Wert der Menschenwürde*, Paderborn 2009; Petra BAHR – Hans Michael HEINIG (Hg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung* = Religion und Aufklärung 12, Tübingen 2006; Franz Josef WETZ (Hg.), *Texte zur Menschenwürde*, Stuttgart 2011.

⁶ Dazu: Michael KNEIB, *Entwicklungen im Verständnis der Gewissensfreiheit. Zur Rezeption der Gewissensfreiheit durch die katholische Moralthologie und das kirchliche Lehramt zwischen 1832 und 1965* = Frankfurter Theologische Studien 51, Frankfurt/M. 1996. Zum Zweiten Vatikanischen Konzil: 339–430.

⁷ Reto Luzius FETZ, Art. *«Gewissen»*, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Band 1, Hamburg 2010, 905–908, Zitat: 905; Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Art. *«Gewissen»*, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, neu hg.v. Petra KOLMER u. Armin G. WILDFEUER, Band 2, Freiburg i.Br. 2011, 1020–1033; Dietmar MIETH, *Gewissen*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 12, Freiburg i.Br. 1981, 137–184; Hans REINER, *Gewissen*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel 1974, 574–592; vgl. auch Rudolf SCHÜSSLER, Art. *«Gewissensethik»*, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Band 1, Hamburg 2010, 808–809; Johannes STELZENBERGER, *Syneidesis – Conscientia – Gewissen*, Paderborn 1963; Joseph DE FINANCE, *Éthique générale*, Rom 1988; DERS., *Éthique générale*, 2. Auflage, Rom 1997, 61ff, 65, 359ff, 386ff; *Etica Generale*, 2. Auflage, Roma 1997; DERS., *L'Ouverture et la Norme*, Vatican 1989; DERS., *Le Sensible et Dieu*, Rom 1988, 105f, 264f, 253f, 256–261.

⁸ Vgl. dazu einführend: Karl LEHMANN, *Toleranz und Religionsfreiheit. Geschichte und Gegenwart in Europa*, Freiburg i.Br. 2015; DERS., *Auslotungen*, 321–338.

⁹ Dazu bes. Heinz D. KITSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt/M. 1991; Christof SCHILLING, *Moralische Autonomie*, Paderborn 1996, 141ff, 231ff.

¹⁰ FETZ, *Gewissen* (s. Anm. 7), 906.

¹¹ Ebd.

¹² Dazu Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegungen der Ethik*, Freiburg i.Br. 2007, 267ff, 409ff; DERS., *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg i.Br. 2003; DERS., *Das umstrittene Gewissen*, Mainz 1990; DERS. (mit Christiane FLORIN), *Gewissen – Eine Gebrauchsanweisung*, Freiburg i.Br. 2009; Karl GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung* = Wiener Beiträge zur Theologie, Band XLVIII, Wien 1975; Gerhard HÖVER – Ludger HONNEFELDER (Hg.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn 1993; Günter KOCH u.a. (Hg.), *Streit um das Gewissen* = Würzburger Domschulreihe, Würzburg 1995; Giovanni B. SALA, *Gewissensentscheidung*, Innsbruck 1993; Wilhelm KORFF – Markus VOGT (Hg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik*, Freiburg i.Br. 2016, 292–295 u.ö.

¹³ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 4. Auflage, Hamburg 1955, § 18, 122.

¹⁴ Dazu vgl. Bernhard SILL (Hg.), *Gewissen*, Paderborn 2006; DERS., *Phänomen Gewissen* (Textbuch), Hildesheim 1994; Franz Josef BORMANN – Verena WETZSTEIN (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin 2014; Stephan E. MÜLLER, *Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter*, Mainz 1984; Armin BEELI u.a., *Das Gewissen im pädagogischen Feld*, Olten 1973.

¹⁵ Zu diesem Prozess vgl. Georg KAMPHAUSEN, *Hüter des Gewissens? Zum Einfluss sozialwissenschaftlichen Denkens in Theologie und Kirche* = Schriften zur Kulturosoziologie 6, Berlin 1986; Klaus

THIELE-DOHRMANN, *Abschied vom Gewissen? Die allmähliche Auflösung unserer moralischen Instanz*, Hamburg 1991; Stefan HÜBSCH, *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs* = Neue Studien zur Philosophie 10, Göttingen 1995; Michael KNEIB, *Entwicklungen im Verständnis der Gewissensfreiheit*, Frankfurt/M. 1996.

¹⁶ Ich darf hier auch noch auf die Forschungen von E. Fromm und E. Erikson hinweisen. Vgl. dazu die schon in den Anmerkungen 14 genannten Werke von Sill und Müller.

¹⁷ Zur Analyse vgl. Karl LEHMANN, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung*, 2 Bände, 1. Auflage Rom 1962, 2. Auflage Mainz 2003, 3. Auflage Mainz 2006, Band 1, 142ff, 259ff, 416ff.

¹⁸ FETZ, *Gewissen* (s. Anm. 7), 907.

¹⁹ Vgl. insgesamt: Jürgen BLÜHDORN u.a., *Art. <Gewissen>*, in: TRE XIII, Berlin 1984, 192–241.

²⁰ FETZ, *Gewissen* (s. Anm. 7), 908.

²¹ Vgl. dazu: Dirk ANSORGE (Hg.), *Pluralistische Identität*, Darmstadt 2016; dazu auch meine früheren Studien, in: Karl LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 11–34, 94–108; Karl GABRIEL – Christoph HORN, *Säkularität und Moderne* = Grenzfragen 42, Freiburg i.Br. 2016.

²² Vgl. dazu meinen Beitrag in Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), *Globalität und Katholizität* = Quaestiones disputatae 276, Freiburg i.Br. 2016, 191–220.

²³ Vgl. zusammenfassend mit Literaturangaben Karl LEHMANN, *Grundwerte*, in: *Staatslexikon*, II. Band, Freiburg i.Br. 1986⁷, 1131–1137 = Karl LEHMANN, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, 102 – 108; vgl. zum Umfeld: *Gesellschaftlicher Wertewandel und christlicher Glaube*, in: ebd., 128–136.

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 319, 277. Ausführlicher dazu Karl LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 11–34; DERS., *Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute*, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hrsg. von Joseph KRAUTSCHEIDT und Heiner MARRÉ, Münster 1977, 9–56, auch in: LEHMANN, *Glauben bezeugen* (s. Anm. 23), 15–39.

²⁵ Vgl. dazu LEHMANN, *Auslotungen* (s. Anm. 1), 36–45; 46–64; 273–296; 297–320.

²⁶ Vgl. dazu Ludger KÜHNHARDT, *Die Universalität der Menschenrechte. Studien zur ideen-geschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München 1987; Konrad HILPERT, *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf 1991; Ottfried HÖFFE, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/M. 1987; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.

²⁷ Von früheren und gegenwärtigen Abhandlungen vgl. Marc HÄNGGI-KRIEBEL, *Ontologie des Gewissens. Ein Beitrag zur Metaphysik der Person* = Epimeleia 33, München 1984; Ludwig KERSTIENS, *Das Gewissen wecken. Gewissen und Gewissensbildung im Ausgang des 20. Jahrhunderts*, Bad Heilbrunn 1987; Friedo RICKEN, *Allgemeine Ethik* = Grundkurs Philosophie 4, 4. Auflage, Stuttgart 2003, 263ff; Andreas LAUN, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984; Josef FUCHS u.a., *Das Gewissen*, Düsseldorf 1979; Robert SCHLUND, *Schöpferisches Gewissen. Orientierung zu aktuellen Fragen*, Freiburg i.Br. 1990; hier darf auch an die großen Philosophen und Theologen erinnert werden, bei denen das Thema «Gewissen» aus unterschiedlichen Gründen nicht zentral ist, aber doch Beachtung erfordert, z.B. Bruno KURTH, *Das ethische Denken Romano Guardinis*, Paderborn 1998, hier wären aber auch zu nennen Josef Pieper, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Joseph de Finance, Robert Spaemann, Jörg Splett, Klaus Demmer, Josef Fuchs u.a.

²⁸ Für die Philosophie z.B. HÜBSCH, *Philosophie und Gewissen* (s. Anm. 15); Robert SPAEMANN, *Personen*, Stuttgart 1996. Hier dürfen auch ältere Veröffentlichungen nicht einfach übergangen werden, z.B. Hendrik-Gerhardus STOKER, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Bonn 1925; Jürgen BLÜHDORN (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976.

²⁹ Vgl. z.B. Thomas DIENBERG u.a. (Hg.), *Auf der Suche nach einem neuen «Wir». Theologische Beiträge zur Gemeinschaft und Individualisierung*, Münster 2016; Michael QUISINSKY, *Katholizität der Inkarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Kongregation «nach» dem II. Vaticanum* = *Studia Oecumenica Friburgensia* 68, Münster 2016. Thematisch erkennbare und entferntere Titel dürfen nicht einfach übergangen werden, z.B. Jürgen APPEL (Hg.), *Gewissensfragen*, Stuttgart 1989,

und Paul-Chummar CHITILAPPILLY (Hg.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik*. Festschrift für Josef Schuster SJ, Freiburg i.Br. 2016.

³⁰ Z.B. Graziano BORGONOVO (Hg.), *La coscienza*, Vatican 1996; Marian NALEPA – Terence KENNEDEY (Hg.), *La coscienza morale oggi*. Festschrift für D. Capone = *Quaestiones morales* 3, Rom o.J. (1987?).

³¹ Vgl. z.B. *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, hg. von Christoph BÖTTIGHEIMER und René DAUSNER, Freiburg i.Br. 2016.

³² Dazu ausführlich Karl LEHMANN (mit Joseph RATZINGER), *Mit der Kirche leben*, Freiburg i.Br. 1977 u.ö.; Karl LEHMANN, *Neuer Mut zum Kirchesein*, Freiburg i.Br. 1982 u.ö.; DERS., *Gemeinde*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Band 29, Freiburg i.Br. 1982 u.ö., 5–65, bes. 49ff.

³³ Vgl. dazu Karl LEHMANN, *Zuversicht aus dem Glauben*, Freiburg i.Br. 2006, 205–216.

³⁴ Vgl. dazu Karl LEHMANN, *Grundwerte und Zehn Gebote*, in: *Lebendige Seelsorge* 30 (1979), 167–171.– Wie weit sich die in diesem Beitrag behandelte Problematik auch in der Thematik der sogenannten «civil religion» findet, kann hier nicht näher behandelt werden, vgl. zur Information Rolf SCHIEDER, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987 (Lit.); Trutz RENDTORFF, «Civil Religion», in: G. MERTENS – W. KLUXEN – P. MIKAT (Hrsg.), *Markierungen der Humanität*, Paderborn 1992, 265–279; Wolfhart PANNENBERG, *Grundlagen der Ethik*, Göttingen 1996, 15ff, 23ff, 95ff, 131ff. Dasselbe gilt für das Wiederaufleben unseres Themas im Kommunitarismus. Statt vieler vgl. Will KYMLICKA, *Politische Philosophie heute*, Frankfurt 1996, 169–199; Reimer GRONEMEYER, *Die 10 Gebote des 21. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1999; DERS., *Eiszeit der Ethik. Die Zehn Gebote als Grenzpfähle für eine humane Gesellschaft*, Würzburg 2003.

³⁵ Vgl. z.B. *Katholischer Erwachsenenkatechismus*. Zweiter Band: *Leben aus dem Glauben*, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i.Br. 1995. Vgl. dazu grundsätzlich Hans JOAS, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016.

³⁶ Vgl. dazu Karl LEHMANN (Hg.), *Weltreligionen*, Frankfurt/M. 2009; DERS., *Auslotungen* (s. Anm. 1), 76f, 185–261, 469ff.

³⁷ Ich möchte in diesem Zusammenhang aufmerksam machen auf eine gemeinsame Veröffentlichung von Erwachsenen, Jugendlichen und Experten zur Soziallehre der Kirche: *DOCAT, Was tun?* Mit einem Vorwort von Papst Franziskus, Verlag YOUCAT, 2016 (Königstein i.T.), vgl. dort Einleitung und Register.

³⁸ Vgl. das schon genannte kleine Buch von SCHLUND, *Schöpferisches Gewissen* (s. Anm. 27).

³⁹ Claude DESJARDINS SJ., *Dieu et l'obligation morale* = *Studia* 14, Montréal 1963; dazu auch: Jörg SPLETT, *Der Mensch ist Person*, Frankfurt/M. 1978, 42–61; SPAEMANN, *Personen* (s. Anm. 28), 175–190; Hanns-Gregor NISSING (Hg.), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, München 2008; Robert SPAEMANN – Walter SCHWEIDLER (Hg.), *Ethik. Lehr- und Lesebuch*, Stuttgart 2006, 175–200 (M. Rhonheimer zu Thomas von Aquin).

⁴⁰ Zur weiteren Vertiefung vgl. Horst W. OPASCHOWSKI, *Wir werden es erleben*, Darmstadt 2002; Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), *Wovon wir leben werden* = Salzburger Hochschulwochen 2002; Samuel Phillips HUNTINGTON – Lawrence E. HARRISON (Hg.), *Streit um Werte*, München 2004; Paul NOLTE, *Generation Reform*, München 2004, vgl. schon DERS., *Die Ordnung der deutschen Gesellschaft*, München 2000; Eric HOBBSAWM, *Das Gesicht des 21. Jahrhunderts*, München 2002; Andreas RÖDDE, *21.0. Eine kurze Geschichte der Gegenwart*, 3. Auflage, München 2015, 101f, 245ff, 383f.

ABSTRACT

Conscience – Free and Bound: Its Role in Democratic Communities. Conscience has a specific role in democratic communities, which are in need of common values and of consensual ethical convictions. This article shows how (freedom of) conscience is connected with the protection of human dignity and justice. In this context the role of church and belief is highlighted. Furthermore it is important to relate autonomy and heteronomy of conscience ever anew.

Keywords: ethics – freedom of conscience – (core) values – education – common welfare

JOCHEN SAUTERMEISTER · BONN

SELBSTGESTALTUNG ALS SELBSTBINDUNG AN DAS GUTE

*Das Gewissen als praktische Orientierungsinstanz
aus moralpsychologischer Perspektive*

1. Bedeutung und Würde des sittlichen Gewissens

Die Bedeutung und Würde des sittlichen Gewissens ist aus moraltheologischer Sicht unbestritten. Seine Anerkennung wurde in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils feierlich und offiziell bekräftigt. Im Gewissen sehe sich der Einzelne in seiner ganzen Existenz von Gott angerufen. Nach *Gaudium et spes* Artikel 16 gilt es als der «verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten widerhallt» (GS 16)¹. Im Gewissen erlebe sich der Einzelne als freier und mündiger Mensch in die Verantwortung vor Gott gerufen, «das Gute zu lieben und zu tun und das Böse zu meiden» (GS 16). Der religiös-sittliche Anruf werde «in der Liebe zu Gott und zum Nächsten erfüllt» (GS 16). Die Würde des Gewissens zeichne sich demnach durch die Suche «nach dem Wahren und Guten» (GS 16) aus, um «die so vielen sittlichen Probleme, die sich sowohl im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben erheben, in der Wahrheit zu lösen» (GS 16). Darin realisiere sich «die Treue gegenüber dem Gewissen», die alle Menschen verbindet, die sich redlich um das je Gute und Richtige bemühen. Die Würde des Gewissens gehe auch dann nicht verloren, wenn es «aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt» (GS 16), also wenn man sich nach bestem Wissen und Gewissen ein Urteil bildet und dann daran sein Handeln ausrichtet. Entscheidend für die Würde des Gewissens sei also die redliche Suche nach sittlicher Wahrheit.

Die Freiheit des Gewissens ist also keinesfalls mit Willkür, Beliebigkeit, Subjektivismus oder Relativismus zu verwechseln, sondern begrün-

JOCHEN SAUTERMEISTER, geb. 1975, ist Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn.

det sich in der Vermittlung von Subjektorientierung, also der Anerkennung der Freiheit und Würde des Menschen, einerseits und Objektorientierung, also der Ausrichtung auf Wahrheit und Objektivität im Urteil, andererseits. Prägnant fasst der Moralthologe Eberhard Schockenhoff zusammen: «Das verantwortliche sittliche Urteil, das der Einzelne in seinem Gewissen fällt, bleibt auf Objektivität bezogen, ohne dass diese ihm schon immer als ausformulierter Maßstab vorgegeben wird. Die Erkenntnis der sittlichen Wahrheit ist für den Menschen immer ein Ziel, das niemals abgeschlossen hinter ihm, sondern stets auch vor ihm liegt und zu dem er unter der Führung seines Gewissens ständig unterwegs bleibt.»²

Angesichts dieses personalen Gewissensverständnisses bringt *Gaudium et spes* aber auch zur Sprache, dass «das Gewissen aufgrund der Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind» (GS 16) werden kann, also dass Indifferenz, mangelndes Bemühen, Ignoranz, habitualisierte Nachlässigkeit oder bewusste Missachtung von ethisch relevanten Aspekten oder von Gewissensregungen dazu führen kann, dass die Ausrichtung auf das Gute und Richtige massiv und selbstverursacht beeinträchtigt oder überhaupt nicht beabsichtigt wird. Die Freiheit des Gewissens steht in der Gefahr, verspielt, missbraucht oder durch Andere oder institutionell behindert zu werden.

Diese Möglichkeit ist deshalb schwerwiegend, weil – so *Gaudium et spes* – «nur frei [...] der Mensch sich zum Guten hinwenden» (GS 17) kann. Oder anders gesagt: In ethischer Hinsicht lässt sich das Gute in seiner sittlichen Qualität nur als intendiertes und bejahtes Gutes, also aus innerer, vernünftiger Einsichtigkeit in das Gute ergreifen, nicht aber aus reinem Gehorsam, aus Angst vor Sanktionen oder aus Zwang. Dies bringt die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dignitatis humanae* zum Ausdruck, wo es heißt: «Die Wahrheit aber ist zu suchen auf eine der Würde der menschlichen Person und ihrer sozialen Natur eigene Weise, nämlich in freiem Suchen, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Austauschs und des Dialogs, in denen die einen den anderen die Wahrheit darlegen, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, um sich gegenseitig bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen; der erkannten Wahrheit aber muss man mit personaler Zustimmung fest anhängen.» (DH 3) Die personale Zustimmung zur sittlichen Wahrheit, das heißt zu dem je als konkret gut Erkannten, zeichnet also die besondere Würde des Menschen und seine «wahre Freiheit» (GS 17) als «ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen» (GS 17) aus. Konkret bedeutet dies, dass der Mensch «gemäß einer bewussten und freien Wahl handelt, nämlich personal, von innen her bewegt und veranlasst, und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang. Eine solche Würde aber erlangt der Mensch, wenn er, indem er sich aus jeder Gefangenschaft der Leidenschaften befreit, sein Ziel in freier Wahl des

Guten verfolgt und sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam uns in klugem Bemühen besorgt.» (GS 17)

Mit der Anerkennung der Würde des Gewissens und des Rechts auf Gewissensfreiheit, wie es in *Dignitatis humanae* 2 deklariert wird, geht demnach eine moralische Pflicht zur Bildung des Gewissens als Instanz authentischer Sittlichkeit einher. Diese Pflicht bezieht sich nicht lediglich auf die erforderlichen Kenntnisse für eine konkrete Urteilsituation, sondern gilt grundsätzlich für die vieldimensionale moralische Kompetenz der Person, die im Sinne einer sittlichen Persönlichkeitsbildung neben kognitiven auch emotionale, motivationale und volitionale Aspekte umfasst.

2. Das Gewissen als Instanz authentischer Sittlichkeit

Aus theologisch-ethischer Perspektive erfährt sich der Einzelne in seiner Freiheit überhaupt erst als unbedingt moralisch beansprucht. Dies zeichnet die Würde des Gewissens aus, die selbst dann nicht verloren geht, wenn das Gewissen schuldlos, unüberwindlich irrt. Ohne diese grundlegende Erfahrung, persönlich unbedingt moralisch beansprucht zu sein, bliebe dem Menschen das Phänomen des Moralischen als Phänomen sui generis verschlossen. Lebensweltlich wäre ihm zwar das Phänomen von Normativität vertraut; ihm wäre bekannt, was es bedeutet, normativ unter Druck zu sein, nämlich: sanktioniert zu werden, wenn man dem normativen Ansprüchen nicht folgt. In diesem Sinne bliebe Normativität jedoch immer sanktionsbedingt und damit konditioniert. Denn würden die Sanktionen wegfallen, verlöre auch der konkrete Anspruch seinen normativen Charakter.

Ein solches Verständnis von Normativität unterscheidet sich aber grundlegend von demjenigen des Moralischen. Aus moraltheologischer Perspektive zeichnet sich das den Menschen verpflichtende Gute nämlich gerade dadurch aus, dass es unbedingt bindet, und nicht durch eine äußere oder internalisierte Sanktionsmacht bedingt ist.³ Oder anders gesagt: Das je erkannte Gute verpflichtet aufgrund seiner inneren, vernünftigen Einsichtigkeit in das Gute, das zu tun ist, bzw. in das Böse, das zu meiden ist, und nicht etwa aufgrund erwarteter bzw. befürchteter Belohnung oder Bestrafung oder aufgrund eines reinen Gesetzesgehorsams. Diese Erfahrung, dass ich in meiner Person voll und ganz beansprucht bin moralisch zu handeln und dass dem zuwider zu handeln eine Verletzung meiner moralischen Integrität bedeuten würde, lässt sich als Gewissenserfahrung umschreiben.

In der Gewissenserfahrung hat das praktische und ethische Selbstverständnis des Menschen als moralisches Subjekt also seine lebensweltliche Basis. Diese Erfahrung ist jedoch jeweils nur aus der Erste-Person-Perspektive fassbar und wird bereits mit der Qualifizierung als Gewissenserfahrung

sprachlich gefasst und begrifflich abstrahiert. In seiner Treue zum Gewissen und in der redlichen Suche nach der sittlichen Wahrheit entspricht der Mensch seiner Würde als moralischem Subjekt. Indem der Einzelne sich selbst dazu bestimmt, moralisch zu sein, bindet er sich selbst aus freien Stücken, also autonom, an das Gute. Die Selbstgestaltung und Lebensführung soll sich dieser Bestimmung zufolge an der persönlichen Selbstbindung an das Gute als Gutes orientieren. Dem Anspruch des Gewissens folgend, bildet der Einzelne die feste Absicht aus, das hinsichtlich einer konkreten Handlungs- und Entscheidungssituation je konkrete Gute richtig zu erkennen, sein Handeln dementsprechend auszurichten und es somit verantworten zu können. Vor diesem Hintergrund lässt sich das Gewissen als Instanz authentischer personaler Sittlichkeit bezeichnen. Es betrifft nicht nur Einzelhandlungen sondern die Lebensführung eines Menschen und die Bestimmung dessen, wer er sein will, welche Identität er ausbilden möchte, insgesamt.

Das Gewissen lässt sich dann weiter ausdeuten als die Instanz, in der ich im moralischen Anspruch den Anspruch Gottes entdecke: «Bin ich in den Glauben eingetreten, dann kann ich freilich im Urteil meines Gewissens die Weisung Gottes erkennen und Verantwortung als etwas wahrnehmen, was mir erschlossen ist, weil mich Gott angeredet hat, der mich durch Vernunft und freien Willen «zu seinem Ebenbild geschaffen» und mich bei meinem Namen gerufen hat.»⁴ Theologisch betrachtet, erfährt die Normativität des Gewissens also eine Vertiefung, indem es als diejenige Instanz interpretiert wird, in der der Einzelne Gottes personalen Anruf vernimmt.

Dieses Verständnis vom Gewissen als Instanz authentischer Sittlichkeit ist mit Subjektivismus, Beliebigkeit und Willkür ebenso wenig umschreibbar wie mit subjektvergessener und kontextunsensibler normativer Rigidität vereinbar. Vielmehr folgt es einer doppelten unbedingten Verpflichtungsstruktur, die im Gewissen angelegt ist: erstens der Normativität des obersten praktischen Prinzips «Das Gute ist zu tun und das Böse ist zu meiden!» und zweitens der Normativität des redlich um Wahrheitssuche bemühten Gewissens, die dadurch zur Geltung kommt, dass das nach bestem Wissen und Gewissen als konkret gut Erkannte zu tun ist bzw. das nach bestem Wissen und Gewissen als konkret böses Erfasstes zu meiden ist, um eine Übereinstimmung von moralischer Erkenntnis und Handeln zu erzielen. Der Moraltheologe Josef Fuchs hat dies als zweifach absolute Gebundenheit umschrieben: «Als «objektive Norm» und «Stimme Gottes» erweisen sich somit sowohl die Erkenntnis der totalen und absoluten Gebundenheit des Menschen an Gott wie auch die Erkenntnis seiner absoluten Gebundenheit an die ehrliche Überzeugung als «Wissen im Gewissen»; dieser «objektiven Norm» ist sich jeder Mensch mit absoluter Sicherheit, wenigstens im vorreflexiven Gewissen, bewusst. Dagegen kann das ehrliche Überzeugtsein als «Wissen im Gewissen» durchaus nicht immer vor der «rechten Vernunft»

bestehen und ist dann nicht «objektive Norm» des Verhaltens; subjektiv ist es zumeist nicht mehr als eine «moralische Sicherheit».⁵ Die Würde des Gewissens verweist somit auf die moralische Unvertretbarkeit und Irreduzibilität der persönlichen Verantwortung, auf die Unhintergebarkeit der personalen Integrität, auf die Kongruenz von moralischem Erkennen und daran orientiertem Handeln, sowie auf den offenen moralischen Bildungsprozess der Person.

3. Eine moralpsychologische Perspektive auf die personale Identität und das normative Selbstverständnis einer Person

Aus den bisherigen Überlegungen zum Gewissen wird deutlich, dass zwischen der anthropologischen Gewissensanlage und der Funktion des Gewissens unterschieden werden muss. Innerhalb der Moralthologie war es als Erster Theodor Müncker (1887–1960), der sich ausführlich mit dem Phänomen des Gewissens befasste und zugleich im Gespräch mit den psychologischen Strömungen seiner Zeit zu erhellen suchte, was das Gewissen ist und wie es funktioniert, wie es sich entwickelt und wie es gebildet werden kann, aber auch wie es beeinträchtigt, gestört oder gar pathologisch beschädigt werden kann. Dies zu untersuchen, ist Aufgabe der Moralpsychologie, nach Müncker «jener Zweig der Seelenlehre, der die Vorgänge des sittlichen Lebens in ihrem Sein und Werden sowie in ihren leiblich-seelischen Zusammenhängen erforscht».⁶ Ihr Gegenstand ist «die sittliche Person, in deren Seele sich sittliches Erleben und Verhalten abspielen».⁷ Entsprechend diesem moralpsychologischen Ansatz definierte er das Gewissen als «die Funktion der ganzen menschlichen Persönlichkeit, in der die persönlich verpflichtende Forderung des sittlichen Sollens zum Bewußtsein kommt».⁸ Mit dieser Bestimmung wird das Gewissen aber von jenen kognitiven Prozessen unterschieden – nicht getrennt! –, die ausschließlich für das konkrete moralische Urteilen zuständig sind und sich dabei auch auf theoretische Probleme oder auf ethische Fragestellungen beziehen können, die andere Akteure als einen selbst betreffen. Denn im Gewissen geht es um die konkrete leibseelische Person mit einer bestimmten Lebensgeschichte in ihren jeweiligen Lebensvollzügen, sofern sie sich unter den sittlichen Anspruch gestellt sieht.

Bereits bei Müncker wird also deutlich, dass eine moralthologische Reflexion des Gewissens als ganzheitlicher praktischer Orientierungsinstanz der Person auf humanwissenschaftliche Erkenntnisse angewiesen ist, um dieses normative Phänomen nicht nur deskriptiv, sondern auch und vor allem in seiner theologisch-ethischen Qualität angemessen erfassen zu können. Wenngleich sowohl das moralthologische Rahmenkonzept als auch

die verschiedenen psychologischen Referenztheorien in den moralpsychologischen Arbeiten Münckers in ihrer inhaltlichen Gestaltung eher wissenschaftshistorisch noch von Interesse sind, bleiben doch das leitende systematisch-ethische Anliegen sowie die grundlegende Einsicht in die notwendige Verschränkung von begrifflich-normativen und empirischen Zugängen in der Erschließung des Gewissensphänomens und seiner moraltheologischen Relevanz weiterhin zentral und sind bis heute von Bedeutung.⁹

Der (nicht nur theologisch-ethisch ausgerichteten) Moralpsychologie¹⁰ geht es zum einen darum zu klären, was Moralfähigkeit, Tugend, Freiheit und Verantwortung bedeuten und wie moralische Urteile gefällt werden, aber auch, was es heißt, ein moralisches Subjekt zu sein. Sie zielt dabei darauf ab, ethische Begriffe empirisch informiert so zu reformulieren, dass sie sich nicht auf abstrakte Subjekte, sondern auf konkret lebende und handelnde Menschen in ihrer praktischen Freiheit beziehen, die stets nur graduell verwirklicht werden kann und stets empirisch bedingt¹¹ ist. Zum anderen lässt sich Moralpsychologie aber auch unter einer anwendungsorientierten Perspektive betreiben. Hier werden Themenstellungen behandelt, die sich in konkreten Praxiszusammenhängen stellen, etwa unter welchen Bedingungen jemand für eine bestimmte Tat als zurechenbar und schuldig gelten kann, unter welchen Voraussetzungen jemand als hinreichend informiert und entscheidungsfähig gelten kann, um etwa eine Behandlungswahl mit schwerwiegenden Folgen im medizinischen Kontext treffen zu können, woran sich eine hinreichend gereifte Entscheidung bei existenziellen Lebensentscheidungen festmacht, oder eben auch, welche Faktoren für eine verantwortliche Gewissensentscheidung eine Rolle spielen. Bei solchen konkreten Fragestellungen kommt der Moralpsychologie die Aufgabe zu, die situativen, biografischen und soziokulturellen Bedingungen zu erhellen, die für eine ethische Reflexion mit dem Anspruch auf biografisch-personale Angemessenheit, adäquates Situationsverstehen und Kontextsensibilität bedeutsam sind. Sie leistet damit einen Beitrag für ein personen-, sach- und situationsgerechtes moralisches Urteilen und Handeln und kann dementsprechend auch im Dienste ethischer Orientierungshilfe und Beratung stehen.

In Anlehnung an den kulturwissenschaftlichen Ansatz von Clifford Geertz soll die Moralpsychologie auch der Erschließung normativer Entscheidungs- und Handlungssituationen und damit der Gewinnung sogenannter «dichter Beschreibungen» dienen. Dazu ist es erforderlich, das normative Selbstverständnis der handelnden Personen zu berücksichtigen. Im Sinne einer interpretativen Rekonstruktion sollen die «Bedeutungsstrukturen»¹² von Handlungen herausgearbeitet werden, um das Verstehen von Menschen und ihren Einstellungen, Entscheidungen und Taten, inklusive ihrem normativen Selbstverständnis und ihrer relevanten Wert- und Sinnannah-

men, zu ermöglichen. Mit der «dichten Beschreibung» wird also der Versuch unternommen, sich methodisch reflektiert in die Lage eines Anderen «hineinzusetzen». Ziel ist es, «einen Zugang zur Gedankenwelt der [...] untersuchten Subjekte»¹³ zu bekommen, um der Komplexität von Handlungswirklichkeiten wie auch den Besonderheiten der Handlungsakteure Rechnung zu tragen und sie von abgehobenen apriorischen, abstrakten Wirklichkeitsannahmen abzugrenzen. Im Unterschied zu einer «dünnen Beschreibung», die von den biografischen und situativen Besonderheiten einer Handlung absieht und diese vom Handlungskontext losgelöst und abstrakt reflektiert, geht es bei der «dichten Beschreibung» des moralpsychologischen Zugangs also um das situativ-biografische Verstehen von Entscheidungen und Handlungen, die die Perspektive der Handelnden maßgeblich berücksichtigt.

Die konkrete Entscheidungs- und Handlungssituation im biografischen und soziokulturellen Bedeutungszusammenhang stellt demnach jenen bedeutungsgebenden Kontext dar, in dem Handlungen im Allgemeinen wie auch moralisches Urteilen und Handeln von Menschen im Besonderen zu verstehen sind. Mit der «dichten Beschreibung» kommt also das normative Selbstverständnis von Personen sowie deren Vorstellungen vom guten Leben und von gelingender Identität zum Vorschein. Diese geben die ethisch relevante Auskunft, wann und unter welchen Bedingungen sich eine Person moralisch beansprucht erfährt, aus welchen Gründen sie in einer bestimmten Situation oder über eine längere Zeitspanne hinweg auf eine bestimmte Weise gehandelt hat und welche Vorstellungen von Identität und gelingendem Selbstsein für sie leitend sind.¹⁴

Für einen moralpsychologischen Zugang zum Gewissen sind all die genannten Aspekte insofern maßgeblich, als es hier um die ethische Identität einer Person und um den je biografisch-normativen Orientierungsrahmen für ein gutes Leben geht, dessen praktische Anerkennung die persönliche und moralische Integrität dieser Person verbürgt.¹⁵ Denn das «Gewissen ist der ursprüngliche Ort, an dem vor dem Einzelnen die personale Wahrheit seines Daseins aufscheint; es wacht über die Kontinuität seiner Lebensgeschichte und die Treue zu seiner eigenen Lebensentscheidung».¹⁶ Gewissensbildung wird demnach zur praktisch-ethischen Identitätsbildung.

4. Gewissensbildung als praktisch-ethische Identitätsbildung

Ein moralpsychologischer Zugang zum Gewissen aus theologisch-ethischer Perspektive grenzt sich demnach von dreierlei ab: erstens von einem Gewissensverständnis, das sich lediglich als Ableseorgan im Sinne eines Gesetzgewissens begreift, zweitens von einer Vorstellung von Persönlichkeits-

entwicklung und Identität, die diese als prinzipiell abschließbar begreift, und drittens von einem normativen Leitbild gelingender Identität und des guten Lebens, das von den spezifischen biografischen und soziokulturellen Faktoren abstrahiert und diese in normativer Hinsicht lediglich als akzidentiell, nicht aber als substanziell wertet. Vielmehr ist Gewissensbildung im Kontext praktisch-ethischer Identitätsbildung zu sehen, die in subjektorientierter Hinsicht die Person und ihre Lebensgeschichte und in objektorientierter Hinsicht durch ihren Vernunft- und Wahrheitsbezug¹⁷ die in Normen, Leitbildern sowie Wert- und Sinneinsichten geronnenen moralischen Erfahrungen humaner Lebensbedingungen und Lebensgestaltung maßgeblich berücksichtigt.

Ein solcher moralischer Bildungsprozess entspricht der paradoxalen Grundstruktur sämtlicher Bildungsprozesse¹⁸, die nicht auf rein segmentales, materiales oder fertigkeitenbezogenes Lernen und Wissen abzielen, sondern sich an der freiheitlichen personalen Selbstformung in der Selbstbindung an das Gute orientieren. Diese wechselseitige Verschränkung von Subjektorientierung und Objektorientierung verweist darauf, «daß der Mensch wie nirgends sonst gerade im Prozeß der Aneignung positiver sittlicher Normen [im Sinne von «moralisch»; J.S.] *bei sich selbst* ist, daß er sich also gerade hier unentrinnbar *selbst* aufgeben und zugelastet weiß und wissen darf, geführt von einer Vernunft, die ihn dahin leitet, sich nicht selbst widersprüchlich zu vollziehen, sondern auf *die* Gründe hin zu handeln, die ihn in seinem natural unbeliebigen Angelegtsein als Mensch erst zum Stande seines Menschseins bringen».¹⁹ Dieses individuelle Bei-sich-selbst-Sein wird aber in jener leibseelischen und biografischen Erfahrung der Übereinstimmung mit sich selbst erlebbar, die als grundlegendes Identitätsgefühl und als positive Gewissenserfahrung²⁰ bezeichnet werden kann. Darin begreift sich der Einzelne als für sein Handeln verantwortlich, und entsprechend bestimmt sich seine Identität als ethische Identität. Auf dem Weg zur moralischen Selbstbildung und bei seiner Suche nach der je konkreten sittlichen Wahrheit ist der Mensch bleibend durch die persönliche Einsicht in die eigene Bildungsnotwendigkeit, Irritationsfähigkeit und Korrekturoffenheit herausgefordert.²¹

Der Zusammenhang von Gewissensbildung und Identitätsarbeit verweist aus moraltheologischer Sicht noch auf ein weiteres: Im Gewissen geht es nicht nur um verantwortliche Handlungsorientierung und Selbstbildung, sondern auch um die «Sinnbefähigung»²² und die Frage nach der Sinnorientierung im Horizont des Zuspans und Anspruchs des christlichen Gottesglaubens. Als Instanz authentischer Sittlichkeit bleibt das Gewissen so ein offenes Phänomen. Jeder Versuch, es definitiv abzuschließen oder zu fixieren, würde es seiner ethischen Orientierungsfunktion berauben. Damit ist das Gewissen nicht nur lebensweltlich und handlungspraktisch, sondern

auch moralpsychologisch eine bleibende Herausforderung der Weltoffenheit des Menschen als eines moral- und transzendenzfähigen Wesens.

ANMERKUNGEN

¹ Die Dokumente werden zitiert nach: Bernd Jochen HILBERATH – Peter HÜNERMANN (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen* (HThK Vat II, Band 1), Freiburg i. Br. 2012.

² Eberhard SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg i. Br. 2003, 165.

³ Innerhalb der philosophischen Ethik wird kontrovers diskutiert, ob moralische Normen wesentlich sanktionsbasiert sind oder nicht. Dabei spielt eine zentrale Rolle, welche ethische Theorie und welcher Begriff des Moralischen jeweils zugrunde gelegt werden, s. Eva BUDDERBERG – Achim VESPER (Hg.), *Moral und Sanktion. Eine Kontroverse über die Autorität moralischer Normen*, Frankfurt/M. – New York 2013.

⁴ Ludger HONNEFELDER, *Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld*, Berlin 2007, 55.

⁵ Josef FUCHS, *Berufung und Hoffnung. Konziliäre Weisungen für eine christliche Moral* [1971], in: DERS., *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik II: Ethische Konkretisierungen*, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1989, 44–60, 57.

⁶ Theodor MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (Handbuch der katholischen Sittenlehre 2), Düsseldorf ²1953, 12.

⁷ Ebd., 12.

⁸ Ebd., 30.

⁹ Zur kritischen Würdigung des Ansatzes von Theodor Müncker vgl. Jochen SAUTERMEISTER, *Theodor Müncker (1887–1960)*, in: Konrad HILPERT (Hg.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 625–657.

¹⁰ Zum hier zugrundeliegenden wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Moralpsychologie s. Jochen SAUTERMEISTER, *Moralpsychologie als transdisziplinäre und ethische Herausforderung. Systematische Vermessungen eines wissenschaftlichen Feldes*, in: DERS. (Hg.), *Moralpsychologie. Transdisziplinäre Perspektiven* (Ethik im Diskurs 11), Stuttgart 2017, 11–30.

¹¹ Vgl. Jochen SAUTERMEISTER, *Bedingte Freiheit. Ethische Anmerkungen aus moralpsychologischer Sicht*, in: Rivista Teologica di Lugano 20 (2015) 381–391 mit Rekurs auf Axel HONNETH, *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in: DERS., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2000, 237–251.

¹² Clifford GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie der Kultur*, in: DERS., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. 1983, 7–43, 15.

¹³ Ebd., 35.

¹⁴ Vgl. hierzu HONNEFELDER, *Was soll ich tun, wer will ich sein?* (s. Anm. 4), 52f.

¹⁵ Vgl. Jochen SAUTERMEISTER, *Das Gewissen als regulative Instanz persönlicher Integrität*, in: DERS. (Hg.), *Moralpsychologie* (s. Anm. 10), 389–405; Gerfried W. HUNOLD, *Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen*, in: Anselm HERTZ – Wilhelm KORFF – Trutz RENDTORFF – Hermann RINGELING (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik 1*, aktualisierte Neuausgabe, Freiburg i. Br. 1993, 177–195, 191–195 sowie Gerfried W. HUNOLD, *Zur Moralfähigkeit des Menschen. Selbstkonzept, Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung als Verstehenswege der Gewissenskompetenz*, in: Theologische Quartalschrift 176 (1996) 34–45.

¹⁶ SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen?* (s. Anm. 2), 200.

¹⁷ Vgl. HONNEFELDER, *Was soll ich tun, wer will ich sein?* (s. Anm. 4), 48.

¹⁸ S. hierzu Jörg ZIRFAS, *Pädagogik und Anthropologie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004, 156.

¹⁹ Wilhelm KORFF, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Freiburg – München ²1985, 127 (Hervorhebung im Original).

²⁰ Vgl. Jochen SAUTERMEISTER, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung* (Studien zur theologischen Ethik 138), Freiburg Schweiz – Freiburg i. Br. 2013, 269–271 und 301.

²¹ Vgl. hierzu HUNOLD, Zur Moralfähigkeit des Menschen (s. Anm. 15), 44 sowie SAUTERMEISTER, Das Gewissen als regulative Instanz (s. Anm. 15), 400–402.

²² Rolf KÜHN, *Zur Meta-Psychologie des Gewissens*, in: *Archiv für Religionspsychologie* 19 (1990) 146–158, 158.

ABSTRACT

Self-Formation as Self Commitment to the Good: Conscience as a practical Guiding Principle from the Perspective of Moral Psychology. The Second Vatican Council has formally declared the dignity of each person's conscience, and conscience has a central ethical meaning on the part of moral theology as well, because it can be interpreted as an authority of authentic morality. Conscience refers to the moral irreplaceability and irreducibility of personal responsibility. As a practical guiding principle conscience is integrated in the identity and story of someone's life. Thus, the formation of one's conscience and identity are closely intertwined. This contribution reflects from the perspective of moral psychology how the individual conscience can be understood as a personal ethical guiding principle.

Keywords: conscience – education of the conscience – morality – moral psychology – identity – Vatican II

EBERHARD SCHOCKENHOFF · FREIBURG IM BREISGAU

DAS KIRCHLICHE EHEVERSTÄNDNIS UND DIE «EHE FÜR ALLE»

«Man nennt einen Tisch auch nicht Stuhl» – mit diesen Worten verteidigte die damalige Vorsitzende des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestages, die SPD-Abgeordnete *Margot von Renesse* die Entscheidung des Deutschen Bundestages vom 16. Februar 2001, ein eigenes, von der Ehe verschiedenes Rechtsinstitut einer eingetragenen Lebenspartnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare zu errichten, dessen rechtliche Bindungswirkungen eheanalog ausgestaltet waren. Während die deutsche Verfassungsrechtswissenschaft ein solches eheähnliches Institut, das sich von der Ehe nur noch dem Namen nach unterschied, damals mit Art. 6 GG mehrheitlich für unvereinbar hielt, fanden sich in der Literatur vereinzelt auch andere Stimmen. So glaubte *Eva Marie von Münch*, einer auf Dauer angelegten, das Ganze der Person umfassenden Lebensgemeinschaft zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern die Zuerkennung eines «gewissen Ordnungsrahmens» nicht verweigern zu dürfen, für den auch die Bezeichnung als Ehe «keine Schwierigkeiten» bereiten sollte. Auch aus der Sicht ihrer damaligen Minderheitenposition zeigte sie sich jedoch davon überzeugt, dass dies ein weitreichender Bruch mit der bisherigen Verfassungsauslegung wäre: «Die Väter und wenigen Mütter des Grundgesetzes hatten das bestimmt nicht im Sinn. Auch trägt das Ehe- und Rechtsbewusstsein in der Bundesrepublik dies derzeit wohl (noch?) nicht.»¹

1. Wandel der gesellschaftlichen Anschauungen?

Haben sich die gesellschaftlichen Auffassungen bezüglich der Ehe und der Adoption von Kindern durch gleichgeschlechtliche Paare inzwischen tatsächlich so weitgehend verändert, dass die Ehe in der deutschen Bevölkerung nicht mehr als eine Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, sondern als eine auf Dauer angelegte Bindungsform zweier Menschen beliebigen

EBERHARD SCHOCKENHOFF, geb. 1953, ist Professor für Moralthologie an der Universität Freiburg im Breisgau und war von 2008–2016 Mitglied des Deutschen Ethikrates.

Geschlechts angesehen wird? Kann das Fragezeichen hinter dem «noch» also gestrichen werden? Als Indiz dafür könnte der geringe Widerstand gewertet werden, auf den der handstreichartige, im Juli 2017 auf der letzten Plenarsitzung der alten Legislaturperiode des Deutschen Bundestags nach 45minütiger Debatte gefasste Beschluss in der deutschen Öffentlichkeit stieß, mit dem die «Ehe für alle» eingeführt wurde. Als wichtige Indizien, die für eine weitreichende Entleerung eines normativen Ehebegriffs sprechen sollen, nach dem die Ehe die Verbindung eines Mannes und einer Frau zu einer grundsätzlich unauflösbaren Lebensgemeinschaft ist, aus der in der Regel Kinder hervorgehen, gelten vor allem sprachliche und statistisch-quantitative Entwicklungen: Eine steigende Anzahl von Ehen wird wieder geschieden, nicht wenige Ehepaare bleiben gewollt kinderlos, die Bezeichnung von gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften als «Ehen» setzt sich in der Alltagssprache immer mehr durch.²

Ebenso wird angeführt, dass es für die Behauptung, gleichgeschlechtliche Paare seien schlechtere Eltern als Mütter und Väter, keine empirische Evidenz gebe. Allerdings wurde die Erweiterung des Adoptionsrechtes, die mit der «Ehe für alle» verbunden ist, im Vorfeld der kurzfristig anberaumten Entscheidung des Bundestages nur selten ausführlich diskutiert. Die öffentliche Debatte folgte vielmehr auf weiten Strecken der strategischen Diskurs-Vorgabe ihrer Befürworter, die Diskriminierung gleichgeschlechtlich empfindender Menschen müsse endlich auch in Deutschland ein Ende haben. Unter Anspielung auf das viel zitierte Diktum des früheren Präsidenten der UdSSR *Michail Gorbatschow* «Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben», versuchten die Anhänger einer «Ehe für alle» eine größere historische Weitsichtigkeit für sich zu reklamieren und den Anschein zu erwecken, die innere Entwicklungslogik moderner Gesellschaften laufe zwangsläufig auf die Auflösung des bisherigen Eheverständnisses hinaus.

Dabei gibt es durchaus beachtliche Hinweise darauf, dass sich die Erwartungen, die im gesellschaftlichen Bewusstsein mit der Vorstellung einer Ehe einhergehen, jedenfalls in ihrem Kernbereich kaum geändert haben. Viele Paare, die lange Jahre informell zusammenleben, heiraten dann, wenn sich ein Kind ankündigt, weil sie ihrer Partnerschaft aus diesem Anlass eine verbindlichere Form geben wollen. Die allermeisten Kinder – statistische Erhebungen weisen einen seit Jahrzehnten fast unveränderten Wert von über 75 % auf – leben bei ihren Eltern, die untereinander verheiratet sind, und somit dem Leitbild einer ehebezogenen Familie entsprechen. Aus der Akzeptanz gleichgeschlechtlich empfindender Menschen und auf Dauer angelegter, von Verbindlichkeit geprägter Lebensgemeinschaften unter ihnen lässt sich deshalb keineswegs auf eine generelle Entkoppelung von Ehe und Elternschaft im gesellschaftlichen Bewusstsein schließen, wie dies die Befürworter einer «Ehe für alle» behaupten. Tatsächlich soll die Ver-

wendung des Ehebegriffs als Vehikel einer semantischen Gleichstellungspolitik dem angeblichen Wandel der gesellschaftlichen Anschauungen, der bislang in der notwendigen Eindeutigkeit keineswegs erkennbar ist, erst zum Durchbruch verhelfen und ihm eine nachwachsende Akzeptanz in der Bevölkerung verleihen. Die zusätzliche Argumentation, niemandem werde durch die symbolische Öffnung des Ehebegriffs «für alle» etwas weggenommen, suggeriert dabei, es gebe nur Gewinner, wenn aufgrund der neuen Sprachregelung gleichgeschlechtlich empfindende Menschen endlich die symbolische gesellschaftliche Anerkennung zuteilwerde, die sie bislang angeblich vermissen mussten. Dass in einer Gesellschaft, deren sinnstiftende Institutionen beschädigt werden, alle verarmen, bleibt bei dieser Rechnung unberücksichtigt.

Angesichts dieser Gemengelage des öffentlichen Bewusstseins, in der ernsthafte anthropologische, kulturgeschichtliche, rechtshistorische und verfassungsrechtliche Einwände gegen die «Ehe für alle» vom Willen der Koalition ihrer Befürworter überspielt werden, den finalen Sieg nicht durch die Rücksichtnahme auf erwägenswerte Einwände zu verspielen, befindet sich die katholische Kirche in einer wenig beneidenswerten Lage. An dieser ist sie allerdings in hohem Maße mitschuldig. Denn sie erweckt noch immer den Eindruck, sie wolle das Anderssein homosexuell empfindender Menschen und ihre sexuelle Praxis nicht ohne Wenn und Aber akzeptieren und verweigere sich *deshalb* einem gesellschaftlichen Konsens, der ihnen das Recht zur Ehe einräumt. Sie findet mit ihren starken Sachargumenten dafür, warum man einen Tisch nicht Stuhl und eine gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft nicht Ehe nennen sollte, kaum mehr Anklang im gesellschaftlichen Diskurs, weil ihr das Misstrauen entgegenschlägt, sie hege sexuellen Minderheiten gegenüber nach wie Argwohn und moralische Vorbehalte.

2. Biblische und theologische Aspekte: Die Ehe als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau

Gleichwohl lohnt es sich, die biblischen, kulturgeschichtlichen und anthropologischen Gründe zu prüfen, auf die sich das kirchliche Eheverständnis stützt. Sein charakteristisches Eigenprofil beruht auf den in Gen 1 und Gen 2 überlieferten biblischen Schöpfungserzählungen, die wichtige anthropologische Zentralaussagen zur Bedeutung der Ehe und der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit in einem engen Sinnzusammenhang untereinander entfalten. Die Spitzenaussage, dass der Mensch nach Gottes Bild erschaffen ist, verbindet sich darin mit einer positiven Sichtweise der menschlichen Zweigeschlechtlichkeit: «Als Mann und Frau schuf er sie» (Gen 1,27).

Die Bedeutung dieser engen Verknüpfung beider Aussagen wird durch einen Vergleich mit dem Mythos vom androgynen Urmenschen ersichtlich, den *Plato* in seinem Dialog «Symposion» durch *Aristophanes* zitieren lässt.³ Dieser Ursprungsmythos führt die Geschlechterdifferenz von Frau und Mann sowie die Variationsbreite erotischer Anziehung unter den Menschen auf eine Strafaktion der Götter zurück, denen die Menschen in ihrer anfänglichen kugelförmigen Idealgestalt zu aufmüpfig wurden.⁴ Dagegen sehen die biblischen Schöpfungserzählungen von Gen 1 und 2 in der Tatsache, dass es Menschsein nur in einer polaren Ausprägung als Frausein oder Mannsein gibt, eine positive Sinnbestimmung, die dem ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes entspringt.

In Gen 1,27 wird diese positive Bestimmung durch das Aufeinanderbezogensein der Geschlechter ausgedrückt, in Gen 2 erfüllt das Motiv der besonderen Nähe der Frau zum Mann, die unter allen Geschöpfen die einzige ihm entsprechende «Hilfe» ist, dieselbe Funktion. Durch diese biblischen Grundaussagen ist nicht eine bestimmte kulturelle Ausprägung des Geschlechterverhältnisses, sondern dieses selbst als ein Grundmuster des Menschseins ausgezeichnet. Diese erste schöpfungstheologische Grundbestimmung findet in Gen 1 in unmittelbarem Anschluss an die Aussagen zur Gottebenbildlichkeit und Zweigeschlechtlichkeit des Menschen eine Weiterführung durch den so genannten Fortpflanzungsauftrag an das erste Menschenpaar: «Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde» (Gen 1,28).

Wir wissen heute besser als frühere Epochen, dass es nicht wenige Menschen gibt, die in ihrer individuellen Ausprägung diesem Grundmuster des Menschseins nicht entsprechen; zudem gibt es (was in dem Mythos vom androgynen Urmenschen klarer als in den biblischen Schöpfungserzählungen zum Ausdruck kommt) neben der zweigeschlechtlichen Anlage auch das Phänomen der Gleichgeschlechtlichkeit in ihrer weiblichen und männlichen Variante. Aus diesem geänderten humanwissenschaftlichen Wissen um eine größere Variationsbreite der menschlichen Natur ergibt sich das moralische Postulat, diesen Menschen in ihrem Anderssein dieselbe gleichberechtigte Anerkennung, Wertschätzung und Akzeptanz entgegenzubringen, die jedem Menschen gegenüber angebracht ist. Das anthropologische Grundmuster der Zweigeschlechtlichkeit als solches infrage zu stellen, ist jedoch der falsche Weg, um diese moralische Forderung einzulösen. Auch erweist sich die in der gegenwärtigen theologischen *Gender*-Debatte mitunter angewandte Entscheidungsstrategie, die den anthropologischen Sinngehalt der Zweigeschlechtlichkeit und des Auftrages zur Fortpflanzung neutralisieren möchte, als zu offenkundig ergebnisbezogen. Der Hinweis darauf, dass der Mensch als Mann und Frau geschaffen wurde, erschöpft sich nämlich nicht nur darin, dass beide je für sich die gleiche Würde der

Gottebenbildlichkeit besitzen. Ebenso wenig lässt sich die anthropologische Bedeutung der Fruchtbarkeit ehelicher Liebe auf den Anfang der Menschheitsgeschichte beschränken, damit eine noch menschenleere Welt in einer Art Initialzündung von Menschen bewohnt werden konnte.⁵

Man wird dem Sinn dieser Grundaussagen biblischer Anthropologie vielmehr nur gerecht, wenn man sie als positive schöpfungstheologische Bestimmungen liest, die das Menschsein als solches betreffen. Die Geschlechterdifferenz von Frau und Mann und ihre gegenseitige Ergänzungsfähigkeit (nicht: Ergänzungsbedürftigkeit) zählen ebenso zum Reichtum der Schöpfung wie die gemeinsame Berufung von Mann und Frau, als «Interpreten» der schöpferischen Liebe Gottes die empfangene Gabe des Lebens an ihre Kinder weitergeben zu können.⁶

Die patriarchalische Auslegung von Gen 2, die das Verhältnis von Mann und Frau nach dem jahrhundertlang vorherrschenden Subordinationsmodell als Unterordnung der Frau unter den Mann verstand, bezog die «Hilfe» von Gen 2,18 nur auf ihr biologisches Zusammenwirken im Zeugungsgeschehen. Paradoxerweise wirkt diese eindimensionale Sicht der Ergänzungsfähigkeit von Mann und Frau unter anderen Vorzeichen bis heute weiter. Denn sie prägt auch die Argumentation zugunsten einer «Ehe für alle», die den anthropologischen Sinn der Zweigeschlechtlichkeit durch den Hinweis herunterspielen möchte, diese betreffe nur ein biologisches Merkmal des menschlichen Körperbaus. Tatsächlich jedoch ist das Menschsein in zwei Geschlechtern angelegt, die in allen seinen Dimensionen zur gegenseitigen Ergänzung, Kooperation und Hilfestellung aufeinander hingeeordnet sind: körperlich, seelisch, geistig.

Während die schöpfungstheologischen Aussagen von Gen 1 und 2, die den inneren Zusammenhang zwischen der Hinordnung von Frau und Mann aufeinander und ihrem geschöpflichen Mitwirken an der Entstehung neuen Lebens herausstellen, in der gegenwärtigen *Gender*-Debatte häufig ein den Sinn dieser Verknüpfung neutralisierendes *Downsizing* erleiden, erfährt umgekehrt die christologische Formulierung des Apostels Paulus in Gal 3,28 ein ebenso interesselgeleitetes *Upgrade*. «Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid «einer» in Christus Jesus.» Diese Stelle avanciert in der gegenwärtigen Debatte um das *Gendermainstreaming* zu dem biblischen Kronzeugen einer Theologie, die den Sinn der Geschlechterdifferenz tendenziell zur Auflösung bringt. Doch zielt die Aussage, dass die Getauften alle zusammen «einer» in Christus sind, so dass es unter ihnen nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau gibt, wirklich auf eine Aufhebung des Geschlechterverhältnisses als einer anthropologisch bedeutsamen Größe? Eine derartige platonisierende Entwertung der Schöpfung ist innerhalb der christologisch

bestimmten Anthropologie des Apostels kaum vorstellbar. Naheliegender ist die Annahme, dass Paulus das Mann-Sein und Frau-Sein nicht dadurch relativiert, dass er es seiner jeweiligen Eigenart beraubt, sondern indem er es in Beziehung zu dem inneren Fluchtpunkt ihres gemeinsamen neuen Lebens, nämlich zu Christus setzt. Weil die Gläubigen in Christus «ein einziger» geworden sind, überwiegt dieses neue Fundament ihrer Einheit und Gleichheit die in der Schöpfung grundgelegten Unterschiede, ohne dass diese dadurch bedeutungslos würden. Das Mann-Sein und Frau-Sein wird durch das «Eins-Sein mit Christus» überboten, aber nicht entwertet oder aufgehoben.

Betrachtet man Gal 3,27–28 im Kontext der gesamten Argumentation des Apostels im Brief an die Galater, dann tritt das Ziel seiner Gedankenführung klar hervor: Paulus warnt die Galater davor, in ihre alte Existenzweise zurückzufallen, die sich im Vertrauen auf das Gesetz als Heilsweg ausdrückte.⁷ Nachdem das Gesetz durch Christus aufgehoben wurde, käme dies einem Zurück in die Vergangenheit gleich, das die in Christus gewonnene Freiheit wieder aufs Spiel setzt. Paulus stellt in seiner Argumentation das neue Sein in Christus, an dem die Gläubigen durch die Taufe Anteil erhalten, also nicht dem Leben in einer schöpfungsgemäßen Existenzweise, sondern einem vergangenen heilsgeschichtlichen Status gegenüber. Für das Verhältnis von Frau und Mann bedeutet dies, dass es durch die Taufe nicht aufgehoben oder irrelevant wird; vielmehr ergibt sich aus der Taufe die Verpflichtung, dieses Verhältnis so zu leben, dass in ihm das Eins-Sein in Christus verwirklicht wird.

In dem Streitgespräch mit den Pharisäern über die Ehescheidung greift Jesus auf die Kernaussagen der biblischen Anthropologie aus den beiden Schöpfungserzählungen von Gen 1 und 2 zurück und bestätigt durch das Verbot der Ehescheidung den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes. «Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins» (Mk 10,6; vgl. Mt 19,3–6). Im Unterschied zu dem faktischen Ehezwang, der zur Zeit Jesu in seiner jüdischen Umgebung herrschte und vor allem unverheiratete Frauen von der vollen gesellschaftlichen Anerkennung ausschloss, betont Jesus die Freiheit zur Eheschließung. In der von Matthäus überlieferten Jüngerbelehrung über die Ehe, die unmittelbar an das Streitgespräch mit den Pharisäern über die Ehescheidung anschließt, spricht Jesus von der frei gewählten Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, die er anderen Formen der Ehelosigkeit gegenüberstellt (vgl. Mt 19,12). Durch dieses so genannte Legitimationswort, mit dem Jesus nach Auffassung vieler Exegeten die eigene Lebensweise und die mancher seiner Jüngerinnen und Jünger rechtfertigen möchte, verändert er zugleich die Bedingung, unter der Mann

und Frau eine Ehe eingehen. Die unbedingte Treue, die sie verbindet, wird ebenso wie die freigewählte Ehelosigkeit zu einem prophetischen Zeichen für den Anbruch des Reiches Gottes. Erst dadurch, dass auch der freiwillige Eheverzicht als eine legitime Möglichkeit christlicher Existenz erscheint, wird die Freiheit zur Ehe den Zwängen gesellschaftlicher Normalität entzogen und als solche anerkannt.

Diesen biblischen Vorgaben entsprechend ist die Ehe nach ihrem kirchlichen Verständnis – oder muss man nun mehr sagen: nach dem Verständnis der katholischen Kirche? – die monogame, unauflösliche Lebensgemeinschaft von Frau und Mann, die für die Zeugung und Erziehung von Kindern offen ist. Die vier Pfeiler, auf denen sie ruht, sind: Freiheit, Treue, Unauflöslichkeit und Fruchtbarkeit im biologischen wie im sozialen Sinn.⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil beschrieb die Ehe als eine ganzheitliche, alle Aspekte der Existenz von Frau und Mann umfassende Lebensgemeinschaft, die offen ist für die Erzeugung und die Erziehung von Kindern, wobei auch die prokreative Aufgabe alle Dimensionen des personalen Seins der Eheleute, also ihre körperliche, seelische und geistige Existenz betrifft. Das Konzil wollte bewusst jede Anspielung an die frühere Ehezwecklehre vermeiden und betonte deshalb gleichermaßen den Eigenwert der ehelichen Liebe wie ihre prokreative Dimension. Diese Doppelbedeutung, die das charakteristische Eigenprofil der Ehe in ihrem kirchlichen Verständnis prägt, kommt in der Rede von ihren beiden gleichwesentlichen Sinnzielen (*finis coessentialis*) prägnant zum Ausdruck.

3. Unterschiede zwischen dem kirchlichen Leitbild der Ehe und dem bürgerlichen Eheverständnis

Wie verhält sich dieses Bild der Ehe zu derjenigen Lebensform, die in unserer Gesellschaft heute mit dem gleichen Wort bezeichnet wird? Zweifellos sind diese beiden Größen nicht deckungsgleich, doch gibt es noch immer erhebliche Übereinstimmungen. Der weiteste Abstand besteht im Blick auf die Öffnung der Ehe zum Kind. Während diese nach kirchlichem Verständnis zu den Wesenseigenschaften der Ehe gehört, so dass eine solche durch den dauerhaften willentlichen Ausschluss von Kindern überhaupt nicht zustande kommt, bleibt die Entscheidung für oder gegen Kinder im gesellschaftlichen Bewusstsein dem privaten Belieben der Eheleute überlassen. Die Gesellschaft ist um ihrer eigenen Zukunftssicherung willen zwar darauf angewiesen, dass möglichst viele Paare eine Familie gründen und dadurch zum Erhalt der Generationenfolge beitragen, doch ist auch die Entscheidung zur bewussten Nicht-Elternschaft als eine undiskriminierte Möglichkeit akzeptiert, die von vielen als eine mögliche Option verantwortlicher

Lebensgestaltung angesehen wird. Ebenso unterscheiden sich das bürgerliche Verständnis der Ehe hinsichtlich des Merkmals ihrer Unauflöslichkeit von der kirchlichen Auffassung. Denn auch vor dem Standesamt wird eine Ehe zwar grundsätzlich auf Lebenszeit geschlossen, doch ist sie seit der Einführung des Zerrüttungsprinzips im Scheidungsrecht auch wieder auflösbar, so dass die geschiedenen Ehegatten wieder frei sind, eine neue Ehe mit einem anderen Partner einzugehen.

Wenn die vom Bundestag nun beschlossene «Ehe für alle» rechtlichen Bestand haben sollte, würde sich das kirchliche Eheverständnis auch im Hinblick auf die dritte wesentliche Voraussetzung zum Eingehen einer Ehe, die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau, von dem Parallelinstitut unterscheiden, das im gesellschaftlichen Bewusstsein unter dem gleichen Namen firmiert. Ein solches Auseinandertreten widerspräche allerdings dem noch immer gültigen verfassungsrechtlichen Begriff der Ehe, der in weitaus stärkerem Maße von normativen Erwartungen an diese geprägt ist, als der spärliche gesellschaftliche Diskurs über die «Ehe für alle» erkennen lässt. Dies geht schon daraus hervor, dass Ehe und Familie als die einzigen institutionell gesicherten Lebensformen gemäß Art. 6 des Grundgesetzes unter dem besonderen Schutz der Verfassung stehen. Dieser Auftrag enthält zwar kein Abstandsgebot, das den Gesetzgeber daran hindern würde, gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften der Ehe im Erb- und Steuerrecht oder in der Hinterbliebenenversorgung gleichzustellen. Doch bleibt die Ehe unabhängig davon in ihren strukturbildenden Merkmalen, zu denen nach bislang nahezu einmütiger Auffassung die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau gehört, in besonderer Weise geschützt.

4. Anthropologische, kulturgeschichtliche und verfassungsrechtliche Aspekte: Die Verschiedengeschlechtlichkeit als prägendes Merkmal der Ehe

Wie ist dies zu verstehen? Art und Umfang der verfassungsrechtlichen Schutzpflicht für Ehe und Familie werden in der verfassungsrechtlichen Literatur unter drei Aspekten dargelegt. Demnach kann Art. 6 1 GG als subjektives Freiheitsrecht, als Institutsgarantie und als eine sogenannte wertentscheidende Grundsatznorm verstanden werden, ohne dass einer dieser Aspekte gegen die anderen ausgespielt werden dürfte. Als Institutsgarantie schützt die genannte Verfassungsnorm das ihr zugrundeliegende Leitbild von Ehe und Familie gegen seine vollständige Aufhebung, seine wesentliche Umgestaltung sowie seine ernsthafte Beeinträchtigung. Allerdings ist auch das verfassungsrechtliche Leitbild von Ehe und Familie nicht «abstrakt», sondern in der Ausgestaltung gewährleistet, wie «sie den herrschenden, in der gesetzlichen Regelung maßgebend zum Ausdruck gelangten Anschau-

ungen entspricht».⁹ Die Strukturen der Lebenswelt, auf die sich eine verfassungsrechtliche Bestimmung oder ihre geplante Änderung beziehen, müssen daher so konkret wie möglich benannt werden. Weder genügt es, ein überkommenes Leitbild von Ehe und Familie nur zu beschwören, noch darf aus der gesellschaftlichen Akzeptanz neuer Lebensformen vorschnell darauf geschlossen werden, dass die verfassungsrechtlichen Leitbilder von Ehe und Familie überholt wären und ihre prägende Kraft verloren hätten.¹⁰

In zwei wegweisenden Urteilen hat das Bundesverfassungsgericht Sinn und Umfang des besonderen Schutzes von Ehe und Familie näherhin präzisiert. Nach seinem Ehegatten-Splitting-Urteil aus dem Jahr 1976 umfasst der Begriff des verfassungsrechtlichen Schutzes *positiv* den Auftrag an den Staat «Ehe und Familie nicht nur vor Beeinträchtigungen durch andere Kräfte zu bewahren, sondern auch durch geeignete Maßnahmen zu fördern» und *negativ* das Verbot für den Staat selbst, «die Ehe zu schädigen oder sonst zu beeinträchtigen».¹¹ In der Literatur werden die sich aus dem Schutzauftrag dieser Verfassungsnorm ergebenden Rechtsfolgen auch als Eingriffsverbot, Diskriminierungsverbot und Schutzgebot bezeichnet, wobei der letztgenannte Aspekt auch mögliche indirekte Gefährdungen von Ehe und Familie durch gesetzgeberische Maßnahmen im Rahmen anderer Zielsetzungen umfasst.

In seinem Familiennachzugsurteil aus dem Jahr 1987, dessen nach wie vor gültige Bestimmungen in der aktuellen Debatte um die Flüchtlingspolitik auch von den Befürwortern einer «Ehe für alle» nicht ernsthaft in Frage gestellt werden, hat das Bundesverfassungsgericht seine lange geübte Zurückhaltung aufgegeben und den in Wortlaut und Systematik der Verfassungsnorm von Art. 6 1 GG vorausgesetzten Zusammenhang zwischen den beiden Instituten Ehe und Familie deutlicher formuliert. Bereits der Wortlaut von Art. 6 1 GG zeigt eine enge Verknüpfung von Ehe und Familie an. Zwar wird die Ehe nicht mehr in der Weise als «Grundlage des Familienlebens» bezeichnet, wie dies in Art. 119 der Weimarer Reichsverfassung der Fall war, doch werden beide nach Wortlaut und Systematik der Verfassungsnorm auch nicht nur durch ein nichtssagendes «und» beziehungslos nebeneinander gestellt. Beide Institutionen kommen in einer gewandelten sozialen Realität zwar auch getrennt vor und können folglich von den in ihnen lebenden Menschen auch je für sich als sinnvoll erlebt werden. Dennoch entspricht eine solche grundsätzliche Entkoppelung nicht dem verfassungsrechtlichen Leitbild von Ehe und Familie. Dies stellte das Bundesverfassungsgericht in dem genannten Urteil zum Familiennachzug unmissverständlich fest: «Die Ehe ist die rechtliche Form umfassender Bindung zwischen Mann und Frau; sie ist alleinige Grundlage einer vollständigen Familiengemeinschaft und als solche Voraussetzung für die bestmögliche körperliche, geistige und seelische Entwicklung von Kindern.»¹² Unverkennbar

sind hier Ehe und Familie aufeinander bezogen, da die Ehe als «Grundlage» und «Voraussetzung» der Familie bezeichnet wird. Dass es daneben auch unvollständige Familien geben kann, in denen durch das Zusammenleben von Eltern und Kindern ähnliche Erziehungs- und Beistandsleistungen erbracht werden, steht dem Leitbild einer «vollständigen» Familie und der «bestmöglichen» Verwirklichung dieser Aufgaben nicht entgegen.¹³

Wie verhält es sich nun aber mit dem springenden Punkt, um den es in dem Streit um die «Ehe für alle» vor allem geht: der Verschiedengeschlechtlichkeit von Frau und Mann? Auch wenn das Grundgesetz wie bei allen tragenden Begriffen auf eine Legaldefinition der Ehe verzichtet, weil es diese nicht für definitionsbedürftig ansah, ist kein vernünftiger Zweifel daran möglich, dass die Verschiedengeschlechtlichkeit in den Kernbereich des verfassungsrechtlichen Eheverständnisses gehört. Wer die einschlägigen Grundgesetzkommentare und renommierte Handbücher des Verfassungsrechts konsultiert, erhält dort die nahezu einhellige Auskunft, dass unter einer «Ehe» im Sinne des Grundgesetzes die Verbindung eines Mannes und einer Frau zur grundsätzlich unauflösbaren Lebensgemeinschaft zu verstehen ist. Ebenso zählt das Bundesverfassungsgericht bis in seine jüngste Rechtsprechung hinein die Verschiedengeschlechtlichkeit zu den prägenden Merkmalen der Ehe, die mit ihrer verfassungsrechtlichen Institutsgarantie unlösbar verknüpft sind.¹⁴

Das Bundesverfassungsgericht unterstrich auch in seiner Begründung dafür, warum die eingetragene Lebenspartnerschaft mit Art. 6 GG vereinbar ist, dass diese keine «Ehe» im Sinne des Grundgesetzes darstelle. In seinem mit einer knappen 5:3-Mehrheit ergangenen Beschluss zu den eingetragenen Lebenspartnerschaften vom 17. Juli 2002 wiederholte es nochmals, dass die Verschiedengeschlechtlichkeit von Mann und Frau zu den prägenden Wesensmerkmalen der Ehe gehört, die durch ihre verfassungsrechtliche Institutsgarantie geschützt sind. Gerade deshalb sei es mit dem besonderen Schutz von Ehe und Familie, den das Grundgesetz gewährleistet, vereinbar, ein eigenständiges, eheanaloges Rechtsinstitut für solche Menschen vorzusehen, die keine Ehe eingehen können. Denn ein derartiges Rechtsinstitut – gemeint war die eingetragene Lebenspartnerschaft von gleichgeschlechtlichen Paaren – stelle ein «aliud zur Ehe» dar, das mit dieser nicht zu verwechseln sei. Das LPartG bewirke folglich keine unzulässige Erosion der Ehe, da diese nur verschiedengeschlechtlichen Paaren offenstehe.¹⁵

Genau dies bestritt jedoch der damalige Vorsitzende des Zweiten Senats, *H.-J. Papier*, in seinem abweichenden Sondervotum. Nach seiner Ansicht verstieß bereits die Errichtung eines eheanalogen Rechtsinstituts für gleichgeschlechtliche Paare gegen den besonderen Schutz von Ehe und Familie, wenn dieses sich nur noch dem Namen nach von der Ehe unterscheidet. Im Nachhinein gibt ihm die Entwicklung in der Einschätzung recht, dass

der verfassungsrechtliche Ehebegriff dem Erwartungsdruck in Richtung auf eine vollständige Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare auf Dauer nicht standhalten würde. Nunmehr zeigt sich, was damals bereits absehbar war, dass nämlich das Rechtsinstitut einer eingetragenen Partnerschaft von den meisten seiner Befürworter nicht als eigentlich gewolltes Endziel, sondern nur als eine strategische Teiletappe bei dem Versuch angesehen wurde, den Ehebegriff zum Zwecke weiterer gesellschaftlicher Akzeptanzgewinnung zu okkupieren.¹⁶

Dass die Verschiedengeschlechtlichkeit der Ehe zu ihren strukturprägenden Merkmalen gehört, zeigt sich noch in einem anderen Umstand, der in der gegenwärtigen Debatte von den Befürwortern einer «Ehe für alle» vehement bestritten wird: Der Staat fördert Ehe und Familie mit dem Ziel, dass Kinder in der ihnen zustehenden Geborgenheit und in einer ihrer Entwicklung förderlichen Umgebung aufwachsen, um so die Grundlagen seiner eigenen Zukunft zu legen.¹⁷ Dabei ist von besonderer Bedeutung, dass der verfassungsrechtliche Ehebegriff die Verschiedengeschlechtlichkeit der Eltern nicht nur im Sinne der biologischen Zeugungsfähigkeit, sondern auch zur Erfüllung ihres Erziehungsauftrages voraussetzt. Die geschlechtliche Eigenart als Mann oder Frau betrifft nicht eine akzidentelle Eigenschaft, sondern eine die Person in allen Schichten ihres leiblichen, seelischen und geistigen Seins prägende Bestimmung. In der polaren Beziehung zwischen den Geschlechtern äußert sich eine anthropologische Grunddifferenz, an deren existenzielle Bedeutsamkeit die anderen faktisch bestehenden Unterschiede unter den Menschen – zwischen alt und jung, arm und reich, krank und gesund – nicht heranreichen. Während sich diese durch sozialpolitische Reformen wenn nicht völlig aufheben, so doch tendenziell zurückdrängen lassen, oder im biografischen Erleben des einzelnen mit dem Älterwerden an Bedeutung verlieren, sind die Geschlechterdifferenz und der kulturell variable Reichtum ihrer existenziellen Ausdrucksmöglichkeiten aus der anthropologischen Verfassung des Menschen nicht hinwegzudenken.

Dies ist keineswegs, wie oft behauptet, nur ein triviales biologisches Faktum, sondern ein anthropologischer Sachverhalt von grundlegender Bedeutung, der sich durch die semantische Umetikettierung des Ehebegriffs nicht aus der Welt schaffen lässt. Deshalb haben Kinder das Recht, die anthropologische Differenz von Mann und Frau in ihrer kindlichen Erlebniswelt als Verschiedenheit von Vater und Mutter zu erfahren, um durch die Identifikation mit dem einen Elternteil in der altersspezifisch wahrgenommenen und existenziell angeeigneten Differenz zum anderen die eigene personale Identität zu finden. Erwachsene Personen des anderen Geschlechtes – etwa aus dem Kreis der Großeltern oder der weiteren Verwandtschaft – können dies in der Regel nicht in gleicher Weise gewährleisten.

Zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Glosse stand noch nicht fest, ob es – etwa aufgrund der Klage eines Bundeslandes wie des Freistaates Bayern oder einer Mehrheit von Abgeordneten der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag – zu einem Normenkontrollverfahren vor dem Bundesverfassungsgericht kommt. Dieses hätte dann nicht nur die inhaltliche Frage zu prüfen, ob der Wortlaut des neuen Gesetzes, nach dem die Ehe eine auf Dauer angelegte Verbindung «zweier Personen verschiedenen oder gleichen Geschlechts» ist mit dem verfassungsrechtlichen Ehebegriff vereinbar ist. Vor dieser materialen Klärung hätte das Gericht auch zu entscheiden, ob der einfache Gesetzgeber dazu befugt war, einen so weitgehenden Eingriff in die verfassungsrechtliche Ordnung von Ehe und Familie ohne die dafür nach Art.79 GG vorgesehene qualifizierte Mehrheit vorzunehmen. Zwar ist auch die Frage, ob die Einführung der «Ehe für alle» einer verfassungsändernden Mehrheit bedurft hätte, in der Literatur umstritten.¹⁸ Doch müsste das BVerfGE, wenn es seiner eigenen Urteilslogik weiterhin folgt und die Verschiedengeschlechtlichkeit von Frau und Mann zu den unabdingbaren Merkmalen der Ehe zählt und die eingetragene Lebenspartnerschaft gleichgeschlechtlicher Menschen für verfassungsrechtlich zulässig hält, *weil* sie gegenüber der Ehe eine eigenständige, unverwechselbar *andere* Lebensform darstellt, nicht auf einer verfassungsändernden Mehrheit bestehen? Wie immer eine mögliche Entscheidung in dieser Sache ausgeht, sie wird hinsichtlich der verlässlichen Haltbarkeit oder eines eventuellen Verfallsdatums der Urteile des BVerfGE – die letzte Bekräftigung des genannten Argumentationsgangs stammt aus dem Jahr 2012 – ein lehrreiches Beispiel sein.

Selbst wenn der eingeschlagene Weg über eine einfache Mehrheit im Parlament verfassungsrechtlich zulässig gewesen sein sollte, wäre es aus gesellschaftspolitischen Gründen wünschenswert gewesen, in der nächsten Legislaturperiode auf eine gemeinsame Gesetzesinitiative aller im Deutschen Bundestag vertretenen demokratischen Parteien zu setzen. Entgegen der von den Befürwortern einer «Ehe für alle» in den Tagen vor der parlamentarischen Abstimmung verbreiteten Einschätzung wäre eine vorbehaltlose gesellschaftliche Anerkennung der eingetragenen Lebenspartnerschaften auf einem Weg möglich gewesen, der das gesellschaftliche Leitbild von Ehe und Familie nicht beschädigt hätte. Ein Kreis einiger der katholischen Kirche nahestehender Politiker der CDU um die ehemaligen Ministerpräsidenten *Erwin Teufel* und *Bernhard Vogel* sowie den ehemaligen Parlamentspräsidenten *Norbert Lammert* hatte dazu bereits einen weitreichenden Vorschlag erarbeitet. Dieser sah eine Klarstellung auf der Verfassungsebene durch die Ergänzung von Art.6 Abs. I GG vor: «Ehe, Familie und andere auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung.» Die Pointe dieses Vorschlages lag darin, dass er durch

die Verbindung zweier Zielsetzungen, die bislang als unvereinbar galten, Bewegung in die festgefahrene Debatte hätte bringen und die verhärteten Fronten auflösen können. Auf diese Weise wäre es gelungen, durch die Aufnahme gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in den Schutzbereich von Art. 6 GG diese unmissverständlich und vorbehaltlos der Ehe gleichzustellen, ohne deren Besonderheit anzutasten und den normativen Ehebegriff der Verfassung weiter zu entleeren. Leider ist es zu einer ergebnisoffenen Debatte über diesen Vorschlag, bei der auch das Lehramt der katholischen Kirche hätte Farbe bekennen müssen, nicht mehr gekommen.¹⁹ Als das Zeitfenster sich unverhofft öffnete und die Befürworter der «Ehe für alle» die Möglichkeit sahen, endlich Fakten zu schaffen, war die Kunst des Kompromisses nicht mehr gefragt.

ANMERKUNGEN

¹ Eva Marie VON MÜNCH, *Ehe und Familie*, in: Ernst BENDA – Werner MAIHOFFER – Hans-Jochen VOGEL, *Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin – New York ²1994, 293–326, hier: 297, Rdnr. 8.

² Damit begründen Lothar MICHAEL – Martin MORLOK, *Grundrechte*, Baden-Baden (6. Aufl.) 2017, 152f (Rdnr. 252) ihre Ansicht, dass die Ehe heute nur noch als ein «Bund zweier Partner» oder eine «dauerhafte Intimpartnerschaft» angesehen werde. Vgl. dagegen Dagmar COESTER-WALTJEN, *Kommentar zu Art. 6 I GG*, in: Ingo VON MÜNCH – Philip KUNIG, *Grundgesetzkommentar*, Bd. 1: Präambel, Art. 1–69, München (6. Aufl.) 2012, 550, Rdnr. 9: «Für Deutschland kann von einem derartigen Bedeutungswandel des Eheverständnisses bisher jedenfalls noch nicht ausgegangen werden.»

³ PLATO, *Das Gastmahl*, 189c–194e.

⁴ A.a.O., 189c–190c.

⁵ Vgl. Isolde KARLE, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014, 121ff. Zur Auslegung von Gen 1, 27 in der gegenwärtigen Exegese vgl. Othmar KEHL – Silvia SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen – Fribourg ²2008, 180: Frauen und Männer «entspringen dem freien schöpferischen Willen [Gottes]; sie entstehen nicht durch einen Zufall, ein Missgeschick oder zur Strafe.» – «Die betonte und ganz programmatisch formulierte Differenzierung der Geschlechter («männlich und weiblich schuf er sie») könnte [...] ein Echo auf Gen 2 sein» (ebd., Anm. 96).

⁶ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 50.

⁷ Vgl. Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HThKAT Band IX), Freiburg i. Br. 1974, 264ff.

⁸ Vgl. Philippe BOURDEYNE, *Ethique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, Paris 2010, 56.

⁹ BVerfGE 31, 58 (83) unter Hinweis auf BVerfGE 6, 55 (82); 9, 237 (242f); 15, 328 (332).

¹⁰ Vgl. dazu Rolf GRÖSCHNER, *Kommentar zu Art. 6 GG*, in: Horst DREIER (Hg.), *Grundgesetz: Kommentar* Bd. 1: Art. 1–19, Tübingen 1996, Art. 6 Rdnr. 24.

¹¹ BVerfGE 6, 55 (76).

¹² BVerfGE 76, 1 (51).

¹³ U. STEINER, *Schutz von Ehe und Familie*, in: D. MERTEN – H.-J. PAPIER, *Handbuch der Grundrechte in Deutschland: Einzelgrundrechte I*, Heidelberg 2011, 1252, Rdnr. 7: «Nach wie vor trifft zu, dass die Ehe der aus der Sicht der staatlichen Gemeinschaft bevorzugte Ordnungsrahmen für Kinder ist. Die Ehe soll sich zur Familie erweitern. Sie gilt als der optimale Lebens-, Erfahrungs- und Erziehungsraum für Kinder.»

¹⁴ Vgl. BVerfGE 10,59 (66); 31,58 (82); vgl. auch BVerfGE 49,286 (300); 53,224 (245); 62,323 (330); 87,234 (264). Durch die nach wie vor herrschenden Auffassung in der verfassungsrechtlichen Literatur vgl. U. STEINER, a.a.O., 1253, Rdnr. 9: «Ehe im Sinne des Art. 6. Abs. 1 GG ist die umfassende, auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau (...). Die gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft kann keine Ehe sein.» Für H. HOFMANN, *Kommentar zu Art. 6 GG*, in: SCHMIDT-BLEIBTREU-HOFMANN-HENNEKE, *Grundgesetz: Kommentar*, Köln (13. Aufl.) 2014, 322, Rdnr. 5 muss die Ehe als «kulturelles Identitätselement des Grundgesetzes» angesehen werden. «Daher können sich auf das Grundrecht der Ehe in der Konsequenz der kulturell entwickelten Ausgestaltung dieses Instituts nur Mann und Frau berufen, zudem nur *ein* Mann und *eine* Frau.» Im gleichen Sinn Hans D. JARASS, in: *Art. 6: Ehe und Familie*, in: DERS. – Bodo PIROTH (Hg.), *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Kommentar*, München (14. Aufl.) 2016, 252, Rdnr. 4–5. Eine abweichende Meinung, die in der Grundgesetz-Kommentierung bislang allerdings unbeachtet blieb, vertritt dagegen Frauke BROSIUS-GERSDORF in ihrem Kommentar zu Art. 6 GG. Zwar stellt auch sie fest, dass für das BVerfGE und weite Teile des verfassungsrechtlichen Schrifttums eine Ehe im Sinne von Art.6 I GG «die unter Mitwirkung des Staates geschlossene, auf Lebenszeit oder jedenfalls auf Dauer angelegte, auf freiem Entschluss und der Gleichberechtigung der Partner beruhende Lebensgemeinschaft von Mann und Frau» ist. Doch möchte sie eine abweichende Auffassung begründen, der zufolge die meisten dieser strukturbildenden Merkmale einer Ehe *nicht* durch ihre verfassungsrechtliche Institutsgarantie geschützt seien. Ausdrücklich hebt sie dies für die von der herrschenden Meinung geforderten Mitwirkung des Staates, von der Beschränkung auf die Monogamie, von der grundsätzlich auf Lebenszeit geschlossenen Partnerschaft und von dem Umstand hervor, dass die Ehe von zwei Personen verschiedenen Geschlechts geschlossen wird. Worin aber soll unter dieser Voraussetzung die Funktion einer Institutsgarantie und des besonderen Schutzes von Ehe und Familie noch bestehen, wenn am Ende keines ihrer prägenden Strukturmerkmale darunter fällt? Eine Ehe wäre ihrem verfassungsrechtlichen Verständnis nach dann nur eine aus freiem Entschluss eingegangene Lebensgemeinschaft zweier gleichberechtigter Menschen. Stellt sich dann nicht die Frage, warum man eine Rose, deren Blätter eins nach dem anderen entfernt werden dürfen, bis ein leerer Stängel übrigbleibt, noch Rose nennen soll?

¹⁵ Vgl. BVerfGE 133, 377 (411f).

¹⁶ Dies bestätigt indirekt auch Regina BÖMELBURG, *Die eingetragene Lebenspartnerschaft – ein überholtes Rechtsinstitut?*, in: NJW 38 (2012), 2753–2832, die aus der vom BVerfGE Zug um Zug erzwungenen Angleichung der eingetragenen Lebenspartnerschaft an das Rechtsinstitut der Ehe (hinsichtlich der Sukzessivadoption, hinsichtlich der Hinterbliebenenversorgung, hinsichtlich der Erbschafts- und Schenkungssteuer sowie hinsichtlich des Ehegatten-Splittings) die Schlussfolgerung ableitet, es sei nunmehr an der Zeit, das LPartG insgesamt aufzuheben und die Ehe für gleichgeschlechtliche Paare zuzulassen.

¹⁷ Vgl. Paul KIRCHHOF, *Ehe und Familie als Grundlage einer freiheitlichen Gesellschaft*, in: StZ 124 (1999), 507–516.

¹⁸ Die meisten Kommentatoren vertreten die Ansicht, die Institutsgarantie von Art.6 I GG verstopfe dem einfachen Gesetzgeber die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare. «Um es unmissverständlich zu sagen: Für eine Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit der Ehe bedarf es einer Verfassungsänderung.» (Dieter C. UMBACH, *Art. 6, Ehe und Familie*, in: DERS. – Thomas CLEMENS, *Grundgesetz. Mitarbeiterkommentar und Handbuch*, Band: 1, Hamburg 2002, 516, Rdnr. 61. In diesem Sinn auch Dagmar COESTER-WALTJEN, a.a.O., 550 Rdnr. 9: «Nicht durch Verfassungenauslegung, sondern nur durch Verfassungsänderung kann die gleichgeschlechtliche Gemeinschaft in den Schutz des Art.6 Abs.1 einbezogen werden.» Dagegen ist M. KOTZUR, *Schutz der Ehe und Familie (Art. 6)*, in: Klaus STERN – Florian BECKER (Hg.), *Grundrechtekommentar. Die Grundrechte des Grundgesetzes mit ihren europäischen Bezügen*, Köln, (2. Aufl.) 2016, 689, Rdnr. 32 der Auffassung, dass die «mitunter geforderte vollständige verfassungsrechtliche Gleichstellung von Ehe und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften ... eine verfassungsrechtliche Option, aber keine rechtliche Notwendigkeit (ist). Art.79 Abs.3 GG stünde ihr nicht entgegen.»

¹⁹ Das Lehramt der katholischen Kirche lehnt die öffentliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften bislang ab, weil diese von den nationalen Rechtsordnungen vieler Länder (auch mit mehrheitlich katholischer Bevölkerung) als «Ehen» behandelt werden. Selbst das Nachsynodale Apostolische Schreiben von Papst FRANZISKUS, «Amoris laetitia», das sich auch in dieser Frage jeder moralischen Verurteilung enthält, wiederholt mit scharfen Worten eine kompromisslose Ablehnung: «Was die Pläne betrifft, die Verbindung zwischen homosexuellen Personen der Ehe gleichzustellen, gibt es keinerlei Fundament dafür, zwischen den homosexuellen Lebensgemeinschaften und dem Plan Gottes über Ehe und Familie Analogien herzustellen, auch nicht in einem weiteren Sinn» (Nr. 251). Auch wenn die Empörung darüber verständlich ist, dass internationale Organisationen Finanzhilfen an ärmere Staaten von der Einführung der «Homo-Ehe» in die nationale Gesetzgebung abhängig machen, ist die angeführte Begründung für die pauschale Ablehnung solcher Lebensgemeinschaften doch mit einem Fragezeichen zu versehen. Eine Analogie bezeichnet ein Verhältnis zwischen zwei Größen, die in bestimmter Hinsicht unähnlich, in einer anderen jedoch ähnlich sind. Daher gibt es zwischen der Ehe und den nichtehelichen Lebensgemeinschaften durchaus eine Analogie, und dies nicht nur in einem weiteren, sondern in einem sehr genauen Sinn: Die eingetragenen Lebenspartnerschaften gleichen der Ehe insofern, als die Partner in rechtlich verbindlicher Weise Verantwortung füreinander übernehmen und dafür öffentliche Anerkennung erhalten. Als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, aus der Kinder hervorgehen können, ist die Ehe dagegen unvergleichlich und von einzigartiger Bedeutung für die Gesellschaft.

ABSTRACT

«Marriage for all» and the Church's Understanding of Marriage. Since the German parliament recently decided to legalize same sex marriage (the so called «Ehe für alle»), this comment reconsiders the essential features of marriage. On the one hand, the church's view of marriage and its biblical foundation is displayed, built upon the four pillars freedom, faithfulness, indissolubility and (biological and social) fruitfulness. On the other hand, there is a gradually altered understanding of marriage in society. This comment questions the supposition of the proponents of same sex marriage, that there is an altered societal notion of marriage as a mere arbitrary intimate relation of two persons. The human bisexuality has an anthropological impact and is moreover a legal requirement of the German constitution's notion of marriage. The equal acknowledgement of civil unions (registered partnerships) can be strengthened without a further weakening of the understanding of marriage.

Keywords: same sex marriage – homosexuality – theology of marriage – anthropology – family law – constitutional law

ALEXANDER MERKL · HILDESHEIM

«DER FRIEDE IST MÖGLICH»

Die Päpste und die Weltfriedenstag

1. Fünfzig Jahre Weltfriedenstag

Im Jahr 1967, dem Jahr der Veröffentlichung der Enzyklika *«Populorum progressio»*, hatte Papst Paul VI., wohl auch inspiriert durch die jüngst erschienenen Friedenstexte – die Enzyklika *«Pacem in terris»* (1963) oder die Pastoralkonstitution *«Gaudium et spes»* (1965) –, «mit einer glücklichen pastoral-pädagogischen Eingebung» (Johannes Paul II.) den Weltfriedenstag am 1. Januar eingerichtet, der seitdem in jährlichem Turnus begangen wird. Dem geht bereits am 8. Dezember die Veröffentlichung der Papstbotschaft zu diesem Anlass voraus. Die Idee hierzu scheint bereits in der Enzyklika *«Christi matri rosarii»* (Nr. 11) grundgelegt, wenngleich dort mit dem 4. Oktober – an diesem Datum hatte Paul VI. 1965 als erster Papst vor den Vereinten Nationen gesprochen – eine andere Datierung angeregt war. Erstmals am 1. Januar 1968 zelebriert jährte sich die weltkirchliche Feier des Weltfriedenstages 2017 somit zum 50. Male.

Die Adressaten der Botschaften sind nicht nur Gläubige, Christen und Katholiken; sie sind an alle Menschen guten Willens, an alle Völker und Nationen gerichtet. Gleich einem Wegweiser wollen die Päpste das Anliegen des Friedens an den Anfang des neuen Kalenderjahres stellen, nicht nur um auf seine Bedrohungen hinzuweisen, sondern auch um Handlungsmöglichkeiten aus christlichem Geiste aufzuzeigen. Es geht den Päpsten weder darum, eine Bilanz zu ziehen, noch darum, ein Urteil zu fällen. Die Botschaften wollen vielmehr stets aufs Neue eine «brüderliche Aufforderung sein, über das gegenwärtige Geschehen der Menschheit nachzudenken, um es in eine höhere sittlich-religiöse Schau zu erheben» (1992).

Trotz dieses weithin geteilten Anliegens erfahren die päpstlichen Friedensbotschaften in Alltag¹ und Wissenschaft bislang nur wenig Beachtung. Eine ausreichende theologisch-ethische, mehr noch eine spezifisch friedens-

ALEXANDER MERKL, geb. 1987, Dr. theol., ist Juniorprofessor für Theologische Ethik an der Universität Hildesheim.

ethische Rezeption und Aufarbeitung der Texte² im Einzelnen wie in ihrem Gesamt und Zueinander ist bislang für den deutschsprachigen Raum kaum erfolgt.³ Aktuellste Publikationen im Bereich der Friedensethik beziehen sich, ob bewusst oder unwillentlich sei dahingestellt, kaum⁴ bis gar nicht⁵ auf die Inhalte der päpstlichen Botschaften. Vielfach als zu unwissenschaftlich erachtet oder lediglich als fromme Appelle zu Beginn des neuen Jahres empfunden, scheinen sie nicht selten ebenso schnell aus dem Alltags- und Forschungsbewusstsein zu entschwinden wie die stets aufs Neue formulierten Neujahrsvorsätze. Ein Grund hierfür mag sicherlich das etwas ungünstige Datum, der 1. Januar, sein, das noch deutlich von der (nicht nur liturgisch sehr dichten) Advents- und Weihnachtszeit sowie dem Jahreswechsel geprägt ist.

Der vorliegende Beitrag kann und will (in bewusstseinsbildender Absicht) vor dem Horizont dieser Ausgangsbeobachtung einen ersten exemplarischen Ein- und Überblick geben. Hierfür werden die Texte der Weltfriedenstag⁶ nach ausgewählten thematischen Leitmotiven und im Spiegel ihrer Päpste und Zeit untersucht sowie beispielhaft (theologisch-ethisch) kommentiert.

2. Die Weltfriedenstag und ihre Päpste

Paul VI. – «der Friede ist möglich»

Die Botschaften Pauls VI. zeichnen sich durch einen deutlichen Fokus auf den *Friedensbegriff* aus; denn um wirksam Frieden zu stiften, bedarf es der Klarheit darüber, was den Frieden als angestrebtes Ziel auszeichnet. Daher sei es zwar «schwer, aber unerlässlich, sich vom Frieden einen richtigen Begriff zu machen» (1972). Der Papst selbst formuliert hierzu wie folgt: «Der Friede ist ein Gleichgewicht, das auf Bewegung beruht und ständig geistige und zur Tat drängende Energien entfaltet. Er ist ein lebendiger Schutzwall, der immer wieder klug gestaltet werden muss» (1978).

Die zeitliche und biographische Nähe zu den großen Erschütterungen der Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts bedingt die wiederholt ins Wort gebrachte Sorge des Papstes um einen neuerlichen «Weltbrand». Dies erklärt auch seine beständige Mahnung und Erinnerung an frühere sowie gegenwärtig drohende Gefährdungen wie den Rüstungswettlauf oder die beiden Weltkriege. Zugleich unterlässt Paul VI. es nicht, auch die positiven Entwicklungen – die «kostbaren Blüten mutiger Initiativen zugunsten des Friedens» (1978) – mit konkreten Beispielen ermutigend zu unterstreichen (z. B. die Konferenz von Helsinki). Rückblickend erwies sich sein Diktum «Der Friede ist möglich» aus dem Jahr 1973 als äußerst wirkmächtig. Bis heute bildet es ein Leitmotiv der kirchlichen Friedensverkündigung. Daneben be-

tonte Paul VI. in der Tradition seiner Vorgänger die bleibende Notwendigkeit internationaler Institutionalisierung (1977) sowie den untrennbaren Zusammenhang von Frieden und Lebensschutz: «Unser ja zum Frieden weitet sich aus zu einem Ja zum Leben» (1978).

Johannes Paul II. – der «Geist von Assisi»

Den «Wanderstab» der alljährlichen Friedensbotschaft, wie er selbst sagt, übernahm mit dem Jahr 1979 Papst Johannes Paul II., der wichtige Anliegen seines Vorgängers aufnahm, während seines Pontifikates fortführte und thematisch erweiterte. Johannes Paul II. orientierte sich hierbei immer wieder an aktuellen Anlässen und rief vorangegangene Themen an darauffolgenden Weltfriedenstagen ins Gedächtnis, so beispielhaft das Thema der *Religionsfreiheit*. Dieses gewann mit dem Ende der 80er Jahre zunehmend an Bedeutung und drängte bis dato dominante Themen an den Rand, so beispielsweise die Spannungen zwischen Ost und West sowie Nord und Süd oder den omnipräsenten Rüstungswettlauf.

Obgleich sich eine Auswahl und Gewichtung weiterer Themen schon aufgrund der schiereren Fülle bei Johannes Paul II. als schwierig, wenn nicht gar als unmöglich erweist, seien doch zwei inhaltliche Akzente hervorgehoben. Ein zentrales Anliegen des Papstes war gewiss die Förderung des *Gebetes um den Frieden*. Oftmals bilden Gebetsaufrufe das Ende seiner Botschaften. Insbesondere der «Geist von Assisi» (1992) und seine Erfahrungen rund um die dortigen Weltgebetstage, die er selbst als «konkretes Zeugnis für die universale Dimension des Friedens» (1992) bezeichnet, haben das Friedensdenken Johannes Pauls II. in dieser Hinsicht nachhaltig geprägt. Immer wieder bezieht er sich auf das im Jahr 1986 in Assisi Erlebte, stets im Wissen darum, dass das Gebet nicht das Einzige bleiben dürfe und unbedingt mit anderen konkreten Handlungen einhergehen müsse.

Einen zweiten wesentlichen Teilaspekt der Friedensverkündigung von Johannes Paul II. stellt die *Familie* dar. Ihr sichtbarer «Niedergang» wird schon 1987 als elementare Bedrohung für den Frieden thematisiert und begleitet die Botschaften seiner Amtszeit kontinuierlich, so dass sie im Jahr 1994 schließlich als Hauptthema aufgegriffen wurde. Im Umgang mit der Familie spiegelt sich für Johannes Paul II. die moralische Entwicklung und die Wertordnung einer Gesellschaft wider. So prangert er jegliche Relativierung, Schwächung und Zerstörung der Familie scharf an. Als Fundament der Gesellschaft komme ihr für die Entwicklung der menschlichen Person besondere Bedeutung zu. Sie sei der «erste Ort, wo Entwicklung stattfindet oder eben nicht stattfindet» (1987) und somit die «erste Friedensschule» (1996). Im Denken Johannes Pauls II. bildet die Familie einen friedensethischen Kulminationspunkt, da in ihr zum Frieden erzogen, Verzeihung, Veröhnung und Solidarität praktiziert und das Gewissen gebildet wird.

Benedikt XVI. – «natürliche Grammatik»

Sein Nachfolger, Papst Benedikt XVI., knüpft innerhalb seiner acht Botschaften zum Weltfriedenstag nicht nur in diesem Punkt, sondern auch im Blick auf die Religionsfreiheit mehrfach an Johannes Paul II. an. So sieht auch Benedikt XVI. die Familie als «die erste und unersetzliche Erzieherin zum Frieden» (2008), die Religionsfreiheit als «echte Waffe des Friedens» (2011). Dabei veranschaulicht schon die Wahl des Namens Benedikt – des heiligen Patrons des Friedensprojektes Europa und des Friedenspapstes Benedikt XV. (1854–1922) – dessen persönliche Sorge für den Frieden.

In unmittelbarem Anschluss an den sein Pontifikat weithin prägenden Begriff der Wahrheit wendet sich Benedikt XVI. entschieden gegen den Nihilismus, der die Existenz jeglicher Wahrheit leugne, gegen den (religiösen) Fanatismus bzw. Fundamentalismus, der Anderen die Wahrheit der eigenen Überzeugung mit Gewalt aufzudrängen versuche (2006) sowie gegen den Relativismus, der nichts als definitiv anerkenne (2012). Hiergegen macht er – auffälligerweise in jeder seiner Botschaften – auf die Wichtigkeit des *natürlichen Sittengesetzes* als «Basis der Rechtsnorm» (2008), gleich einer «ins Herz des Menschen eingeschriebenen [natürlichen] «Grammatik»» (2007) aufmerksam. In ihm verankert Benedikt XVI. neben der Menschenwürde auch die unveräußerlichen Menschenrechte. Das natürliche Sittengesetz ermögliche es, sich jenseits aller kulturellen Unterschiede «untereinander über die wichtigsten Aspekte von gut und böse, von gerecht und ungerecht zu verständigen» (2008) und so das positive Recht auf die Grundlagen des Naturrechts zu gründen: «Ein «gemeinsamer Ethikkodex» ist notwendig, dessen Normen nicht nur den Charakter von Konventionen besitzen, sondern im Naturgesetz wurzeln» (2009). An diese Forderung knüpft Benedikt XVI. den wiederholten Appell an die Bedeutung eines gemeinsamen *Wertefundamentes* (z. B. Toleranz, Menschenwürde, Freiheit), das «seinen Ursprung und seinen Rahmen» (2010) ebenfalls im natürlichen Sittengesetz finde.

Ein weiterer inhaltlicher Schwerpunkt des deutschen Papstes entspinnt sich rund um den Themenkomplex *Umwelt und Schöpfung*. Angesichts einer nicht zu leugnenden ökologischen Krise (z. B. Umweltverschmutzung, Wasserknappheit), die auch als eine moralische Krise wahrzunehmen sei, müsse der Zusammenhang von Humanökologie, Umweltökologie und Ökologie des Friedens stärker bewusst gemacht werden. Aufgrund der Interdependenzen führten Rücksichtslosigkeiten auf einem dieser Felder stets zu wechselseitigen Schädigungen. Benedikt XVI. verlangt deshalb nach einer «kollektiven Antwort» der Solidarität (2010) ebenso wie nach einer nachhaltigen Nutzung natürlicher Ressourcen (gerade im Blick auf die Energieversorgung). Die Menschen hätten sich als «Hüter» und «verantwortungsvolle Verwalter» (2010) ihrer Umwelt zu verstehen.

Franziskus – Brüderlichkeit als «das Fundament und der Weg des Friedens»
 Für Papst Franziskus lässt sich innerhalb seiner Botschaften der Jahre 2014–2017 ein innerer Gesamtzusammenhang nachzeichnen, der sich am besten mit den zueinander in unweigerlicher Spannung stehenden Leitmotiven der Brüderlichkeit einerseits und dessen negativem Pendant der Gleichgültigkeit andererseits fassen lässt. Dem entspringt nur folgerichtig die wiederholt vorgetragene Forderung danach, einer ›Globalisierung der Gleichgültigkeit‹ entgegenzuwirken und eine ›Globalisierung der Solidarität‹ tatkräftig zu unterstützen.

Genauer betrachtet, so der Papst, verleihe sich die *Gleichgültigkeit* Ausdruck in der mangelnden Aufmerksamkeit gegenüber dem Nächsten, in Egoismus und Verslossenheit; sie sei die Haltung «dessen, der sein Herz verschließt, um die anderen nicht in Betracht zu ziehen, der die Augen schließt, um nicht zu sehen, was ihn umgibt, oder ausweicht, um nicht von den Problemen anderer berührt zu werden» und trage «Züge der Trägheit und Teilnahmslosigkeit» (2016). Franziskus versteht die Gleichgültigkeit demnach als Verweigerung und Ablehnung der Beziehung gegenüber Gott, dem Nächsten, sich selbst und der Schöpfung. Manifest wird sie in den ökologische Krisen der Gegenwart, die Franziskus als «Frucht der Gleichgültigkeit» (2016) beschreibt, ebenso wie in den vielen Formen ›moderner‹ Sklaverei (z. B. Menschenhandel, Prostitution), die sich wiederum dadurch auszeichne, dass sie den Menschen durch Zwang und Ausbeutung zum Objekt degradiere.

Dieser Negativfolie stellt er die *Brüderlichkeit* als Berufung, Haltung und anthropologisches Grunddatum kontrastierend gegenüber: Sie sei «das Fundament und der Weg des Friedens» (2014), gründe im transzendenten «Bezug auf einen gemeinsamen Vater» sowie im «Kreuz als de[m] endgültige[n] ›Ort‹ der Grundlegung der Brüderlichkeit» (2014) und stelle ein «wirkliches Lebensprogramm», einen «Verhaltensstil in unseren Beziehungen untereinander» (2016) dar. In solcher Brüderlichkeit verbinden und kultivieren sich Nächstenliebe, Solidarität, Barmherzigkeit, Gewaltfreiheit und Mitgefühl; in ihr bestehen Unterschiede zwischen den Menschen fort, ohne deren grundlegende Gleichheit in Natur, Würde und Ursprung zu verkennen. Auf dem Fundament einer «Ethik der Brüderlichkeit» (2017) ist es das Ziel des Papstes, die festgefahrenen Denkschemata von Feind- und Gegnerschaft, die allzu oft Krieg und Konflikt begünstigen, zugunsten der Gesamtsicht einer geschwisterlichen Gemeinschaft aufzubrechen.

Die Weltfriedenstage seit 1968 – eine ›friedensethische Prinzipienlehre‹
 Insgesamt kann von einer inhaltlichen *Traditionslinie zwischen den Päpsten* gesprochen werden: «Beim Rückblick auf fünfzig Jahre ›Welttag des Friedens‹ zeigt sich ein hohes Maß an Kontinuität im kirchlichen Sprechen und

Argumentieren.»⁷ Sie alle sind, vor dem Horizont ihrer jeweiligen Zeit, von der grundlegenden Einsicht geleitet: Der Friede ist möglich.

Um dies zu verdeutlichen, rekurrieren sie innerhalb ihrer Texte immer wieder auf einschlägige Lehrdokumente und vorangegangene Friedensbotschaften. Es überrascht daher kaum, dass einschlägige Schwerpunktsetzungen ungeachtet der verschiedenen Pontifikate über die Jahre hinweg beständig wiederkehren. So werden bestimmte *Leitthemen* wie etwa Wahrheit (1980, 2006), Menschenrechte (1969, 1999), Schöpfung (1990, 2010), Erziehung (1970, 1979, 2004, 2012), Religions- (1988, 2011) oder Gewaltfreiheit (1978, 2017) wiederholt und von unterschiedlichen Päpsten aufgegriffen. Eigenständige Akzentsetzungen, u. a. der dargestellte naturrechtliche Fokus bei Benedikt XVI., schließt dies jedoch keineswegs aus.

Während die angeführten Themen in großer Regelmäßigkeit Aufnahme finden, verbleiben andere *Motive im Hintergrund*. Nahezu gänzlich vernachlässigt wird die Gruppe der Soldaten – in jüngerer Vergangenheit kommt nur Benedikt XVI. im Jahr 2006 kurz auf sie zu sprechen. Gleiches gilt für weniger «prominente» Grundhaltungen wie Demut, Dankbarkeit oder Tapferkeit. Selbst die theologische Tugend der Liebe steht in keiner Botschaft im Mittelpunkt. Die «ausschlaggebende Rolle» (2009) der Zivilgesellschaft oder die über die letzten Jahre immens gewachsene (erzieherische und meinungsbildende) Verantwortung der (Massen-)Medien (2008/2015) werden zwar immer wieder knapp benannt, jedoch ohne ein schwerpunktmäßiges Augenmerk auf sie zu richten. Und noch ein Letztes fällt auf: Politische Dokumente der Gegenwart prägende Begriffe wie Sicherheit oder (seit neuestem) Resilienz und die daran anschließenden (friedens-)ethischen Herausforderungen kommen kaum in den Blick.

Im Gesamt betrachtet ist es evident, dass die Päpste in ihren Botschaften weder ein gesamtpolitisches Programm noch eine friedensethische Detailabhandlung liefern können und wollen. Schon aufgrund des formalen Rahmens bleiben die formulierten Hinweise bisweilen sehr allgemein, Appelle wiederholen sich. Dies mag eine mögliche Erklärung für die eingangs bemängelte, bisweilen stiefmütterliche Behandlung der Weltfriedenstag sein. Zugleich muss jedoch auch festgehalten werden, dass die Botschaften nicht nur unterschiedliche Phasen und Herausforderungen der Zeitgeschichte widerspiegeln, sondern im Gesamt gesehen auch all jene Grundlagen ansprechen, die (christliches) Friedenhandeln ursprünglich motivieren. In der Form und Summe ihrer Botschaften geben die Päpste somit seit 1968 in wesentlichen Teilen eine «friedensethische Prinzipienlehre» an die Hand, die als wichtige friedensethische Orientierung zu bezeichnen ist.⁸

3. Ausgewählte Themen im Spiegel der Zeit

Gewalt und Gewaltfreiheit: 1978 und 2017

Sowohl Papst Paul VI. (1978: «Nein zur Gewalt, Ja zum Frieden») als auch Papst Franziskus (2017: «Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden») haben das Thema Gewalt und Gewaltfreiheit als Schwerpunkt ihrer Botschaften gewählt. Im Sinne einer Gegenwartsdiagnose findet sich bei beiden Päpsten die mahnende Erinnerung an die vergangenen Weltkriege. Franziskus beobachtet – schon 2016 sprach er von einem «dritten Weltkrieg in Abschnitten» – gar einen «schrecklichen «zerstückelten» Weltkrieg», der es schwer mache eine eindeutige Antwort auf die Frage zu geben, «ob die Welt heute mehr oder weniger gewaltsam ist».

Während Franziskus von der in der Bergpredigt biblisch verankerten Gewaltfreiheit her denkt und den Begriff der Gewalt nur knapp ins Bild nimmt, wendet sich Paul VI. einer genaueren Beschreibung der Gewalt zu. Beide gelangen dabei zu der Einsicht, dass die Gewalt alle Ebenen und Bereiche des menschlichen Zusammenlebens durchdringe. So beschreibt Franziskus die (aktive und kreative) Gewaltfreiheit einerseits als *Politikstil*, als der sie die gegenwärtige Weltordnung durchdringen müsse, sowie andererseits als *Lebensstil*, da sie eben nicht nur die internationalen, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen präge: «Möge die Gewaltfreiheit von der Ebene des lokalen Alltags bis zur Ebene der Weltordnung der kennzeichnende Stil unserer Entscheidungen, unserer Beziehungen, unseres Handelns und der Politik in allen ihren Formen sein» (2017). Hieran schließt die Differenzierung der Gewalt bei Paul VI. nahtlos an, der u. a. zwischen privater Gewalt und systematischer Gewalt unterscheidet.

Sowohl Franziskus als auch Paul VI. veranschaulichen ihre Ausführungen zusätzlich mit Beispielen. Während Paul VI. vor allem den Beitrag bestimmter Personenkreise (Ärzte, Eltern) hervorhebt, nennt Franziskus einige vorbildhafte FriedensstifterInnen namentlich. Neben weithin bekannten Exempeln (Mutter Teresa, Mahatma Gandhi, Martin Luther King) führt er aber auch weniger prominente Persönlichkeiten (Leymah Gbowee, Khan Abdul Ghaffar Khan) an, die sich alle durch ihre Hingabe für Andere und ihren Mut, der Gewalt nicht nachzugeben, auszeichneten.

Theologisch-ethische Kommentierung zur Gewaltfreiheit

Franziskus und Paul VI. setzen einen klaren Schwerpunkt zugunsten der Überwindung von Gewalt. Ihre Botschaften tragen dazu bei, der Marginalisierung und Verengung der Gewaltfreiheit auf einen frommen Appell hin entgegenzuwirken und stellen so eines der zentralsten Motive christlicher Friedensethik ins Zentrum. Sie laden ein und machen deutlich, «dass das hier Mögliche und Notwendige längst nicht ausgeschöpft ist.»⁹

Dabei mag schon der von Franziskus gewählte Titel provozieren: «Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden». In Deutschland erinnert man die Worte des ehemaligen Bundeskanzlers Helmut Schmidt, mit der Bergpredigt lasse sich keine Politik machen. Franziskus nun aber widerspricht; er bezeichnet die Gewaltfreiheit, ein Kernelement der Bergpredigt, als Politik- und Lebensstil, der «auf dem Vorrang des Rechts und der Würde jedes Menschen beruht»¹⁰. Eine theologisch inspirierte Friedensethik hat dies aufzunehmen, gerade zu einer Zeit, in der die eigene *pazifistische Tradition und die ihr entspringenden Potentiale oftmals im Schatten der Fragen legitimer Gewaltanwendung* – sei es beispielsweise im Kontext des Terrorismus oder des Einsatzes moderner Waffentechniken – zu stehen scheinen. In dem bis heute bedeutungsvollen deutschen Hirtenwort «Gerechter Friede»¹¹ verleiht sich diese bleibende Spannung beispielhaft Ausdruck. Zwar wird der biblischen Fundierung der Gewaltfreiheit ein ausführliches Kapitel gewidmet, ein «Ethos der Gewaltfreiheit» (GF 204) eingefordert und das Paradigma des «gerechten Krieges» verabschiedet (GF 1), ohne aber auf dessen Kriterien im Kontext der Rechtfertigung von Gewalt im dritten Teil zu verzichten.

Aus ethischer Sicht lassen sich daran zwei Präzisierungen anschließen. Zum Ersten ist deutlich zu machen, dass ungeachtet der zunächst sehr elitär und exklusiv wirkenden Beispielfiguren jeder Mensch angesprochen ist. Es geht darum, «das individuelle und (welt-)gesellschaftliche Leben den Maßstäben der Gewaltlosigkeit Jesu anzunähern»¹², ihnen nachzufolgen, nicht sie lediglich nachzuahmen oder ihnen unbedingt gleichzukommen. *Gegen Tendenzen der Idealisierung* ist zu zeigen, wie die Umsetzung gewaltfreien Handelns bereits im Alltag, in den von Franziskus angesprochenen «einfachen alltäglichen Gesten» gelingen kann.

Zum Zweiten ist vor einer *Verabsolutierung der Gewaltfreiheit* zu warnen. Ihre Grenzen sind ernst zu nehmen, Abwägungen zu treffen: «Es gibt eine Pflicht zur Nothilfe, die das Ethos der Gewaltfreiheit nicht in Frage stellt, sondern davor bewahrt, sich gegen die Menschen zu wenden.»¹³ Vor diesem Horizont müssen erste Schritte der Gewaltüberwindung, -minimierung und -unterbrechung als wichtige Beiträge einer gewaltfreien Praxis – im Sinne einer vorrangigen Option für Gewaltfreiheit und nicht eines absoluten Gewaltverzichts – begriffen und ebenso wertgeschätzt werden.

Religionsfreiheit: 1988 und 2011

In einer Zeit der gewaltsamen *Verfolgungen und Diskriminierungen* einzelner Christen und ganzer christlicher Gemeinden in Asien, Afrika oder im Nahen Osten und der daraus resultierenden schmerzlichen Einsicht, dass es in einigen Gegenden der Welt nicht möglich ist, den eigenen Glauben frei zu bekennen, lässt sich mit den Päpsten Johannes Paul II. (1988: «Religionsfreiheit: Bedingung für friedliches Zusammenleben») und Benedikt XVI.

(2011: «Religionsfreiheit: Der Weg zum Frieden») das Thema der Religionsfreiheit neu in den Blick nehmen. Bedeutsam ist dies auch deswegen, da sich mit den Religionen heute einerseits große Hoffnungen, andererseits aber auch erkennbare Skepsis im Bezug auf den Frieden verbindet.

Benedikt XVI. und Johannes Paul II. wenden sich in aller Entschiedenheit gegen die Einschränkung oder gar Verweigerung des Rechtes auf Religionsfreiheit, das nicht nur die freie individuelle und private, sondern auch die gemeinschaftliche und öffentliche Bekundung der religiösen Überzeugung garantieren will. Beide Päpste weisen darauf hin, dass die Religionsfreiheit ein wesentliches Element der *Menschenwürde* darstelle und in ihr gründe. Als höchst bedeutsame Errungenschaft politischer und rechtlicher Kultur sei sie der «Grundstein des Gebäudes der Menschenrechte» (1988). Nur dort, wo sie geschützt werde, könnten die Religionen, so Benedikt XVI., ihren vielfältigen (karitativen, kulturellen, politischen und moralischen) Beitrag für die Gesellschaft leisten. Johannes Paul II. weist vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen in Assisi auf die besondere Wirkmacht des freien, gemeinschaftlichen und religiösen Miteinanders sowie auf die sich daraus entfaltenden Kräfte für den Frieden hin.

Theologisch-ethische Kommentierung zur Religionsfreiheit

Beide Päpste beziehen sich immer wieder auf die Erklärung «*Dignitatis humanae*» des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Als zentrale Textquelle sei sie daher, näher hin die Nummern 2 und 3, in den Blick genommen:

[...] es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen. [...] Diese Forderung nach Freiheit [...] bezieht sich [...] am meisten auf das, was zur freien Übung der Religion in der Gesellschaft gehört. (DH 2)

Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang [...], so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, [...] nach seinem Gewissen zu handeln. (DH 3)

Wie letzteres Zitat zeigt, stellt «*Dignitatis humanae*» der Religionsfreiheit die *Gewissensfreiheit* an die Seite. Beide sind eng miteinander verbunden, da die religiöse Dimension im Gewissen des Menschen ihren Ursprung hat. Die Religionsfreiheit stellt sozusagen einen Anwendungsfall der Gewissensfreiheit dar. Deren heute unumstrittene grundgesetzliche (Art. 4 Abs. 1 GG) und menschenrechtliche (Art. 18 AEMR) Verankerung sowie kirchliche Akzeptanz verstellt jedoch leicht den Blick für das jahrzehntelange kirch-

liche Ringen ausgehend von der Französischen Revolution um eben diese Ansprüche. Lange Zeit in aller Deutlichkeit abgelehnt werden beide Freiheitsrechte erst durch das Konzil ausdrücklich positiv aufgenommen.

Dabei relativieren die beiden Grundrechte in keiner Weise objektive Wahrheitsansprüche, wie auch Johannes Paul II. im Jahr 1988 schreibt, sondern sind Ausdruck der Einsicht, dass der Weg zur Wahrheit nicht durch Zwang geleitet, sondern nur in Freiheit beschritten werden kann. Personale Freiheit und objektive Wahrheit ermöglichen sich gegenseitig. Das Konzil bestätigte damit einen signifikanten Paradigmenwechsel – vom Recht der Wahrheit zum *Recht der Person*. Der individuelle menschliche Weg der Wahrheitserkenntnis wird anerkannt. Nicht mehr die Wahrheit, sondern die Person gilt als Trägerin moralischer Rechte.

4. Plädoyer für eine neue und intensivere Auseinandersetzung

Der vorliegende Beitrag wollte nicht nur einen ersten Ein- und Überblick über die Botschaften zum Weltfriedenstag geben, sondern auch durch einige kommentierende Anmerkungen zu einer vertieften (ethischen) Auseinandersetzung mit ihnen einladen. Gründe hierfür finden sich reichlich: Die Texte regen dazu an, friedensethisch gegenwärtig kaum beachtete Themen neu in den Blick zu nehmen (beispielsweise Abrüstung); sie werfen die sehr praktische Frage auf, inwieweit die päpstlichen Appelle tatsächlich umgesetzt werden; neben dem bleibenden Bedarf begrifflicher Präzisierungen (z. B. Gewalt, Feindesliebe, Brüderlichkeit, Sicherheit) machen sie überdies deutlich, dass sich konkretes Friedenshandeln zwar auch, keineswegs aber nur an Normen orientieren kann, dass vielmehr ebenso die haltungsethische Dimension des Friedensethos zu bedenken ist.

Zum Ende hin kann damit aus theologisch-ethischer Sicht nur das Plädoyer für eine eingängige(re) Lektüre und entschlossene(re) systematische Aufarbeitung der Weltfriedentage wiederholt werden. Der im Mai 2018 stattfindende 101. Deutsche Katholikentag, der unter dem Leitwort «Suche Frieden» stehen wird, kann ein zusätzlicher Anlass dazu sein, sich den Botschaften zum Weltfriedenstag mit neuem Interesse zuzuwenden.

ANMERKUNGEN

¹ «Der vor 50 Jahren von Papst Paul VI. eingeführte «Welttag des Friedens» am 1. Januar hat bis heute seinen Platz im katholischen Normalbewusstsein jedenfalls in Deutschland nicht gefunden. [...] von einer «Erfolgsgeschichte» kann man beim Welttag des Friedens kaum sprechen; in der Regel findet er höchstens beiläufig Erwähnung.» Vgl. Ulrich RUH, *50 Jahre Welttag des Friedens der*

katholischen Kirche. (K)eine Erfolgsgeschichte?, in: DBK (Hg.), *Gewaltlosigkeit – Stil einer Politik für den Frieden. Welttag des Friedens 1. Januar 2017* (Arbeitshilfen 291), Bonn 2016, 4–6, 4.

² Hinzuweisen ist hier auf folgende Publikationen, die jeweils den päpstlichen Originaltext sowie einen ergänzenden Kommentar unterschiedlicher Autoren beinhalten: Donato SQUICCIARINI (Hg.), *Die Weltfriedensbotschaften Papst Pauls VI.*, Berlin 1979; DERS. (Hg.), *Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II.*, Berlin 1992; DERS. (Hg.), *Die Weltfriedensbotschaften Papst Johannes Pauls II. 1993–2000. Beiträge zur katholischen Soziallehre*, Berlin 2001.

³ Vgl. die leitmotivisch orientierte Betrachtung: Walter EYKMAN, *25 Jahre päpstliche Botschaften*, in: StZ 210 (1992), 417–428; ferner die Beiträge in den Wiener Blättern zur Friedensforschung des Universitätszentrums für Friedensforschung (UZF).

⁴ So finden sich in Veronika BOCK u. a. (Hg.), *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts* (Studien zur Friedensethik 51), Baden-Baden – Münster 2015 lediglich eine Handvoll Belege (u. a. 29, 39, 153, 250).

⁵ In Ines-Jacqueline WERKNER – Klaus EBELING (Hgg.), *Handbuch Friedensethik*, Wiesbaden 2017 finden sich innerhalb der Bibliographien keinerlei Verweise oder Bezugnahmen auf die päpstlichen Botschaften, obgleich das Handbuch zumindest einer christlichen Herausgeberschaft entspringt.

⁶ Im Folgenden dienen die Online-Dokumentensammlungen des Instituts für Religion und Frieden in Wien (www.irf.ac.at) und des Vatikans (www.vatican.va) als Quellen für die Textrecherche.

⁷ RUH, 50 Jahre Welttag (s. Anm. 1), 6.

⁸ JOHANNES PAUL II. weist 2004 im Rückblick auf die bisherigen Weltfriedentage selbst darauf hin, dass eine «Lehre über den Frieden entstanden [sei], die gleichsam eine Fibel zu diesem wichtigen Thema darstellt: eine Fibel, die für jeden recht gesinnten Menschen einfach zu verstehen ist, die sich aber zugleich mit ihrem äußerst anspruchsvollen Gehalt an alle wendet, denen das Los der Menschheit ein echtes Anliegen ist.»

⁹ Thomas HOPPE, *Strukturelle Gewalt gewaltlos überwinden. Ethische Grundlagen einer globalen Friedensordnung*, in: DBK, *Gewaltlosigkeit* (s. Anm. 1), 7–9, 9.

¹⁰ FRANZISKUS, *Ansprache vor dem Diplomatischen Corps am 9. Januar 2017*, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/january/documents/papa-francesco_20170109_corpo-diplomatico.html.

¹¹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Gerechter Friede* (Die deutschen Bischöfe 66), hg. vom SEKRETARIAT DER DBK, Bonn ⁴2013, Erstaufgabe 2000, hier abgekürzt mit: GF.

¹² Reinhard MARX, *Geleitwort. Gewaltlosigkeit – Stil einer Politik für den Frieden*, in: DBK (Hg.), *Gewaltlosigkeit* (s. Anm. 1), 3.

¹³ Ulrich PÖNER, «Besiege das Böse durch das Gute!» – Ein Gespräch mit Kardinal Karl Lehmann, in: DBK (Hg.), «Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute!» (Röm 12, 21). *Welttag des Friedens 2005* (Arbeitshilfen 187), Bonn 2005, 8–12, 10

ABSTRACT

«Peace is Possible»: The Messages for the World Day of Peace Relating to their Popes and Topics. Established by Pope Paul VI the First World Day of Peace was celebrated on January 1st 1968. Since then 50 years have passed by and unfortunately the papal messages often have gained few attention in everyday life and scholarship. The present article will show some reasons for this observation and intends to give an appreciative overview and thematic insight into the pope's messages between 1968 and 2017. Arranged according to important key topics – e.g. fraternity, prayer, religious freedom, (non-)violence – the messages for the World Days of Peace will be considered and commented paradigmatically, at first relating to their popes in particular (Paul VI, John Paul II, Benedict XVI and Francis) to emphasize some of their contentual priorities and secondly in the course of time to reveal substantial continuity and change.

Keywords: world day of peace – Paul VI – peace ethics – nonviolence – fraternity – religious freedom

DAS NUMINOSE IST EINE ERFAHRBARE WIRKLICHKEIT

*Der Schriftsteller Patrick Roth im Gespräch
über seine «Christus Trilogie»*

Als Ihre drei Christus-Romane in den 1990er Jahren im Suhrkamp-Verlag erschienen, war Religion eigentlich kein Thema der Literatur. Was hat Sie zur Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesus Christus motiviert?

PATRICK ROTH: Ich begann einfach zu schreiben, was ich vor mir sah. Sah und hörte. Einen Mann in einer Wüstenhöhle. Wenige Jahre nach Christi Kreuzigung. Zwei junge Kerle, die ihn in der Höhle aufsuchen. Sie wollen sein Geheimnis. Ich hörte sie reden und schrieb mit. Es ging um ihren höchsten Wert: um Gott. Um eine Gotteserfahrung. Die aber ist unbeschreiblich. Ist sie das? Dann muss die Literatur das Unbeschreibliche beschreiben. Scheitert sie nicht notwendig daran? Dann muss Literatur scheitern. Nur im Scheitern am Höchsten begegnet man ihm. «Wer kann da noch stehen?» (Mal 3,2) Mit deiner Ratio bist du am Ende – ein Moment höchster Gefahr. Es ist der Moment einer *Erfahrung*. Des Einzelnen. Hier ereignet sich etwas, was er sich nicht ausgedacht hat, das seinen Willen, sein Leben durchkreuzt. Den Leser an diese Erfahrung heranzuführen, sie schreibend zu bezeugen, daran zu scheitern und sie, noch im Scheitern, bis in ihre seelischen Auswirkungen zu verfolgen, sie – im Splitter eines Moments vielleicht – doch noch erfahrbar zu machen, ist die Aufgabe meiner Literatur.

PATRICK ROTH, geb. 1953, ist freier Autor und lebt in Mannheim. Seine soeben kommentiert erschienene «Christus Trilogie» (Wallstein 2017) vereint die drei Bücher «Riverside. Christusnovelle» (1991), «Johnny Shines oder die Wiedererweckung der Toten. Seelenrede» (1993) und «Corpus Christi» (1996).

Ihre «Christus Trilogie» liegt nun in einer kommentierten Ausgabe vor. Warum war es notwendig, Ihren Text zu kommentieren? Ist er zu voraussetzungsreich?

PATRICK ROTH: Überhaupt nicht. Zunächst mal bin ich dem Wallstein Verlag und meiner Herausgeberin, der Heidelberger Germanistin Michaela Kopp-Marx, zu größtem Dank verpflichtet. Sie hat 12 Jahre lang an diesem Kommentar gearbeitet. Er ist, wie sie ihn versteht, ein *work in progress*. Vor ein paar Tagen erhielt ich eine Mail, die sich für den neuen Kommentar bedankt, weil er «täglich neue inspirierende Assoziationen und Denkanstöße zu Texten vermittelt, die ich längst zu kennen glaubte». Michaela Kopp-Marx empfiehlt in ihrer Vorbemerkung zum Kommentar, ihn erst bei einer Zweitlektüre aufzuschlagen. Dann gewinnt man im Kommentar eine Art kundigen Gesprächspartner. Man kann die Trilogie zunächst, auf einer unmitttelbaren Ebene, als Detektivgeschichte lesen, die sich in drei Umkreisungen, drei «plots», mit den Mitteln der «suspense» einem zentralen Geheimnis nähert. Man kann aber auch gewissen Anklängen, die mancher aus der einen oder anderen Stelle heraushören wird, nachgehen wollen. Die führen dann tiefer, quasi in die Unterwelt der Geschichte, die man gerade gelesen hat. Jetzt, mit dem Kommentar, versteht man sie anders – man sieht sie mit anderen Augen. Lassen Sie mich ein Beispiel geben, das mir gerade einfällt: Ich lebte damals in Los Angeles und erzählte einer älteren jüdischen Dame von ein paar Tagen, die ich gerade in Berlin verbracht hatte. Ich hatte den kleinen Stadtkartenausschnitt noch bei mir, den mir das Hotel am Kurfürstendamm gegeben hatte, und zeigte ihr also, wo ich übernachtet hatte und was mir im Café gegenüber am nächsten Tag widerfuhr: Da hatte ich mich nämlich verliebt. Sie hörte sich das alles gespannt an. Dann deutete sie auf die Straßenecke gegenüber vom Café: «Da hab ich 1933 mal voll Eifersucht auf meinen Mann gewartet. Ich hatte eine Pistole bei mir. In dem Café, wo du saßt, wollte er sich mit einer Geliebten treffen. Aber sie kamen nicht. Ich hatte mich im Datum geirrt.» Das war ihr Kommentar. Jetzt sah ich Ort und Geschehen anders, eine zweite Ebene, die schon immer dagewesen war, ich hatte nur nichts von ihr gewusst, war jetzt präsent, war mit-lesbar geworden. Schließlich sagte sie: «Am nächsten Tag stand ich wieder da. Diesmal hatte ich die Pistole zu Hause gelassen. Aber wieder kam niemand. Erst als ich meinen Beobachtungsposten verließ, kam mir jemand entgegen. Ein Mann. Ohne Begleitung. Ohne Mantel. Ich hatte ihn sofort erkannt: Adolf Hitler. Er ging an mir vorbei – ins Haus, vor dem ich gestanden hatte.» Noch so ein Kommentar. Ein guter Kommentar erweitert die Perspektive und lässt tiefenscharf erkennen, was «die Stelle» noch hergibt.

Hatten Sie von Anfang an die Absicht, eine Trilogie zu schreiben? Wie sind die einzelnen Teile entstanden? Welche inneren Bezüge gibt es?

PATRICK ROTH: Das Bild für eine Trilogie entstand erst gegen Mitte der Arbeit am zweiten Buch, an «Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten». Das Bild war die Antwort auf eine Frage, die ich mir mehr oder weniger bewusst schon seit «Riverside» gestellt hatte: «*What am I doing here?*» Es ist die Frage, die ich später bei Ralph Waldo Emerson (1803–1882) – beantwortet – wiederfand. Er sagt – ich paraphrasiere –, dass unser Leben immer wieder die Antwort ist auf Fragen, die wir – allerdings unbewusst – stellen. Offensichtlich müssen wir diese Fragen erst unbewusst *leben*, um sie viel später (wenn überhaupt) als wahre Antwort bewusst zu begreifen. Meine Frage damals war also gleichsam: Was «lebe» ich im Schreiben eigentlich? Was will hier entstehen, das ich nur noch nicht begreife? Und doch fragt etwas in mir immer wieder danach ... Vielleicht fiel mir erst da auf, dass ich nach «Riverside» auch in «Johnny Shines» wieder von Geschehnissen in einer Wüste erzähle, wieder von einer «Insel», auf der oder in der Aussagen erzählerisch gesammelt werden, wieder von einem nicht immer sichtbaren Fluss, der überschritten werden muss. Dass mithin das Bild der Flussüberschreitung – im «Riverside»-Titel bereits angekündigt – weitergefasst, weitererzählt sein wollte. Das Motiv der «Flussüberschreitung» deutet in Träumen meist auf den Versuch des jeweiligen Traum-Ich, ein höheres Bewusstsein – das andere Ufer – zu erlangen. Um diese Zeit auch sah ich wohl ein Renaissance-Gemälde des Meisters von Messkirch, das mich beeindruckte: den Heiligen Christopherus, den Träger des «Neuen Bewusstseins». Mir schien, als träte er in jenem Bild auf eine speerspitzenförmige Insel. Für mich: «Blade», die Insel, auf der Johnny Shines sich seiner Geschichte bewusst wird, Bewusstsein ins Dunkel seiner Besessenheit kommt. Dahinter, am anderen Ufer, läge dann also eine dritte Geschichte («Corpus Christi»), das Gesamtziel und heimliche Zentrum der Reise: das Grab als Ort der Auferstehung.

In Ihren Werken spielt der Traum eine besondere Rolle. Die Kirche tut sich heute mit Träumen schwer. Welche Botschaft finden Sie in Ihren Träumen? Was haben Traum, das Unbewusste, das nicht allein mit der Vernunft zu Fassende, mit Religion und Offenbarung zu tun?

PATRICK ROTH: Der Traum, so sagen wir heute, hat als Quelle das Unbewusste. Dasselbe gilt für die Vision, die Offenbarung, aber auch für die kleineren «Lichter», die das Unbewusste uns steckt. Die Einfälle, Gedankenblitze, Inspirationen, die Tagträume und unbewussten Phantasien, die wir spinnen, wenn wir bei Starbucks auf den Kaffee oder im Postamt auf den freien Schalter warten: Das sind – aus rein psychologischer Sicht – erst mal Erscheinungen des Unbewussten, hier «zeigt es sich».

Manchmal – wie bei Visionen oder gewaltigen Träumen – muss man von «Einbrüchen des Unbewussten» sprechen: Die Wände unseres Alltagsbewusstseins werden dann gleichsam eingerissen, Bereiche, die wir glauben, rational erklärt und geordnet zu haben. In meinen Werken spielt der Traum eine so große Rolle, weil er uns Bilderfahrungen am Numinosen gewährt. Ein Beispiel – und Sie dürfen die Kleinheit des Vergleichs nicht verachten, wenn Sie das darunterliegende Prinzip, die «archē», nicht verkennen wollen: Ein sechsunddreißigjähriger Mann erzählt von einem merkwürdigen Traumbild. Er erwacht in seinem Schlafzimmer und bemerkt bald darauf, dass die Fußleisten, wo sie in den vier Ecken des Zimmers zusammentrafen, gerötet erschienen, als glühe das Holz dort. Er dachte, es sei ein entstehendes Feuer, lief verängstigt im Zimmer herum, warf Wasser darauf. Was da glühte, ließ sich nicht löschen. Andererseits, sah er, griff es auch nicht um sich. Das Holz brannte, ohne zu verbrennen. Soweit der Traum. Hier stoßen Sie auf eine Spur des Bilds vom «brennenden Busch» – finden in einem Heutigen einen Fingerbreit *jenes* Orts, an dem der Prophet, der sein Volk aus der Versklavung, dem Dunkel des Unbewussten, führen half, seinen Auftrag erhielt.

Mancher wird sagen: Aber wie kann denn ein Sechsunddreißigjähriger heute, der «halt mal seltsam geträumt» hat, mit Mose-auf-heiligem-Grund verglichen werden? Wenn es die Seele gibt – und es gibt sie, sie ist objektiv nachweisbar in ihren Produkten, die das Ich nicht «gemacht» hat –, dann sollte ein solcher Vergleich nicht verschmäht oder wegbelächelt werden. Sonst laufen wir unter Umständen das Risiko, gänzlich zu überhören, zu übersehen, *dass* wir einen individuellen Auftrag haben und er an uns – vielleicht im gestrigen Traum noch! – erging. Die menschliche Psychologie ist ohne Kenntnis der biblischen Bilder in ihrer Tiefe überhaupt nicht zu verstehen, so ähnlich konstatierte bereits Jung in seinem «Visions»-Seminar. Das heißt aber, dass dieselbe Kraft, die schon vor 2700 Jahren die Gesichte Jesajas oder Jeremias formte, noch heute wirkt, im Einzelnen. Im Gros der Fälle sicherlich einige gewaltige Nummern «kleiner» – aber im Wesen gleich. Vielleicht wäre aber selbst die riesige Last, die Verantwortungslast des Gesehenen, die damals auf jenen Propheten lastete, im Kleinen für uns Heutige nachvollziehbar. Nicht nur weil wir – wie jene – in einer Wendezeit leben. Es könnte sein, dass deren Verantwortungslast am Ende unseres Lebens der Gesamtlast der vielen unverständenen Träume, unbeachtet gelassenen Einfälle, verachteten oder wiederholt unterdrückten Gefühle entspreche, die wir nicht bewusst leben ließen und die uns doch von Gott anvertraut waren. «Anvertraut» eben als «Talent» – wie im Gleichnis von den Talenten –, im Sinn einer «Aufgabe»: «Mach etwas damit! Wage es!»

Wer die «Christus Trilogie» liest, wird mit einem ganz ungewöhnlichen Ton konfrontiert. Man könnte als Leser meinen, Sie würden die Bibel auch in ihrem

Klang weiterdichten. Erfordert die Thematik eine ganz besondere, eine «andere» Sprache?

PATRICK ROTH: Der ungewöhnliche Ton oder die etwas andere Sprache, wie Sie es nennen, führt den Leser an einen anderen Ort. Das ist richtig. Es ist auch notwendig. Jede wirkliche Erfahrung reißt dich aus dem schläfrigen Trott des Alltags heraus und separiert dich radikal vom Restgedröhn deiner Mitwelt. So wird der Moment der Bewusstwerdung vorbereitet – der dich immer trennen wird vom Gewohnt-Gewöhnlichen. Die Erfahrung – auch die der Sprache – stellt dich allein hin und sagt: *Nur dir* geschieht dies jetzt, *nur du* bist gemeint.

Wie haben die Leserinnen und Leser auf die Erstveröffentlichung der einzelnen Teile der Trilogie reagiert? Erwarten Sie heute eine andere Reaktion? Warum?

PATRICK ROTH: Die ersten Leser waren Lektoren des Suhrkamp Verlags. Mein Lektor hat sich damals, 1991, für das erste Manuskript sehr eingesetzt. Anderen behagte «Riverside» überhaupt nicht, sie reagierten beinahe allergisch darauf: «Das passt so überhaupt nicht in die literarische Landschaft.» Bis Siegfried Unseld ein Machtwort sprach. Viele Kritiker – auch Marcel Reich-Ranicki, so kam mir zu Ohren – hielten «Riverside» für ein «postmodernes Spiel» und schätzten es als solches. Als sich herumsprach: «Der meint das ernst», zuckten manche zurück. Die spielend-ästhetisierende Sicht auf die Welt, in der das rationale Ich sich an der Macht glauben darf, wird gestört. Man macht dicht vor dem Sinn, vor dem das Spiel zerbricht. Es gibt ihn nicht, weil es ihn nicht geben *darf* – die heutige Variante von *the show must go on*: Nur nicht aufwachen! Heute hat sich einiges geändert; trotzdem scheint mir eine gewisse Reserviertheit des Literaturbetriebs diesen Büchern und ihren Inhalten gegenüber immer noch spürbar. Andererseits sehe ich Hinweise darauf, dass die Not stark angewachsen ist, lebendigen Sinn zu finden, der dem Einzelnen heraushelfen könnte aus dem Sumpf der Infantilisierung, aus den Kreuzfeuern des Massenkonsums und seiner Werbung, aus der geistigen Aufweichung und intellektuellen Vermoderung durchs Dauergossip-Gewitter der Medien. Das alles verstärkt sich, weil uns die bewusste Verbindung zum Unbewussten abhanden gekommen ist. Die war zumindest in den Symbolen unserer Religion noch aufsuchbar vorhanden, auch wenn viele dieser Symbole nicht mehr lebendig erfahren wurden. Die psychologische Regel lautet: Was dir im Traum feindlich gegenübertritt, entspricht deiner feindlichen bzw. falschen Alltags-Einstellung dem Unbewussten gegenüber. Dass das Unbewusste – unverstanden – aufbegehrt und unbeantwortet zum Monstrum sich entwickelt, zum «Tier im Berg», das uns weltkatastrophal bedroht, kann man derzeit gerade an den

Massenprodukten der Unterhaltungsindustrie beobachten, die vor apokalyptischen Szenarien starren. Auch das wird kollektiv wegbelächelt: «Ist doch nur Entertainment.» Wem das dieser Tage auffällt, der beginnt schon, im Sinne Emersons zu erkennen: «Wir leben unsere Frage.» Das Mittelalter hatte ein Bild für die – heute würden wir sagen – transformierende Funktion des Bewusstseins; denn wo Bewusstsein das Unbewusste beleuchtet, d.h. wo der Einzelne *nicht unbewusst* sich dem Unbewussten hingibt (durch Drogenkonsum oder das Mitmachen in der Masse), sondern bewusst ins eigene Innere «hinabsteigt», da wird nicht nur das Individuum, sondern auch das Unbewusste verändert. Die Äbtissin Herrad von Landsberg (ca. 1180) gibt ein von Honorius von Autun inspiriertes Bild für diese rettende Notwendigkeit: den «Fang des Leviathan». Gottvater angelt nach dem verschlingenden Meerungeheuer – einem primordial dunklen Aspekt in der Psyche. Am Ende der siebenteiligen Angelleine des Stammes Jesse hängt der Köder: Jesus als Crucifixus, der Messias, das neue Licht, das sich der Dunkelheit zuwendet, sie anlockt, sie bindet, hinabsteigt in sie – und sie damit verwandelt, ohne von ihr vernichtet zu werden.

Muss man an Gott glauben oder selbst religiöse Erfahrungen gemacht haben, um die «Christus Trilogie» lesen und verstehen zu können?

PATRICK ROTH: Im Gegenteil, wie auf der Schwelle einer kleinen Kirche – etwa der in «Blade» – mal geschrieben stand: «Doubters Welcome!» Ich würde mir auch Leser wünschen, die bisher der Meinung waren, «Glaube» sei identisch mit «blindem Glauben» – als müsse man die Augen zumachen, die Ratio ausschalten, um dies oder jenes zu glauben. Denn wer so handelt – wer so liest –, der muss jeglichen Zweifel in sich unterdrücken. Er projiziert den Zweifler dann fanatisch nach außen, erkennt und verfolgt ihn dort. Wie Saulus. Aber Glaube, wie ich ihn verstehe, ist die Konsequenz aus einer lebendigen Erfahrung des Numinosen, der ich dann treu zu bleiben suche. Ich traue ihr, *weil* ich erfahren habe. Jung hat einmal gesagt, als man ihn fragte, ob er an Gott glaube: «Ich glaube nicht, ich weiß.» Es ist ein empirisches Wissen. Für den einzelnen – sicherlich auch für Jung – bedeutet das ein aus vielen hunderten, tausenden Einzelmomenten gesammeltes und bestätigtes Wissen. Dem kann man nur «treu» sein – das ist *pistis*. Also ist sie etwas, das – nicht nur gnadenhalber schlagartig über einen käme (auch das gibt es), sondern lebenslang in Erfahrungen gesammelt wird, sich langsam in uns verdichten kann. Man sollte in diesem Zusammenhang die Lese-Erfahrung nicht belächeln – als sei sie nichts oder mit dem nächsten Eindruck bereits verschwunden. Der Leser ist allein mit dem Buch, das ihm etwas gesteht – und dem er das eine oder andere zugesteht, mitgenommen vom Buch. Das ist der Ort für Erfahrung. Nun hängt alles davon ab, wie ernst man die Seele

nimmt, die eigene Psyche, die auf das Buch reagiert. Das Buch selbst ist nur Passagenbereiter zur Erfahrung hinter dem Buch. Die spielt sich ganz im Leser ab, dem es – aus welchem Grunde auch immer – «anvertraut» war. So lebt das vom Autor Bezeugte im Leser fort. Dass das erzählte Wunder im Leser wieder mächtig wird, ist dabei höchstes Ziel. Ein herrliches Beispiel gibt Martin Buber, der von einem Rabbi erzählt, der wiederum von seinem chassidischen Großvater, einem Schüler des Baalschem, erzählen sollte. Dieser Rabbi fasste die Poetologie, der ich mich verpflichtet fühle, in einen einzigen Satz: «Eine Geschichte soll man so erzählen, dass sie selber Hilfe sei.» Und gab auch gleich das Beispiel dafür: «Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riss ihn so hin, dass er hüpfend und tanzend zeigen musste, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.»

In der Theologie dominierte lange die historisch-kritische Auslegung biblischer Texte, die danach fragt, welchen Sinn der Bibeltext zur Zeit seiner Abfassung hatte. Was charakterisiert Ihren Zugang zur Bibel?

PATRICK ROTH: Die Frage, welchen Sinn eine biblische Erzählung zur Zeit ihrer Niederschrift hatte, hat großartige Entdeckungen zu Tage gefördert. Erschütternde, verwirrende. Sie stellt sich notwendig, wenn die Erzählung in ihrem Sinn, ihrer bis dahin fraglosen Wirkung – daher Wirklichkeit – nur noch mittelbar oder kaum mehr erfahren wird. Die historisch-kritische Frage nach dem Sinn zur Zeit der Abfassung war eigentlich eine Frage nach dem Sinn *jetzt*. Ich verstehe sie als Teil eines Prozesses, der sich über Jahrhunderte hinziehen kann. Durch dieses dunkel-lichte Tal müssen wir gehen. Diese Zeit wissensbereichernder Entfremdung gilt es nicht zu meiden, nicht zu unterdrücken, sondern zu *verstehen*. Entfremdung – «alienation» –, Dunkelheit, Depression, Sinnleere überhaupt gehören immer zur Phase, die einer möglichen Auferstehung vorausgeht. Es ist die Emmaus-Blindheit, die uns nicht sehen lässt, wovon wir angesprochen werden. Es sind die Magdalenen-Momente *vor* dem Erkennen des Auferstandenen, die uns verzweifelt suchend an ihm vorbeigehen und abgewandt stehen lassen. Wir sehen außen, dass die Traditionen sterben, sehen, dass die Kirchen sich leeren. Aber wir sehen nicht, inwiefern sie außen sterben, um *innen*, in der Psyche des Einzelnen, im Tabernakel des Individuums auferstehen zu können. Vor Jahrtausenden forderte das schon der Gott Jeremias (Jer 31,33). Aber das Korn stirbt, *um* aufzuerstehen. Das ist final, konditional sogar! Nur, wer traut sich, das einzulösen? Um das einzulösen, müsste der Einzelne beginnen, sich ernst zu nehmen.

Das auch für Christen sperrige Thema der Auferstehung bildet in Ihrem Werk einen Schwerpunkt. Warum ist das so? Was bedeutet Auferstehung konkret für Sie?

PATRICK ROTH: Was sie für mich bedeutet, ist in der «Christus Trilogie» dramatisch angelegt – nicht «festgehalten». Angelegt wie ein Feuer. Vielleicht springt etwas davon über auf den Leser, der dann sagen könnte, was er am Text erfahren hat. Die Texterfahrung ist der Funke, der zu entzünden hofft. Man könnte das zigfach ausführen. Aber bleiben wir beim Bild, beim Feuer. Ein Mann, der – 28 ist er jetzt – bisher bei seinen Eltern lebte, sich gut mit ihnen versteht, erzählte mir erschüttert, sein Elternhaus sei letzte Nacht im Traum in Flammen aufgegangen, abgebrannt. Er habe versucht zu retten, aber die Flammen waren zu mächtig. Er war völlig erschlagen, fühlte sich «wie tot», das mitangesehen zu haben. – Denn das *ist* ein Tod, so empfand er ihn. – Im Traum begann es zu dämmern, da sieht er sich um den Aschehaufen herumschleichen, in den hinteren Hof treten. Am Boden, nur eine Handbreit außerhalb der Asche, liegt etwas. Sein Feuerzeug. «*Ich habe das Feuer gelegt!*» – und ruckartig erwacht er im selben Moment. Das war die Sekunde der Bewusstwerdung im Traum – seine Auferstehung. Denn dann, im Nachbesprechen des Traums, nein, eigentlich schon, als er ihn mir erzählte, wurde ihm klar, dass es längst Zeit war, das Elternhaus zu verlassen. Nun «*ist*» es nicht mehr, es «*sollte*» nicht mehr sein. Die Bilder des Traums stellten ihm das so archaisch-brutal, so dramatisch vor Augen, weil sie den Träumer wachrütteln wollten: Du selbst willst es ja. Wach auf und werde dir dessen bewusst! Das ist die Auferstehung im Kleinen, die man allerdings erfahren kann. Jeder von uns. So ein Traum ist nicht ungewöhnlich. Aber man muss ein solches Tod-und-Auferstehungserlebnis in dieser kleineren, persönlichen Form erst einmal ernst genommen, es im Leben dann auch konsequent realisiert haben, um die Numinosität eines Archetyps zu erahnen, in dem auch unser höchstes Geheimnis, das Mysterium der Wandlung, der Auferstehung Gottes im Individuum, seit zwei Jahrtausenden Ausdruck findet.

Manchmal spricht man von einer Wiederentdeckung von Religion in der Literatur. Sehen Sie dies auch so? Was könnten Ihrer Ansicht nach Gründe dafür sein?

PATRICK ROTH: Ob man auch allgemein von einer «Wiederentdeckung» reden kann ... – da muss ich passen, ich bin kein Literaturwissenschaftler, der den nötigen Überblick hätte. Aber sehen Sie das Ungeheuerliche, das Ihre Frage impliziert? Sie hatten zu Anfang des Interviews ja bereits darauf angespielt: dass das Religiöse – der Ausdruck der Realität des Numinosen

– in den 90er Jahren keinen Ort mehr hatte in der Literatur, einem Medium, das doch seit seiner Entstehung besonders der Wirklichkeit der Psyche Ausdruck gab. Dann wäre, wenn das stimmt, dieser Aspekt der Psyche verbannt worden. Verboten. Eine Verbannung des Religiösen aus der Literatur käme einer Leugnung des numinosen Aspekts der Psyche des Einzelnen gleich, jedenfalls einer Missachtung oder Verachtung ihr gegenüber. Und dieses Verhalten wäre allerdings nachzuweisen. Die Welt ist traurig voll von seelischen Analphabeten, die keinerlei Beziehung zu ihrem Inneren haben, seine rudimentärsten Botschaften nicht lesen können, Träume wie Kuriosa erzählen oder «den Blödsinn» einfach vergessen. Wir leben hartnäckig in dieser Unbezogenheit zu unserem Unbewussten, sind stattdessen aufs gefährlichste mit ihm identifiziert und projizieren daher unseren Schatten auf Teufel komm raus. «Wiederentdeckung» impliziert, dass etwas verloren war, gleichsam untergetaucht. Aber wir «entdecken» es wieder, weil «es» wieder kommt. Wir halten uns für Entdecker, haben aber gerade damit die passive Rolle übernommen. Dazu fällt mir der jüdische Sinnspruch ein: «Drei Dinge kommen überraschend: der Messias, ein verlorener Gegenstand und der Stich des Skorpions.»

Seit dem 11. September 2001 steht Religion wieder auf der Tagesordnung, der Monotheismus von Judentum, Christentum und Islam wird verdächtigt, intolerant zu sein und Gewalt zu produzieren. Was ist Ihre Auffassung? Und: Hätten Sie nach 9/11 eine andere «Christus Trilogie» geschrieben?

PATRICK ROTH: Ja, natürlich gibt es intolerante, gewalttätige Fanatiker in allen Religionen. Die Gefahr liegt aber nicht in der Religion, sondern in unserer generell infantilen Einstellung zu ihr. Die hat ihre Parallele in unserer Naivität und Ichnmächtigkeit der Psyche gegenüber. Wir wollen sie beherrschen, sie «in den Griff bekommen» und *sind* die Beherrschten, sind infantil identifiziert mit ihr. Nein, Religion ist ihrem Wesen nach keine «infantile Illusion», sondern Ausdruck der Realität des Numinosen. So konstatierte es der amerikanische Jungianer Edward F. Edinger Mitte der achtziger Jahre in einem Vortrag über das Buch Numeri. Er wies dabei noch auf eine andere Stelle hin, die für den Zusammenhang, von dem Sie sprechen, wichtig ist. Es geht um die Stellen in Numeri, die beschreiben, dass die levitischen Priester – wenn sich das Volk bei seinem Zug durch die Wüste lagert – ihre Zelte so um das Tabernakel stellen sollen, dass sie damit eine Sicherheitszone um die «Wohnstätte Gottes» bilden. «Wer ihr (der Wohnstätte) zu nahe kommt, ohne dazu befugt zu sein, wird mit dem Tod bestraft.» (Num 1, 51) Edinger gibt die folgende psychologische Deutung dieser Stelle – die uns, meine ich, vor einer unumstößlichen psychischen Tatsache warnt, die es zu respektieren gilt: «Dieser Text sagt uns, dass ein Laie (ein Unbefugter), das

heißt: eine säkulare Einstellung, mit dem Tode bestraft werden muss, wenn sie der «sacred power» (der Wohnstätte) zu nahe tritt. Ich interpretiere dieses Bild einmal psychologisch – und zwar in seiner zwischenmenschlichen Bedeutung. Was ich meine ist Folgendes: Wenn jemand dem Numinosum oder dem höchsten Wert eines anderen mit einer säkularen oder reduktiven oder personalistischen Einstellung zu nahe kommt, riskiert er, die priesterliche Schutzhaltung des anderen zu aktivieren und setzt sich der Gefahr eines möglicherweise sogar tödlichen Vergeltungsschlags aus. Das erklärt die reale Gefahr, die besteht, wenn es zu reduktiven Interpretationen von Bildern oder Gegebenheiten kommt, die ganz offensichtlich einer anderen Kategorie angehören.»

*Das Gespräch führten Thomas Menges, Martin W. Ramb
und Holger Zaborowski.*

ABSTRACT

The Numinous as Reality: A Conversation with Patrick Roth. In this interview, the German writer Patrick Roth comments on the new edition of his «Christus Trilogy», one of his major works. (It now includes a detailed commentary by Michaela Kopp-Marx, the leading expert of his work.) Roth explains the biblical, religious and psychological dimensions of this work in particular and of his writings in general. In so doing, he comments on the significance of dreams for one's life and also shows to what extent literature can help to understand the Christian doctrine of resurrection.

Keywords: literature & theology – spirituality – psychoanalysis – dreams – resurrection – C.G. Jung

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

HERMANN GEISSLER FSO

Via di Val Cannuta 32, I-00166 Rom (h.geissler@opera-fso.org). GND*: 144034344.

KARL KARDINAL LEHMANN

Bischofplatz 2a, 55116 Mainz (bischof.lehmann@bistum-mainz.de). GND: 11872715X.

ALEXANDER MERKL

Universität Hildesheim, Institut für Katholische Theologie, Postfach 101363, D-31113 Hildesheim (merkla@uni-hildesheim.de). GND: 1064033997.

PATRICK RÖTH

Wallstein Verlag GmbH, Geiststraße 11, D-37073 Göttingen. GND: 115646000.

HERBERT SCHLÖGEL OP

Prüfeningener Straße 86, 93049 Regensburg (herbert.schloegel@ur.de). GND: 10972805X.

JOCHEN SAUTERMEISTER

Universität Bonn: Moraltheologisches Seminar, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn (jsauterm@uni-bonn.de). GND: 131547933.

EBERHARD SCHOCKENHOFF

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, D-79085 Freiburg (eberhard.schockenhoff@theol.uni-freiburg.de). GND: 11815317X.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament, Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

* Die «Gemeinsame Normdatei» (GND) ist ein System der Deutschen Nationalbibliothek und der Bibliotheksverbände zur Katalogisierung von Literatur. Alle publizierenden Autorinnen und Autoren erhalten eine GND-Nummer, die in Zukunft die Recherchemöglichkeiten in Datenbanken und die Arbeit mit Bibliographien erleichtern soll.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Bibel

- | | |
|-------------------|--|
| Thomas Söding | Lesen, Staunen und Verstehen.
Biblische Schriftzeichen |
| Christoph Dohmen | Anspruch und Wirklichkeit. Bewährt sich die
revidierte Einheitsübersetzung in der Praxis? |
| Philipp Reichling | Zur Offenbarungsfunktion von Bibelillustrationen |
| Corinna Dahlgrün | Die Bibel im Leben evangelischer Christinnen
und Christen |
| Stefan Böntert | Gottes Wort sehen. Bibelverkündigung in der Liturgie
als ästhetische Herausforderung |
| Thomas Möllenbeck | John Henry Newmans inklusive Deutung des
sola-scriptura-Prinzips |
| Patrick Roth | Simons Quell. Vom Übersetzen heiliger Bilder |

Perspektiven

- | | |
|------------------|--|
| Jan-Heiner Tück | In Gegenwart des Dritten |
| Karl-Heinz Menke | Das gestörte Verhältnis von Glaube und Sakrament |
| Hans Maier | Die Bundestagswahl 2017 und die Christen |

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 · 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
JAN-HEINER TÜCK (Schriftleitung)

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

Bibel

	557	Editorial
THOMAS SÖDING	560	Lesen, Staunen und Verstehen. Biblische Schriftzeichen
CHRISTOPH DOHMEN	570	Anspruch und Wirklichkeit. Bewährt sich die revidierte Einheitsübersetzung in der Praxis?
PHILIPP REICHLING	583	Bilder der Bibel – Bibel der Bilder. Zur Offenbarungsfunktion von Bibelillustrationen
CORINNA DAHLGRÜN	594	«Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege». Die Bibel im Leben evangelischer Christinnen und Christen
STEFAN BÖNTERT	603	Gottes Wort sehen. Bibelverkündigung in der Liturgie als ästhetische Herausforderung
THOMAS MÖLLENBECK	614	John Henry Newmans inklusive Deutung des sola-scriptura-Prinzips
PATRICK ROTH	631	Simsons Quell. Vom Übersetzen heiliger Bilder

Perspektiven

JAN-HEINER TÜCK	638	In Gegenwart des Dritten. Peter Handke über das Versprechen der Liebe
KARL-HEINZ MENKE	643	«Amoris laetitia» und das gestörte Verhältnis von Glaube und Sakrament
HANS MAIER / TOBIAS MAYER / CHRISTIAN STOLL	655	Die Bundestagswahl 2017 und die Christen. Ein Gespräch über die politischen Verschiebungen der Gegenwart
	664	<i>Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes</i>

Jahresregister 2017

BIBEL

Editorial

2017 ist nicht nur ein Gedenkjahr der Reformation. Obwohl nicht offiziell dazu ausgerufen, ist es auch ein Jahr der Bibel. Die neue Einheitsübersetzung (EÜ) ist erschienen, nach Jahren der Vorarbeit. *Christoph Dohmen*, einer der Revisoren, beschreibt ihre Charakteristika. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat ihre Feierlichkeiten am 31. Oktober 2016 mit der Vorstellung der gleichfalls sorgfältig überarbeiteten «Lutherbibel» eröffnet. *Corinna Dahlgrün*, die an der Neuausgabe mitgewirkt hat, zeichnet «Luther» in die evangelische Kulturlandschaft ein, in der die Bibel als theologischer Leuchtturm strahlt.

Die Revisionsprozesse waren kein Ruhmesblatt der Ökumene, weil es – anders als früher – keine wechselseitige Beteiligung gegeben hat. Aber das Ergebnis ist nicht so, dass die Gräben zwischen den Konfessionen vertieft worden wären. Im Gegenteil. Auf evangelischer wie auf katholischer Seite hat sich vielmehr ein Interesse an der Bibel gezeigt, das von vielen nicht für möglich gehalten worden wäre. Die Auflagenzahlen beider Bibeln sind sehr hoch. Es gibt kein anderes Buch, das im «Land der Dichter und Denker» eine annähernd so hohe Aufmerksamkeit beim Lesepublikum gefunden hat.

Worin ist diese große Nachfrage begründet? Vieles ist Ritus, manches Kommerz. Sicher gehört es in vielen Familien nach wie vor zum guten Ton, zur Kommunion, zur Firmung oder zur Konfirmation eine Bibel zu schenken – vielleicht sogar eine, die Platz für die Familiengeschichte, für Geburt und Taufe, Hochzeit und Kinder, auch für Tod und Begräbnis lässt. Dass die Bibeln dann nicht nur im Regal stehen und dass die Seiten dann auch ausgefüllt werden, so dass sich die Familiengeschichte mit der biblischen Gottesgeschichte vermittelt, kann man nur hoffen. Das katholische und das evangelische Bibelwerk sind hoch aktiv, um die Bibel unters Volk zu bringen.

Sind sie auch erfolgreich? Ist die Bibel nicht nur das Buch, das weltweit am meisten verkauft wird, sondern auch das Buch, das am häufigsten ungelesen verstaubt? Moralische Appelle helfen nicht viel. Die Bibel ist anspruchsvoll – wäre sie es nicht, würden man sie nicht zu lesen brauchen. Die

Bibel ist auch dick – wäre sie es nicht, hätte sie nicht die übergroße Fülle an Glaubensgeschichten und Zweifelgeschichten, an Tragödien und Komödien, an Gebeten und Gedanken, die sie zum Buch der Bücher machen.

Die Chancen, die Bibel unters Volk zu bringen, sind gut. Sie müssen aber auch genutzt werden. Nach wie vor ist die Bibel im Religionsunterricht die wichtigste Pflichtlektüre; dass sie auch der beliebteste Stoff ist, lässt sich nicht unbedingt feststellen, aber die neuen Übersetzungen laden zu neuen Lesereisen ein, bei denen wunderbare Entdeckungen gemacht werden können, gerade wenn die Geschichten von zu Hause nicht mehr so bekannt sind, wie das früher häufig der Fall gewesen ist. Die Bibel spielt in der Sakramentenkatechese eine große Rolle, wenn auch meist nur in kleinen mundgerechten Häppchen: Welche Möglichkeiten einer tiefen Einführung in das Geheimnis des Glaubens würden sich ergeben, wenn die Taufe, die Kommunion, die Firmung, die Buße, die Trauung einmal entlang der biblischen Sinnlinien erschlossen würden: im Alten wie im Neuen Testament? Ein solches Profil würde ins Bild passen. Gegenwärtig entstehen neue Formen der Spiritualität nicht nur für Kleriker, sondern auch für Laien, die sich wandernd oder pilgernd, in Gruppen oder allein, ein ganzes Buch der Bibel zu lesen oder auch zu schreiben vornehmen, einige sogar die ganze Bibel.

Die Kunst des Lesens und Schreibens wird in der Bibel selbst gepflegt. Das zeigt der Artikel von *Thomas Söding*. Er korrespondiert mit dem Beitrag des Schriftstellers *Patrick Roth*, der das Übersetzen als Entdeckungsreise in den Sinn der Schrift und des eigenen Lebens versteht: Es kann zu einer Quelle des Lebens werden, die vor dem Verdursten bewahrt. «Vom Übersetzen heiliger Bilder» ist der Essay betitelt; in Roths eigenem Werk – zuletzt kam 2017 die Christustrilogie neu heraus – wird diese Kunst meisterhaft beherrscht.

Die Bildsprache gehört zur Faszination der Bibel. *P. Philipp Reichling* beleuchtet, dass Bibelillustrationen, die vielfach die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weit mehr sind als Illustrationen, wenn sie mit den Texten ein Gespräch führen. Sie achten das Bilderverbot gerade durch die Veranschaulichung und Verhüllung der Heilsgeschichte. *Stefan Böntert* zeichnet nach, welchen Aufschwung die Bibel durch die Aufwertung des Wortgottesdienstes und der Predigt in der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil genommen hat – und lenkt den Blick auf die Ästhetik der Kommunikation, vom Lektionar und Ambo bis zur Körpersprache der Verkündigung selbst.

Wenn aber die Bibel gelesen und betrachtet wird – wie soll sie gedeutet werden? Welchen Stellenwert hat die Bibel – innerhalb der Tradition und jeder Tradition gegenüber? *Thomas Möllenbeck* zeichnet nach, wie John Henry Newman das *sola scriptura* der Reformation aufgenommen und relativiert hat – in einer Weise, die nicht nur in der katholischen Kirche weg-

weisend sein kann: für die kirchliche Lehre und die Theologie, aber auch für Liturgie und Predigt, Meditation und Katechese.

In den Perspektiven stellt *Jan-Heiner Tück* Peter Handkes Liebesversprechen «in Gegenwart des Dritten» vor; *Karl-Heinz Menke*, frisch gekürter Ratzinger-Preisträger, schreibt über die Ehe und das Verhältnis von Glaube und Sakrament; *Hans Maier* kommentiert im Gespräch mit *Christian Stoll* und *Tobias Mayer* die Bundestagswahl 2017.

Der Zweite Petrusbrief erinnert an die Verklärung Jesu, bei der Petrus Zeuge gewesen ist (Mk 9,2–8 parr.) und knüpft an diese Erinnerung die Überlegung: «Dadurch ist das Wort der Propheten für uns noch sicherer geworden und ihr tut gut daran, es zu beachten wie ein Licht, das an einem finsternen Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen» (2Petr 1,19 – neue EÜ). Wenn der Moment der wahren Gotteserkenntnis gekommen ist, der im Herzen aufstrahlt, braucht sich niemand mehr über die Bibel zu beugen. Aber damit diese Momente genossen werden können, braucht es ein Gebet wie das, mit dem Corinna Dahlgrün ihren Artikel überschrieben hat: «Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade» (Ps 119,105 – neue EÜ).

Thomas Söding

THOMAS SÖDING · BOCHUM

LESEN, STAUNEN UND VERSTEHEN

Biblische Schriftzeichen

Sehen, um zu schreiben

«Was du siehst, schreibe in ein Buch» – Johannes von Patmos bezeugt, eine solche Stimme gehört und ihr Folge geleistet zu haben (Offb 1, 11). Als er sich umwendet, um zu erkennen, wer ihn angeredet hat, sieht er den Menschensohn in seiner erschreckenden Schönheit (Offb 1, 11–16). Sie haut ihn um: Er fällt wie tot zu Boden (Offb 1, 17) – bis Jesus ihm seine rechte Hand auflegt. Er richtet ihn auf, indem er sich selbst offenbart: Er ist der, der tot war und auferstanden ist (Offb 1, 17–18). Dann folgt die Wiederholung des Auftrages: «Was du gesehen hast, schreibe auf» (Offb 1, 19). Wie ein roter Faden zieht sich durch das ganze Buch die Beteuerung: «Ich sah»; und was er sah, schrieb er auf.

Ohne diese Vision, die zur Inspiration wird, wäre die Johannesoffenbarung, die auf verschlungenen Wegen zum letzten Buch der Bibel geworden ist, nie entstanden.¹ Durch diese Schrift wird die ganze Bibel für einen Ausblick ins himmlische Jerusalem geöffnet, in die Heilige Stadt, die ein neues, ein ewiges Paradies in sich birgt, offen für die Völker aller Welt, die sich vom Dreck der Sünde befreien lassen (Offb 21, 1–22, 5): durch den Menschensohn Jesus, der Johannes zu schreiben beauftragt, was er «gesehen» hat. Für das, was er sieht, muss Johannes beim Schreiben seine eigenen Worte finden; was er schreibt, muss eine Vorstellung von dem wiedergeben, was er gesehen hat. «Insofern dürfen wir Johannes nicht nur Seher und Schreiber nennen, sondern auch Autor».²

Warum soll Johannes das, was er geschaut hat, aufschreiben? Eine erste Antwort lautet: damit auch andere etwas von seiner Vision haben. Sie ist nicht eine Privatoffenbarung, die Johannes für sich behandeln soll, weil sie nur ihn etwas angeht; sie ist eine öffentliche Angelegenheit von höchster

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

politischer Brisanz.³ Die Fortsetzung des ersten Schreibauftrages lautet: «... und sende es an die sieben Kirchen nach Ephesus, nach Smyrna, nach Pergamon, nach Thyatira, nach Sardes, nach Philadelphia und nach Laodizea» (Offb 1, 11). Alle Städte liegen auf dem Festland, dem die Insel Patmos vorgelagert ist. Ephesus ist die Hauptstadt der römischen Provinz Asia⁴; die anderen Orte liegen im weiteren Umkreis. Die Abfolge der Namen lässt auf der Landkarte einen Rundweg erkennen, den ein Bote hätte nehmen können. Mit sieben Sendschreiben an die «Engel» dieser sieben Gemeinden beginnt das «Buch», das Johannes versenden soll (Offb 2–3). Sie zeichnen ein farbiges Bild von frischen Aufbrüchen und enttäuschten Hoffnungen, von verfänglichen Vorlieben und verborgener Klasse. Johannes hat einen scharfen Blick für Schwächen und Stärken, für Versuchungen und Versprechungen, Veränderungen und Verhärtungen. Kleinasien ist ein Zentrum stürmischen Wachstums, das die junge Kirche in schwierigen Zeiten erlebt. Die Christen dort sollen erfahren, was Johannes gesehen hat, der unter ihnen als Prophet gelebt hat, aber von den römischen Behörden mundtot gemacht werden sollte und nach Patmos verbannt worden war. Das «Buch» des Johannes soll Öffentlichkeit herstellen, vielleicht nur erst im Untergrund, aber von Anfang an in Dimensionen, die Himmel und Erde verbinden.

Die eigentliche Antwort auf die Frage, warum das Sehen zum Schreiben führen soll, lautet deshalb: weil der Menschensohn in Erscheinung tritt, der Gesandte Gottes, der das Reich Gottes aufrichtet und damit die Weltgeschichte grundlegend verändert.⁵ Er ist der, durch den Gott das Gericht über alle hält, die sich der Diktatur des Bösen verschrieben haben; er ist auch derjenige, der durch das Gericht hindurch vollkommenes Heil schafft, ewiges Leben, übergläckliche Seligkeit im Licht Gottes selbst. Dieser Menschensohn geht alle Welt an; deshalb muss auch alle Welt von ihm erfahren – und in erster Linie müssen diejenigen Bescheid wissen, die in der Kirche die Vorposten der neuen Welt bilden.

Was Johannes aufschreibt, ist das Evangelium selbst – nicht in Form einer Erinnerung an die Geschichte Jesu, sondern im Ausblick auf eine Zukunft, die längst begonnen hat und immer neu anfängt. Johannes beschreibt visionär die dramatischen Prozesse, wie in den Abgrund des Todes das Licht Gottes scheint und wie in der Herrlichkeit des Himmels die Stimmen der Opfer unmenschlicher Gewalt zu Gehör kommen. Diese Prozesse laufen permanent ab, solange die Zeit währt. Ohne dass er den Menschensohn gesehen hätte und das, «was ist und was kommen wird» (Off 1, 19), hätte Johannes nichts, was er aufschreiben könnte. Wenn er, in schriftlicher Form, das Evangelium verkündet, die Gute Nachricht Gottes selbst, können es nicht seine eigenen Beobachtungen und Überlegungen sein, die ihn zum Schriftsteller machen: Es muss ihm etwas gezeigt werden, was seine Augen ganz neu öffnet; es muss ihm Hören und Sehen vergangen sein, bevor er

zur Feder greifen kann. Genau das wird immer wieder in die Johannesoffenbarung eingestreut; dass Johannes nicht fassen und nicht verstehen kann, welches Grauen und welchen Glanz er erblickt. Als Autor ist er inspiriert. Selbstverständlich gibt es den Projektionsverdacht; es ist ein Glaubensurteil der Kirche, dass Johannes ist, als was er sich sieht: ein Prophet. Aber in der Hermeneutik des Glaubens zeigt sich: was Johannes schreibt, muss er geschaut haben; er schaut, um zu schreiben, weil es ihm gezeigt wird, damit er ein Schriftsteller wird.

Sein «Buch» – eine Schriftrolle nach jüdischen Vorbild, ein Kodex wie bei den ältesten Papyrushandschriften neutestamentlicher Texte? – ist ein Medium der Offenbarung. Der schriftliche Text⁶ gilt nicht, wie bei Plato (Phaedron 275 D, Epistula 7), wegen seiner Stofflichkeit als medioker; er gilt auch nicht, wie in Ägypten, wegen seiner Dauerhaftigkeit als sakrosankt; er ist ein nützliches, ja: ein unverzichtbares Kommunikationsmedium. Er ist für den Autor selbst ein Mittel der Vergewisserung dessen, was er gesehen hat; er überbrückt Räume zwischen dem Autor und seiner Leserschaft; er entwickelt die Fähigkeit, verschiedene Zeiten miteinander zu vernetzen und spätere Generationen an ursprünglichen Einsichten teilhaben zu lassen; er wird zur einer Stütze verlässlicher Überlieferung.⁷

In der Johannesoffenbarung wird hoch verdichtet, was in der gesamten Bibel des Alten und des Neuen Testaments den Prozess der Schriftwerdung vorangetrieben hat. Von der Tora bis zu den Propheten, in den Evangelien und in den Briefen sind Texte gesammelt worden, die an vielen Stellen bezeugen, sich einer Schau, einem Traum, einer Eingebung, einem göttlichen Auftrag zu verdanken; sie sind kanonisiert worden, weil die Glaubensgemeinschaft der Kirche, mit dem Judentum radikal verbunden, in ihnen die entscheidenden Weichenstellungen, die wegweisenden Aufbrüche, die tiefen Weisheitsquellen gefunden hat und immer neu findet. Das Christentum ist keine Buchreligion wie der Islam, aber die Kirche ist eine Lesegemeinde, die im Schriftwort das lebendige Wort Gottes erkennen will.

Schreiben, um zu lesen

«Selig, wer liest» – Johannes beginnt seine Schrift mit diesem Makarismus (Offb 1,3). Er denkt an sein eigenes Buch. Er hat eine gottesdienstliche Verkündigung, ein Vorlesen vor Augen. In der Antike ist ohnedies das laute Lesen üblich⁸; wenn eine ganze Gemeinde erreicht werden soll, ist es selbstverständlich, zumal recht viele selbst nicht lesen konnten. Stiluntersuchungen zeigen, dass elementare Regeln lauten Sprechens und öffentlichen Vortragens – ein Atemzug, ein Gedanke – den Satzbau und die Wortwahl sehr vieler biblischer Bücher prägen.

Würde die Bibel nicht gelesen, wäre sie toter Buchstabe – eine riesige Bleiwüste. Deshalb war es von Anfang an wichtig, das Lesen zu fördern.⁹ Im Neuen Testament lässt sich eine Strategie der Leseförderung beobachten. Im (wahrscheinlich) ältesten Paulusbrief, der überliefert ist, schreibt der Apostel zum Schluss: «Ich beschwöre euch beim Herrn: Lest diesen Brief allen Schwester und Brüdern vor» (1 Thess 5, 27). Paulus will nicht nur seine Vertrauensleute erreichen (die offenbar lesen und schreiben konnten), sondern alle Gemeindemitglieder – auch jene, die erst nach seinem erzwungen Abgang zum Glauben gefunden haben (Apg 17, 1–10). Im Kolosserbrief, der in die Paulusschule gehört, wird ein Briefaustausch zwischen Gemeinden angeregt (Kol 4, 16). Jeder Blick in die antike Kulturlandschaft zeigt eine geradezu explosionsartige Verbreitung urchristlicher Papyri¹⁰: Zeichen eines stürmischen Wachstums der Kirche und eine unbändigen Hungers nach Lesestoff. Wie das Judentum ist das Christentum eine Bildungsreligion¹¹, weil ohne die Fähigkeit, die biblischen Bücher zu lesen, kein Glaube gelehrt und gelernt werden kann. Selbstverständlich ist das Christentum keine Religion nur für die Gebildeten; im Gegenteil. Aber dass alle einen persönlichen Zugang zum Wort Gottes auch durch das Lesen der Heiligen Schrift gewinnen können, ist eine Ambition, die charakteristisch ist und zu einem starken Engagement im Schul- und Bildungswesen, in der Katechese und in der Predigt geführt haben.

Doch ist dies nur die eine Seite. Schreiben, um zu lesen, ist auch ein Programm der biblischen Schriftsteller selbst. Ihr Schreiben ist, oft genug, ein Lesen – nämlich in erster Linie der Heiligen Schriften Israels, so wie ihr Schreiben ein neues Lesen beflügelt: sowohl des Gesetzes, der Weisheit und der Propheten als auch der Zeichen der Zeit, in denen sich die Welt als Schöpfung zeigt. Die Bücher der Tora und der Prophetie haben, wenn nicht alles täuscht, im Zuge einer Fortschreibung ihre kanonische Gestalt gefunden.¹² Die Chronikbücher rekapitulieren die Tora und die Geschichtsbücher. Viele Psalmen meditieren charakteristische Ereignisse, die Israel einen Stempel aufgedrückt haben. Die Offenbarung des Johannes ist eine riesige Collage aus prophetischen und apokalyptischen Texten des Alten Testaments, die zu einem neuen Original verbunden werden. Ein guter Teil vieler Paulusbriefe sind Schriftexegesen, die zu einem neuen Verständnis der biblischen Bücher anleiten sollen.

Die Bibel dokumentiert diese spannenden Prozesse. Sie ist deshalb nicht glatt, sondern widerborstig, nicht gelackt, sondern brüchig, nicht eintönig, sondern vielstimmig. Sie ist geschrieben worden, damit sie gelesen wird – und damit das Lesen ein neues Schreiben wird: der Geschichte des eigenen Lebens in den Spuren des Evangeliums. In diesem Lesen kommt es nicht darauf an, alles rund zu ziehen, was in der Bibel aneckt, sondern die Fragen und Einwände, die Dispute und Kritiken aufmerksam wahrzunehmen, die

– wenn auch im Widerspruch – erkennen, wie unglaublich gut die Gottesgeschichte mit den Menschen ist, die in der Heiligen Schrift niedergelegt ist. Dann wird auch klar, wieviel Kraft die Botschaft selbst hat.

Lesen, um zu verstehen

Zum Schluss seines Buches nimmt Johannes die Seligpreisung der Leser vom Anfang auf: «Selig, wer die Worte der Prophetie dieses Buches bewahrt» (Offb 22, 7). Ähnlich hatte er bereits den Auftakt gestaltet: «Selig, wer liest, und selig, die hören die Worte der Prophetie und halten, was in diesem Buch aufgeschrieben ist» (Offb 1, 3). Hören und Halten gehören zusammen: Wer sich das Buch vorlesen lässt, ohne mit dem Herzen dabei zu sein, vergeudet nur Zeit. Wer aber in dem Geist hört und liest, in dem das Buch geschrieben wird, muss sein Leben ändern – weil Gott es erneuern, unendlich bereichern, ja: vollenden will. Das «Halten» ist das Befolgen, hier entscheidend das unzweideutige Bekenntnis zum einen Gott, das in der Liebe zu Gott wurzelt (Dtn 6, 4f). Das «Bewahren», von dem am Ende gesprochen wird, hat eine ähnliche Bedeutung. Es ist einerseits eine penible Pflege des Textes: ein wortgetreues Schreiben und Abschreiben, bei dem kein Jota geändert wird (vgl. Mt 5, 17–20); ein mündlicher Vortrag, der nichts weglässt und nichts hinzufügt, sondern strikt beim kanonischen Wortlaut bleibt (vgl. Offb 22, 18); ein genaues Lesen, das nicht nur Lieblingsstellen auswählt, sondern auch die schwierigen, die dunklen Texte wahrnimmt: weil nur so der Zusammenhang verstanden werden kann, der auch die Bedeutung der einzelnen Texte entdecken lässt. Es ist darin andererseits das Ergebnis einer intensiven Beschäftigung mit dem Inhalt, eine große Sicherheit in der eigenen Glaubensüberzeugung, eine belastbare Bejahung der Botschaft, die aufgrund der Offenbarung vermittelt wird. Dass es einfach sei, die prophetischen Worte zu hören, zu halten und zu bewahren, wird nirgends gesagt; aber die Bibel fordert nicht nur den Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, das Propheten und Apostel geltend machen, sondern auch das Nachdenken, das Überdenken, das Umdenken.

Nach dem Markusevangelium redet der Evangelist ein einziges Mal direkt seine Leserinnen und Leser an: «Wer liest, soll verstehen» (Mk 13, 14).¹³ Dieses Verstehen bezieht sich auf die Prophetie eines Gräuels, die durch die Tempelzerstörung 70 n. Chr. eine ungeheure Wirkung entfaltet (Mk 13, 14–23). Es gilt zu verstehen, dass diese Zerstörung furchtbar ist und auch die Jünger Jesu tief erschüttern muss, dass sie aber nicht das Ende des Judentums und nicht das Ende der Welt ist. Dieses Verstehen kann nicht nur ein Wissen, es muss eine tiefe Anteilnahme am Leid der Opfer ebenso sein wie eine kritische Analyse der Kriegsursachen, eine genaue Abschät-

zung der Folgen und eine innere Auseinandersetzung mit Heiligkeit und Frevel.

Wie wichtig und anspruchsvoll das Verstehen ist, hat Jesus im Markusevangelium an seinen Gleichnissen erörtert und vom Propheten Jesaja her erschlossen, der die Dialektik von Blindheit und Sehen, Hören und Unverständnis aufweist (Jes 6,9f – Mk 4,10f). Verstehen gibt es nicht, ohne das *tua res agitur* zu bedenken: nicht ohne die Bereitschaft zur Umkehr, nicht ohne den Glauben an das Evangelium (Mk 1,15), nicht ohne die Nachfolge in den Spuren Jesu (Mk 1,16–20; 8,34). Denn nur wer umkehrt und glaubt und nachfolgt, sieht Jesus so, wie er sich selbst gesehen hat, und sieht Gott so, wie Jesus ihn gesehen hat – und wird genügend Verständnisprobleme offenbaren, die nicht ohne weiteres gelöst werden können, aber nicht zu einem Desaster werden, weil Jesus der Lehrer seiner Jünger, seiner Schüler, bleibt.

Diese explizite Programmatik des Verstehens ist tief in der Bibel Israels verwurzelt.¹⁴ Sie entspricht dem didaktischen Grundzug der Tora (Dtn 6), dem Appell der Prophetie an kritisches Urteilsvermögen und dem weisheitlichen Ansatz, durch Beobachtung und Erfahrungsaustausch Orientierung zu gewinnen. Entscheidend ist ein Lesen, das nicht nur einen Blick für den Text hat, sondern auch für die Zeichen der Zeit, in der die Bibel gelesen wird. Das Verstehen ist im Horizont des Glaubens ein Einverständnis – nicht unbedingt mit jeder Formulierung und jeder Position, die in der Bibel bezogen wird, aber mit dem Wort Gottes, das sich in ihrer Grundbotschaft zeigt.

Verstehen, um zu glauben

«Hier ist die Geduld der Heiligen, die Gottes Gebote halten und Jesus glauben» (Offb 14,12) – so sind nach der Johannesoffenbarung im Wissen um das kommende Gericht alle angesprochen, die ihre Hoffnung nicht fahren lassen wollen.¹⁵ Die Heiligen sind die konsequenten Christen. Ihre «Geduld» ist jene Form der Hoffnung, die nicht hektisch wird, sondern Zeit gewinnt, weil sie warten kann. Das «Halten» der Gebote ist, wie sich aus dem gesamten Werk erklärt, nicht blinder Gehorsam oder stumpfe Disziplin, sondern konsequentes Verstehen, das nicht theoretisch bleibt, sondern praktisch wird. Der Glaube an Jesus ist jene Form des Gebotsgehorsams, die sich aus dem Evangelium selbst ergibt. Deshalb ist das Wort, an einer Schaltstelle in der Gesamtkomposition des Werkes, ein Schlüssel, um die Erkenntnis des Glaubens mit der Überzeugung des Handelns zu verbinden.

Wer das Wort Gottes versteht, weil er es liest und hört, will glauben. Dieser Zusammenhang, der in der Moderne alles andere als sonnenklar ist, hat auch in der Antike Zweifel ausgelöst. Denn die Anstößigkeit der Frohen

Botschaft im Alten wie im Neuen Testament ist unzweideutig. Das fängt am schärfsten die paulinische Reflexion über die Torheit des Kreuzes ein (1 Kor 1,18–31). Sie ist aber die Kehrseite einer Weisheit, die im Blick auf Jesus, den Gekreuzigten, die Torheit der Welt als Weisheit Gottes erkennt und die Krise jeder Wissenschaft als Anfang eines neuen Denkens (1 Kor 2,1–16). Edith Stein hat diesen Impuls in ihrer Arbeit über Johannes vom Kreuz mit dem Titel *Kreuzeswissenschaft* aufgenommen.¹⁶

Wer im Lesen der Heiligen Schrift zum Verstehen geführt wird, will glauben. Deshalb ist die Bibel ein missionarisches und katechetisches Mittel erster Güte. Anselm von Canterbury hat in seinem Proslogion die Gegenbewegung betont. Im Gebet an Gott bekennt er: «Ich suche nicht, zu verstehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu verstehen; denn auch das glaube ich: Wenn ich nicht glaubte, verstünde ich nicht.»¹⁷ Doch kann er auch die Kehrseite beleuchten: «Ich wünsche, wenigstens ansatzweise deine Wahrheit zu verstehen, die mein Herz glaubt und liebt».¹⁸ Anselm arbeitet mit einem Begriff des Glaubens, der als erkenntnisgeleitete Annahme des Evangeliums gefasst wird. In der Bibel aber ist das Glaubensverständnis offener und tiefer. Wer versteht, was als Wort Gottes verkündet wird, will es auch glauben – und im Glauben tiefer verstehen: in all den Dramen des Missverstehens und Missdeutens, der Lese- und der Hörfehler, die zum menschlichen Erkenntnis- und Glaubensweg gehören, wie die Bibel selbst auf mehr als tausend Seiten beschreibt.

Ein Bindeglied ist das Staunen. Die Bibel hat dafür ein reiches Wortfeld. Allein im Neuen Testament kann es das Erschrecken über unfassbar Gutes beschreiben (Lk 4,36; 5,9: *thambos*; vgl. Apg 3,11), das Außer-sich-Geraten über ein Wort oder eine Tat, die das Verstehen übersteigt (Mt 7,28; Mk 1,22; 7,37; Lk 2,48: *ekplessomai*), das Sich-Wundern wegen eines ungewohnten, ungeheuren, unerhörten Anspruchs oder Zuspruchs (Joh 5,20; Apg 3,12: *thaumazo*). Das Staunen entspricht einer ersten Ahnung, wie groß das Geheimnis des Glaubens ist und wie sehr es das eigene Leben verändern muss, wenn es wahr ist.

Ohne dass dieses Geheimnis zur Sprache gekommen wäre, in Wort und Tat, könnte das Staunen nicht entstehen; ohne dass dieses Ereignis schriftlich bezeugt würde, bliebe es ein einmaliges Geschehen. In der Bibel werden die Prozesse des Staunens vielfach überliefert, um zu zeigen, dass Staunen zum Glauben führen kann und dass dieser Glaube immer neu ins Staunen hineinführt.

Bei Lukas ist Maria das beste Beispiel. Im Weihnachtsevangelium berichten die Hirten «über das Wort, das ihnen über dieses Kind gesagt worden war» (Lk 2,17).¹⁹ Es macht großen Eindruck bei allen, aber tiefen Eindruck macht es bei Maria: «Alle, die es hörten, staunten (*thaumazo*) über das, was ihnen von den Hirten gesagt worden war. Maria aber bewahrte diese

Worte und brachte sie in ihrem Herzen zusammen (*symballo*)» (Lk 2,18f). Ganz ähnlich heißt es, als sie zusammen mit Josef im Tempel ihren zwölfjährigen Jungen wiederfindet, zuerst (Lk 2,48), dass sie «außer sich gerieten» (*ekplessomai*), dann aber: «Seine Mutter bewahrte alle Worte in ihrem Herzen» (Lk 2,51). Dieses Bewahren öffnet das Staunen einer Zukunft, die vom Glauben geprägt wird. Das Herz ist der Ort dieses Bewahrens, weil mit dem Herzen geliebt und gedacht wird.

Glauben, um zu sehen

«Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde» – mit dieser Vision endet die Johannesoffenbarung (Offb 21, 1). Wer glaubt, wie Jesus, wie Mose und alle Propheten, wie die Apostel und christlichen Lehrer es wollen, darf hoffen: nicht nur auf Glück und Gesundheit, auf Erfolg und Prestige im irdischen Leben, sondern auf das ewige Leben in vollendeter Liebe mit Jesus Christus. Die Größe dieser Hoffnung zeigt das letzte Buch der Bibel im Rückgriff auf die ganze Heilige Schrift. Es nimmt die mit dem Reich Gott das Leitmotiv der Verkündigung Jesu auf; es macht sich die Religions- und Herrschaftskritik der Prophetie zu eigen; es greift die Ursprungsvision eines irdischen Paradieses aus der Genesis auf, um sie in die Vollendungsvision des Gottesgartens in der Gottesstadt zu verwandeln.²⁰ Wie es im himmlischen Jerusalem keines Tempels mehr bedarf, weil die ganze Stadt zu einem Tempel geworden ist, so bedarf es auch keiner Bibel mehr, weil alle Menschen ein offenes Buch geworden sind: Die sieben Siegel sind erbrochen (Offb 5,1–11); alle, deren Namen im «Buch des Lebens» (Offb 20,12; vgl. Ps 69,29; Offb 3,5) aufgeschrieben stehen, wie Gott selbst sie hineingeschrieben hat, erfreuen sich des Lichtes, das vom Thron Gottes ausstrahlt.

Dass diese Hoffnung besteht: Gott selbst schauen zu können, ist ein Ausdruck des Glaubens, wie er im Buche steht. Dass die Aussicht grandios ist, kann man vor allem bei Paulus lesen. Im Ersten Korintherbrief schreibt er: «Jetzt sehen wir durch einen Spiegel nur im dunklen Bild, aber dann von Angesicht zu Angesicht» (1 Kor 13,12). Im Zweiten Korintherbrief schreibt er: «Durch Glauben wandeln wir, nicht durch Schauen» (2 Kor 5,7). Im Römerbrief heißt es: «Denn auf Hoffnung hin sind wir gerettet worden. Eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung. Denn was einer sieht – was hofft er da? Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen, so erwarten wir es in Geduld» (Röm 8,24f). Alle drei Stellen sind genau auf ihren Kontext abgestimmt: das Hohelied der Liebe (1 Kor 13), die Apologie des paulinischen Apostolates (2 Kor 3–5) und die Eschatologie der Gerechtigkeit Gottes (Röm 8). Alle beleuchten aber auch von unterschiedlichen Seiten aus einen zentralen Topos biblischer Theologie: Das vollendete

Glück ist die selige Anschauung Gottes, wie es traditionell heißt. In der Gegenwart gibt es eine Gotteserkenntnis, aber keine vollendete, sondern eine äniigmatische. Es ist der Glaube, in dem die Hoffnung lebendig wird, dass die Schatten, die gegenwärtig die volle Sicht versperren, von jenem Licht geworfen werde, das Gott selbst ist. Es ist das Buch der Bücher, das diesem Glauben dauerhaft eine Sprache gibt: Lesen, Staunen und Verstehen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Hans-Georg GRADL, *Buch und Offenbarung. Medien und Medialität der Johannesapokalypse* (HBS 75), Freiburg i. Br. 2014.

² Vgl. Martin KARRER, *Johannesoffenbarung I (Offb 1, 1–5, 14)* (EKK XXIV/1), Ostfildern – Neukirchen-Vluyn 2017, 255.

³ Vgl. Erik PETERSON, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, hg. v. Barbara NICHTWEISS u. Werner LÖSER (Ausgewählte Schriften 4), Würzburg 2004.

⁴ Vgl. Josef PICHLER – Christine RAJIĆ (Hg.), *Ephesus als Ort frühchristlichen Lebens. Perspektiven auf einen Hotspot der Antike* (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten 13), Regensburg 2017.

⁵ Vgl. Konrad HUBER, *Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1, 9–20 und Offb 14, 14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung* (NTA 51), Münster 2007.

⁶ Vgl. Bernd KIEFER, *Das Gedächtnis der Schrift. Perspektiven der Komparatistik*, Wiesbaden 2005.

⁷ Zu den Diskussionen in der Antike vgl. Barbara PATZEK, *Mündlichkeit und Schriftlichkeit in der Antike*, in: *Aufriss der historischen Wissenschaft V: Mündliche Überlieferung und Geschichtsschreibung*, Stuttgart 2003, 14–42.

⁸ Vgl. Alberto MORENA, *Geschichte des Lesens*, Reinbek bei Hamburg 1999.

⁹ Eine hervorragende Orientierung gibt Peter MÜLLER, *«Verstehst du auch, was du liest?» Lesen und Verstehen im Neuen Testament*, Darmstadt 2010.

¹⁰ Vgl. Hans-Albert RUPPRECHT, *Kleine Einführung in die Papyruskunde*, Darmstadt 1994.

¹¹ Vgl. Thomas SÖDING, *Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 2016.

¹² Vgl. Ralf ROTHENBUSCH, *Normativität und Sinnpflege in der Tora. Zur hermeneutischen und theologischen Bedeutung der Fortschreibung biblischer Texte*, in: Karl LEHMANN (Hg.), *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament* (QD 266), Freiburg i. Br. 2014, 256–285.

¹³ Vgl. Camille FOCANT, *L'Évangile selon Marc* (CB. NT 2), Paris 2004.

¹⁴ Vgl. Christian FREVEL, *Im Lesen verstehen. Studien zu Theologie und Exegese* (BZAW 482), Berlin 2017.

¹⁵ Analytisch zum Kontext: Heinz GIESEN, *Evangelium und Paränese. Zum Verständnis der Gerichtsursagen in Offb 14, 6–12*, in: StNTA.A 21 (1996) 92–131.

¹⁶ *Kreuzeswissenschaft Studie über Johannes vom Kreuz (1950)*, in: *Edith-Stein-Gesamtausgabe* 18, Freiburg – Basel – Wien 2003.

¹⁷ Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, Kap. 1 (in S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omni, ed. F. S. Schmitt, t.1, 100): «Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia «nisi credidero, non intelligam.»»

¹⁸ Ebd.: »Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum.»

¹⁹ Die Freiheit Marias unterstreicht Joseph RATZINGER / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg – Basel – Wien 2012.

²⁰ Die überbordende Fülle der theologisch-ästhetischen Rekurse auf das Alte Testament und die jüdische Literatur der Zeit spiegelt sich in der großen Zahl an theologischen, liturgischen, bildlichen, musikalischen, literarischen Rezeptionszeugnissen, die Klaus BERGER in seinem Kommentar sammelt: *Die Apokalypse des Johannes. Kommentar, 2 Bde.*, Freiburg i. Br. 2017.

ABSTRACT

Reading with Wonder for True Understanding: The Symbolism of the Biblical Text. The Holy Bible is a book written to be read in faith. This hermeneutic is deeply rooted in Scripture itself: The Bible is a document of faithful reading in itself. The Holy Scripture builds up a series of bridges: from seeing to writing, from writing to reading, from reading to understanding, from understanding to believing, from believing to seeing. It is the Apocalypse of John which connects these bridges to a way of Christian discipleship. The last book of the Bible opens the eyes for essential aspects of Biblical hermeneutic motivated by the biblical texts themselves.

Keywords: hermeneutic – exegesis – Bible – reading – vision – inspiration – faith – Book of Revelation

CHRISTOPH DOHMEN · REGENSBURG

ANSPRUCH UND WIRKLICHKEIT

Bewährt sich die revidierte Einheitsübersetzung in der Praxis?

Für ein Urteil über den Gewinn, den die Revision der Einheitsübersetzung für ihre Nutzer gebracht hat, oder deren Praxistauglichkeit, ist es noch zu früh, denn der Text wurde der Öffentlichkeit erstmals im September 2016 vorgestellt und von Jahresbeginn 2017 an kamen die verschiedenen Ausgaben auf den Markt. Gleichwohl kann man an ersten Stellungnahmen von einfachen Bibellesern bis hin zu Bibelwissenschaftlern ablesen, welche Erwartungen mit der revidierten Einheitsübersetzung verbunden waren und sind. Mehr oder weniger ausführliche Reaktionen finden sich in unterschiedlichen Zeitungen und Zeitschriften ebenso wie in theologischen Fachpublikationen und auch schon in kleineren Monografien¹. Viele dieser Beiträge, ganz gleich ob sie den neuen Text nur vorstellen wollen oder bestimmte Aspekte herausarbeiten oder gar Vergleiche mit der zeitgleich herausgekommenen revidierten Lutherübersetzung anstellen, stellen Textstellen in alter und neuer Übersetzung gegenüber, um vor Augen zu führen, was sich verändert und wo es «Fortschritte» gegeben hat.² Doch kann man einer Revision, die ausdrücklich «keine Neuübersetzung»³ sein will, mit Textvergleichen kaum gerecht werden. Das Urteil muss sich vielmehr auf Absichten, Konzeptionen und Zielvorgaben stützen.

Möglichkeiten und Grenzen einer Revision

Das Besondere der EÜ ist, dass sie eine Übersetzung für verschiedene Bereiche des kirchlichen Lebens (Liturgie, Katechese, Schule etc.) und damit für recht unterschiedliche Zielgruppen ist. Dies zusammen mit dem Gedanken, dass es eine einzige Übersetzung für den gesamten deutschsprachigen Raum der katholischen Kirche ist, hat dieser Übersetzung den Namen «Einheitsübersetzung» gegeben. Der oft mit ihr – und nicht ganz zu Un-

CHRISTOPH DOHMEN, geb. 1957, ist Professor für Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Universität Regensburg.

recht – verbundene Gedanke der Einheit der Christen ist demgegenüber für den Namen der Übersetzung nicht entscheidend gewesen, wenngleich er bei der EÜ noch eine wichtige Rolle spielen sollte (s.u.).

Mit der Idee, eine einheitliche Textfassung für alle Lebensbereiche zu haben, war und ist der Wunsch verbunden, dass den Gläubigen die Texte der Bibel, die sie immer im gleichen Wortlaut hören, immer vertrauter und bekannter werden. Wird – so muss man fragen – dieses zentrale Anliegen der EÜ aber nicht durch eine Revision torpediert? Denn durch Änderungen geht eventuell die Vertrautheit und der Wiedererkennungseffekt der Texte verloren. Gerade aus dem Kreis derer, die sich Bibeltexte vertraut gemacht haben, nicht zuletzt dadurch, dass sie sie teilweise auswendig gelernt haben, kann man kritische Stimmen hören, die bedauern, dass die ihnen so vertrauten Texte nun nicht mehr «so» gehört würden. Doch ein nicht minder wichtiges Anliegen der EÜ fordert gelegentliche Änderungen. Die EÜ ist, um den genannten einheitlichen Gebrauch der Bibel in der Kirche zu ermöglichen, eine Übersetzung in die deutsche Gegenwartssprache. Die Gegenwart der Sprache verlangt Anpassung und Änderung, denn jede Sprache unterliegt einem steten Wandel; das macht ihre eigene Lebendigkeit aus. In seiner Einführung zum Rechenschaftsbericht betont Bischof Wanke mit Recht, dass «sich eben nicht auf Dauer festschreiben»⁴ lässt, was «gehobene Umgangssprache» ist. Der Auftrag, der an die Revisoren der EÜ erging, lautete, es solle eine moderate Revision sein. «Moderat bedeutet: so wenig am bestehenden Text ändern wie möglich, so viel ändern wie notwendig.»⁵ Als konkrete Arbeitsaufträge für die moderate Revision wurden folgende drei Punkte genannt: 1. Überprüfung der Textgrundlage des Originals; 2. Revision der deutschen Übersetzung, insbesondere Korrektur von falschen Übersetzungen, Eliminierung von Hinzufügungen, Beseitigung von Auslassungen; 3. Überprüfung der Einleitung, der Gliederung und der Zwischenüberschriften, der Anmerkungen sowie der Parallel- und Vergleichsstellen.⁶ Diese Arbeitsschritte sollen den näher umschriebenen Erwartungen genügen: «Wenn biblische Texte übersetzt oder schon übersetzte biblische Texte revidiert werden, begegnet dieser Vorgang einer Reihe von Erwartungen. Diese Erwartungen sind zu sehen und es ist dazu Stellung zu nehmen. Auf diese Weise wird der Vorgang der Übersetzung/Revision transparent. Der neue Text soll eine wort- und sinngemäße Übersetzung bieten, er soll in vielfacher Weise verantwortbar sein: Er soll verantwortbar sein im innerkirchlichen, ökumenischen, interreligiösen, interkulturellen Gespräch.»⁷ Jeder, der mit Übersetzungen zu tun hat, weiß, dass die so skizzierten Ziele der Revision nicht ganz einfach zu erreichen sind; nicht nur, weil die ungefähr fünfzig Revisorinnen und Revisoren, die zu dieser Arbeit eingeladen worden sind, den knapp gehaltenen Auftrag je anders – auf dem Hintergrund der eigenen Arbeitsschwerpunkte – verstanden haben. Gleich-

wohl lassen sich aus dem Auftrag schon einige der Besonderheiten der nun vorliegenden Revision ebenso wie einige seiner Schwierigkeiten ablesen.

Die Bedeutung der Originaltexte

Es liegt nahe, dass bei der Revision einer Übersetzung der übersetzte Text am Original überprüft wird. Neben die Festlegung der zu übersetzenden Textbasis⁸ treten Entscheidungen zum sichtbaren Verhältnis von Übersetzung und Original. Die Revision der EÜ hat sich aus verschiedenen Gründen dazu entschieden, dass das Original möglichst weit im übersetzten Text zu erkennen sein soll. Die Fremdheit der Texte sollte als solche erkennbar sein und bleiben, da es für das Verstehen der Bibel wichtig ist, dass ihre Texte nicht als heutige erscheinen, sondern Botschaft aus einer fernen Zeit und anderen Kultur sind. «Die Lesenden sind an die Bibel, ihre Vorstellungen und ihre Welt heranzuführen, und nicht umgekehrt.»⁹ Um dem näher zu kommen, hat die Revision großen Wert darauf gelegt, dass die uns zum Teil fremde Metaphorik der Texte nicht vorschnell aufgelöst wird und dass Sperrigkeiten oder Uneindeutigkeiten in den Texten nicht kurzerhand geglättet und beseitigt werden.

Die Sprachgestalt des Originals kann den Lesenden einer Übersetzung auch dadurch näher gebracht werden, dass für gleiche Worte des Originaltextes in der Übersetzung immer die gleichen Worte benutzt werden. Das Prinzip der sogenannten «konkordanten Übersetzung» kommt gerade bei den hebräischen Texten auch einem wichtigen Stilmittel der biblischen Sprache, dem «Leitwortstil»¹⁰, entgegen. Dieses Kriterium kann und darf natürlich nicht mechanisch angewendet werden, denn einzelne Worte haben in verschiedenen Sprachen je eigene Konnotationen, die in einer Übersetzung zu berücksichtigen sind. Der Ansatz einer konkordanten Übersetzung bei der Revision der EÜ ist sehr zu begrüßen, weil die Hörer und Leser das Original der Texte ein Stück weit durch den übersetzten Text hindurch sehen oder hören können. Dies hätte aber viel weiter gehen können, vor allem wenn die Übersetzungen zwischen den verschiedenen Büchern abgeglichen worden wären. Hier wäre eine auf die innere Einheit der gesamten Übersetzung achtende Instanz vonnöten gewesen, denn die Leser oder Hörer, die durch die Wortwahl auf Zusammenhänge und Verbindungen gestoßen sind, fragen selbstverständlich über die Buchgrenzen hinweg weiter.

Schließlich gehört zum Thema der Bedeutung der Originaltexte auch der noch eigens zu behandelnde Umgang der Übersetzung mit dem nicht zu übersetzenden Gottesnamen (JHWH) im AT (s.u.).

Aus der fast banal wirkenden Formulierung im Revisionsauftrag, dass die Übersetzung an den Originaltexten zu überprüfen sei¹¹, ist im Zuge

der konkordanten Übersetzung etwas wirklich Neues entstanden. Gilt die EÜ aufgrund ihrer Ausrichtung an den Adressaten (den Menschen in den verschiedenen kirchlichen Lebensbereichen) als eine an der Zielsprache orientierte Übersetzung, so scheint durch den deutlichen Rückbezug auf die Originaltexte bei der Revision die Orientierung an der Ausgangssprache stärker in den Vordergrund gerückt worden zu sein, ohne dass dadurch die Zielsprachenorientierung aufgegeben worden ist. In gewisser Weise ist so ein neuer Übersetzungstyp entstanden, der durch die Kombination von Zielsprachenorientierung mit der Ausgangssprachenorientierung die Leser und Hörer der Bibel auf ganz eigene Weise behutsam in die Welt der Bibel zu holen vermag. Ob und wie weit dies gelingen kann, bleibt natürlich abzuwarten, denn es braucht nicht nur Leser, die sich darauf einlassen, sondern ebenso «Hodegeten» («Wegbegleiter»), die ganz im Sinne von Apg 8,31 in Predigten und Katechesen oder durch Erklärungen den Weg des Verstehens durch die Texte weisen¹².

Der Gottesname JHWH

Die Entscheidung, den Gottesnamen JHWH konsequent, also an allen Stellen seines Vorkommens in der EÜ mit HERR wiederzugeben, hat sehr unterschiedliche Reaktionen – von großer Zustimmung bis hin zu starker Ablehnung – hervorgerufen. Zwar hatte die EÜ schon in den meisten Fällen JHWH durch «Herr» übersetzt, doch an 144 Stellen hatte sie den Gottesnamen mit «Jahwe» wiedergegeben. Da aber auch das hebräische «*adonaj*» mit «Herr» übersetzt wurde, musste im Zusammenhang mit der stärkeren Orientierung am hebräischen Originaltext eine Wiedergabe für JHWH gefunden werden, die das Vorkommen des Gottesnamens auch im übersetzten Text erkennen lässt. Wie auch die Zürcher Bibel oder die revidierte Luther-Bibel entschied sich die Revision dazu, das Tetragramm (JHWH) durch «HERR» (Schreibung in Kapitälchen) wiederzugeben. Dabei handelt es sich nicht um eine Übersetzung des Gottesnamens, sondern um ein Ersatzwort für den unaussprechlichen Namen Gottes. Ob dieses Ersatzwort als Übersetzung des Ersatzwortes (*adonaj*) zu verstehen ist, das der Masoretische Text voraussetzt, oder als eines, das der Tradition der Septuaginta (*kyrios*) folgt, kann und muss nicht entschieden werden; in jedem Fall handelt es sich nicht um ein «Ausmerzen» des Gottesnamens aus dem Text der Hl. Schrift¹³. Der große Vorteil bei der Schreibung HERR (in Kapitälchen) ist, dass die Leser des deutschen Textes genau erkennen können, wo im hebräischen Text das Tetragramm steht; der Nachteil hingegen ist, dass dieses «HERR» beim Vorlesen und Hören nicht von dem «Herr», der Übersetzung von *adonaj*, unterschieden werden kann. Besondere Schwierigkeiten ergeben sich an

all den Stellen, an denen im hebräischen Text «adonaj» und «JHWH» zusammentreffen. Die Revision hat sich durch eine am Sachzusammenhang orientierten Lösung wie folgt entschieden: «Wo der Titel *adonaj* neben dem göttlichen Eigennamen JHWH steht, wird dieser durch den Titel «Gott» ersetzt, der dann in Kapitälchen steht und so klarstellt, dass im Hebräischen Wortlaut diesem Wort GOTT der göttliche Eigenname JHWH entspricht.»¹⁴ Diese zugegebenermaßen nicht einfache Lösung ist wohl auch der starken Ausrichtung der EÜ auf das (liturgische) Vorlesen geschuldet, da sich Herr HERR oder Ähnliches nicht sachgerecht und sinnvoll vorlesen lässt. Die vorliegende Entscheidung lässt den Willen erkennen, das komplexere Sprachproblem quasi durch eine interne Erklärung zu vereinfachen. Genau dies wird aber nicht dem Sprachbefund gerecht, der sich aufgrund der hohen Variabilität der Formulierungen im hebräischen Text einer einfachen Lösung widersetzt, sodass die Lösung, die gewählt wurde, eher zu Missverständnissen und Verwirrungen geführt hat¹⁵.

In Bezug auf den Gottesnamen hat der Text der revidierten Einheitsübersetzung ein noch weitergehendes Problem, denn das AT enthält Bücher, die nicht im Hebräischen, sondern nur im Griechischen vorliegen. Diese Bücher enthalten natürlich nicht das hebräische Tetragramm JHWH, sondern das griechische Wort *kyrios* «Herr», das die Septuaginta zur Wiedergabe des Tetragramms in den anderen Büchern nutzt. Das griechisch geschriebene Neue Testament schließlich benutzt *kyrios* in den direkten oder indirekten Zitaten aus alttestamentlichen Texten und als (Hoheits)-Titel¹⁶. Auch wenn es unsicher und zweifelhaft ist, dass dieser auf Jesus bezogene Titel ursprünglich mit dem Ersatzwort für die Aussprache des Tetragramms identisch ist¹⁷, kann die beim Hören/Lesen entstehende Verbindung nicht ausgeblendet werden und da die assoziative Verbindung in jedem Fall und von Anfang an besteht, müsste die Unterscheidung Lesern/Hörern eigentlich immer angezeigt werden. Auch wenn der Gottesname JHWH bei der Übersetzung der hebräischen Bücher nicht mit «Herr» wiedergegeben wird, bleibt bei den griechischen Büchern des AT und den AT-Zitaten im NT keine andere Wahl als die Wiedergabe mit «Herr», so dass irgendwo immer die Differenz bestehen bleibt. Eine christliche Übersetzung der ganzen Bibel kann und darf diese gesamtbiblischen Bezüge oder Anspielungen nicht unbeachtet lassen. Gerade um Verbindungen zwischen AT und NT bei der Gott-Rede zu hören, ist die Wiedergabe durch «HERR/Herr» im AT sinnvoll und hilfreich. Um die Verbindung zwischen AT und NT im deutschen Text erkennen zu können, wurden gelegentlich auch Grundsätze der Revision zurückgestellt. So beispielsweise an der berühmten Stelle Jes 7,14, wo man der LXX folgend «Jungfrau» anstelle der korrekten Übersetzung des NT durch «junge Frau» gesetzt hat, um die Verbindung zu Mt 1,23 herzustellen¹⁸, wo der LXX-Text zitiert wird. Eine Textanmerkung in der

EÜ weist auf diese Besonderheit hin. Im Blick auf Klarheit und Eindeutigkeit wäre natürlich auch die Umkehrung, d.h. «junge Frau» im Text und «Jungfrau» aus der LXX in der Anmerkung, besser gewesen. Da die EÜ aber eine Übersetzung ist, bei der das Hören (des vor allem in der Liturgie *ohne Anmerkungen* vorgelesenen Textes) eine wichtige Rolle spielt, ist wohl die vom Grundsatz abweichende Lösung gewählt worden.

Bei der Revision der EÜ war aber auch das Argument des Respektes vor dem Judentum und der jüdischen Tradition wichtig¹⁹, denn im Judentum wird der Gottesname JHWH üblicherweise nicht ausgesprochen. Es hat zwar divergierende Tendenzen in dieser Frage gegeben (s.u.), aber die Praxis, das Tetragramm des hebräischen Bibeltextes nicht auszusprechen, hat dazu geführt, dass keine gesicherte Aussprache des Namens JHWH bekannt ist. Anders als in wissenschaftlichen Übersetzungen – besonders wenn sie sich mit religionsgeschichtlichen oder religionswissenschaftlichen Fragen beschäftigen – sollte eine hypothetische Rekonstruktion der Aussprache, wie sie das «Jahwe» der bisherigen EÜ war, in einer auch liturgisch benutzten Bibelübersetzung nicht gebraucht werden. Zudem favorisiert der der Revision der EÜ zugrundegelegte hebräische Text, der sogenannte masoretische Text (in der Fassung des Codex Leningradensis)²⁰, das Ersatzwort «*adonaj*» zum Vorlesen des Gottesnamens JHWH. In seiner minutiösen und tief sinnigen Studie «Im Namen Gottes» aus dem Jahre 1903 hat der Rabbiner Benno Jacob einen eigenen Exkurs dem Thema «Die Abschaffung des Wortes Jhvh» gewidmet²¹. Darin zeigt er, dass die Anfänge der Lesung *adonaj* für JHWH in der Bibel zu finden sind und in die Zeit des babylonischen Exils gehören. Vor allen Dingen aus dem Gebrauch des Tetragramms sowie dessen Verbindung mit dem hebräischen Wort *adonaj* in den Büchern der Chronik sowie beim Propheten Ezechiel schließt Jacob, dass das Aussprechen des Gottesnamens JHWH in dieser Zeit nicht mehr üblich war. Bei der Septuaginta hingegen sei unsicher, ob sie, wenn sie *kyrios* schreibt, dies als Ersatzwort für den Gottesnamen verstehe oder das gebräuchliche Ersatzwort *adonaj* ins Griechische übersetzt habe. Aus den Hinweisen, dass einige Septuaginta-Handschriften das Tetragramm im griechischen Text in althebräischen Buchstaben schreiben, lässt sich eine hohe Sensibilität für das Problem in frühjüdischer Zeit, aber keine endgültige Entscheidung in Bezug auf das, was zu lesen bzw. wie der Gottesname auszusprechen ist, feststellen²². Die Offenheit oder noch ausstehende definitive Entscheidung bestätige auch die weitergehende wechselvolle Entwicklung. So wird in der Mischna einerseits gegen den Missbrauch des Gottesnamens JHWH gefordert, ihn nicht zu benutzen und andererseits die Aussprache des Namens im Gruß «JHWH mit dir» oder «JHWH segne dich» gewünscht. «Aber dieser Versuch, Jhvh wieder in den lebendigen Sprachgebrauch einzuführen, blieb wirkungslos. Der Gebrauch des Wortes beschränkte sich auf kleine Gelehr-

tenkreise.»²³ Am Ende begrüßt Jacob die Tradition des Judentums, den Gottesnamen JHWH nicht mehr zu gebrauchen: «Aber mit dem Verzicht auf einen besonderen Eigennamen für seinen Gott hat Israel seine größte That vollbracht: Es hat seinen Gott der Welt gegeben. Ein Eigenname für Gott ist nicht vonnöten, denn es ist ja kein Gott außer ihm.»²⁴ Gerade in seiner tiefen Verbundenheit mit dem Judentum kann das Christentum diesen Gedanken der Betonung des einen und einzigen Gottes gar nicht hoch genug achten, so dass der Verzicht auf Aussprache des Tetragramms einem theologischen Bekenntnis gleichkommt.

Diese Beobachtungen zum Gebrauch des Gottesnamens im Judentum zeigen, dass es nicht die eine richtige Lösung des Problems gibt und geben kann. Die Entscheidung der Revision der EÜ hat aber viele gute Gründe auf ihrer Seite, auch wenn es wie bei jeder Übersetzungsentscheidung Aspekte gibt, die durch die Entscheidung zurückstehen und weitergehender Erklärung überlassen bleiben müssen.

Gender-gerechte Sprache in der Bibel?

Die Entscheidung, den Gottesnamen JHWH durch HERR wiederzugeben, hat in Kauf nehmen müssen, dass bei den Hörern des Textes eine männliche Gottesvorstellung entsteht oder verstärkt wird. Hier besteht für viele Erklärungsbedarf. Theologisch kann man zweifellos festhalten und betonen, dass Gott weder männlich noch weiblich ist. Kann man das jedoch in einen Bibeltext eintragen, der sich mit dieser oder ähnlichen Fragen nicht auseinandergesetzt hat? Auch hier gehen die Meinungen weit auseinander. Die Revision hat sich zwar vielfach modernen Sprachanforderungen offen gezeigt, aber bewusst keine Entscheidung für eine geschlechtergerechte Sprache getroffen, weil man nicht moderne Fragestellungen in den alten Text einbringen wollte²⁵. Gleichwohl hat man eine Reihe von wichtigen Entscheidungen bei den sogenannten Frauentexten getroffen.²⁶ Gleichzeitig hat man sich mit der Frage inklusiver Sprache intensiv und differenziert auseinandergesetzt: «Eine weitere Vorgabe für die Revision war der Gebrauch der sog. inklusiven Sprache, also z.B. «Kinder» statt «Söhne», «Eltern» statt «Väter» usw., an allen Stellen, wo mit einem Maskulinum Menschen beiderlei Geschlechts gemeint sind. Als besonders heikel erwies sich die Wendung «Brüder» in den Apostelbriefen des NT. Die Revision hatte den Grundsatz vertreten, in der Wendung «Brüder» in den Apostelbriefen seien alle Adressaten implizit mit angesprochen, also auch die Frauen. Es sei deshalb legitim, das Implizierte explizit zu machen, wie das ja auf der linguistischen Ebene geläufig ist, z.B. «Götter», ein männliches Wort, meint in der Bibel auch Göttinnen mit, wie eine Stelle wie Jer 7, 18 zeigt. Daher hat

die Revision entschieden, an den Stellen, wo die Adressaten der Apostelbriefe mit «Brüder» angesprochen werden, die explizite Wendung «Brüder und Schwestern» zu gebrauchen. An anderen Stellen fordert die Rekognosierung des Heiligen Stuhls jedoch die Beibehaltung des Wortes «Brüder» allein. Ihr Anliegen ist es, den *wörtlichen* Ausdruck «Brüder» zu bewahren, ohne seine Implikate zum Ausdruck zu bringen. Dafür spräche, dass auch im Deutschen der Kontext durchaus nahelegt, dass «Brüder» die Schwestern mit meint. Im gegenwärtigen sozialen Kontext in den deutschsprachigen Ländern wird es gewiss manche Leser und Leserinnen der Bibel geben, welche enttäuscht sein werden und es bedauern, dass auf diese linguistische legitime Explizierung verzichtet wurde. Andere werden die buchstäbliche Wiedergabe als für eine Bibelübertragung angemessen begrüßen.»²⁷

Die Anwendung inklusiver Sprache kann allerdings auch mit der deutlichen Orientierung an den Originaltexten konkurrieren und zu Verwirrungen führen, weil im übersetzten Text natürlich nicht zu erkennen ist, ob etwas auf den Originaltext zurückgeht oder sich als Folge inklusiver Sprache ergeben hat.²⁸

Die Einheit der Bibel und die Einheit der Christen

Nicht nur bei den kirchengebundenen Christen, sondern ebenso bei den ganz allgemein an der Bibel Interessierten nimmt die Frage der Ökumene bei der Bibelübersetzung einen besonderen Stellenwert ein. Auf einer ersten Stufe geht es oft ganz einfach um eine Art Ursachenforschung: Wie kann es konfessionelle Unterschiede in den Textfassungen geben, wenn aus demselben «Urtext» übersetzt wird? Und geht es vielleicht nur um die alte Frage: Ist die Bibel richtig übersetzt?

Auf einer zweiten Stufe begegnet sodann das bekannte (Miss)Verständnis, dass die Einheitsübersetzung eine ökumenische, die Einheit der Christen betreffende, Bibelübersetzung sei. Schließlich wird auch die Bedeutung Luthers für die Übersetzung der EÜ nachgefragt, da die Ausrichtung auf die Gegenwartssprache mit Luthers Ansatz bei der Übersetzung der Bibel ins Deutsche übereingehet²⁹ und Luthers Bibelübersetzung die Hochsprache, die wir heute – wenn auch weiterentwickelt – gebrauchen, entscheidend geprägt hat.

Derartige Fragen und Überlegungen sind nicht selten mit dem Wunsch verbunden, gerade im Land und in der Sprache der Reformation eine gemeinsame Bibel zu haben, so wie sie als ökumenische bereits in allen Welt-sprachen vorliegt. Das häufig anzutreffende Verständnis, die EÜ sei eine ökumenische Übersetzung, ist, wenn man es auf den Titel bezieht, falsch, denn der Begriff der *Einheit* im Namen dieser Übersetzung bezieht sich

darauf, dass es eine *einheitliche* Textfassung für alle Bereiche des kirchlichen Lebens (Liturgie, Katechese, Stundengebet, Schulunterricht etc.) in allen deutschsprachigen Diözesen der katholischen Kirche ist. Und doch hat die Verbindung von EÜ und Ökumene einen realen Grund. Bei der EÜ von 1980 waren das NT und die Psalmen ökumenisch verantwortet und viele Christen hatten dies als guten Anfang geschätzt und erwartet, dass die Revision die ökumenische Zusammenarbeit noch erweitern und ausbauen würde. Zu Beginn der Revisionsarbeit sah es durchaus nach einem Mehr an Ökumene aus. Dann aber kam 2005 der Ausstieg der Protestanten aus dem Projekt der EÜ³⁰. Die Revisionsarbeit sollte durch diese Entwicklung den ökumenischen Geist der EÜ aber gerade nicht aufgeben, worauf bei der Einführung zur Revisionsarbeit 2006 ausdrücklich hingewiesen wurde: «So gilt es, die Erinnerung an den guten ökumenischen Geist, der die Erstellung der Einheitsübersetzung so beflügelt hatte und zu gemeinsam verantworteten Texten geführt hat, zu bewahren und bei anderen dies in Erinnerung zu rufen. Bei der notwendigen Respektierung der Entscheidung der EKD können Sie als die Revisorinnen und Revisoren in ihren Bereichen ganz selbstverständlich und weiterhin das Gespräch mit den evangelischen Fachkolleginnen und –kollegen suchen. Das ist ein Beitrag für die Tischgemeinschaft im Wort.»³¹ Gleichwohl will beachtet sein, dass auch bei bester Zusammenarbeit evangelischer und katholischer Bibelwissenschaftler – und diese ist im deutschsprachigen Raum vorbildlich – auf dem Wege einer Revision niemals aus einer katholischen (oder evangelischen) Bibelübersetzung eine ökumenische werden kann. Das größte Hindernis für eine Ökumenische Bibelausgabe ist und bleibt der biblische Kanon. Nachdem Luther sieben Bücher (Tobit, Judit, 1/2 Makkabäer, Weisheit, Jesus Sirach, Baruch) für nicht zur Bibel gehörig erklärt hatte, weil zu seiner Zeit für diese Bücher keine hebräische Textfassung bekannt war, gibt es eine Kanondifferenz im Alten Testament zwischen Katholiken und Protestanten. In einer offiziellen katholischen Ausgabe müssen die genannten Bücher selbstverständlich enthalten sein, da die katholische Kirche keinen Unterschied zwischen diesen und anderen Büchern des AT anerkennt und Texte daraus genauso wie andere in Verkündigung und Katechese im Gebrauch sind. Da die aktuelle bibelwissenschaftliche Forschung den theologischen Wert und den Sinn des Kanons erkannt hat, wäre ein Anhang mit diesen Büchern, wie ihn viele protestantische Bibelausgaben haben, für eine katholische Bibelausgabe keine Lösung. Luther selbst ist trotz der Ausschließlichkeit, mit der er die hebräische Bibel als einzige Übersetzungsgrundlage anerkannt hat, bei der kanonischen Anordnung der Bücher des AT nicht der hebräischen Buchfolge, sondern der der Septuaginta/Vulgata gefolgt, weil er diese Ordnung als die christliche ansah.

Das Ergebnis der Revision zeigt, dass die EÜ ihrem Ziel treu geblieben ist und dem weit verbreiteten Vorurteil, katholisch bedeute eng, abgeschotet und veraltet, entgegentritt. «Die ‹Einheitsübersetzung› ist als katholische Bibel gedacht, in des Wortes genauer Bedeutung: als eine Bibel für alle. Sie ist einerseits römisch-katholischer geworden, wie das Anerkennungsverfahren in der vatikanischen Liturgiekongregation gezeigt hat, das geschmeidig verlaufen ist (anders als beim ‹Messbuch›). Andererseits ist sie auch in dem Sinn katholischer geworden, dass sie nicht dem Konfessionalismus frönt, sondern Leute von heute ansprechen will, um sie einzuladen, die riesigen Räume, die langen Flure, aber auch die vielen Nischen und Ecken im Haus der Bibel zu entdecken.»³² Auch ohne direkte ökumenische Zusammenarbeit bei der Übersetzung stehen die beiden revidierten Bibelübersetzungen, die EÜ (2016) und die Lutherübersetzung (2017), nicht in konfessioneller Abgrenzung und in Konkurrenz einander gegenüber, sondern ergänzen sich und die sie lesenden Christen gegenseitig. «Katholiken werden weiter anerkennen, dass die Lutherbibel Herzstück protestantischer Identität und *Tradition* ist, und sich an ihr als überragendem Dokument deutscher Sprachkultur mitfreuen. Die evangelischen Schwestern und Brüder dürfen in der revidierten ‹Einheitsübersetzung› noch deutlicher Treue und Anhänglichkeit der katholischen Kirche zur *Schrift* wiedergespiegelt finden, zumal deren lateinische *Tradition* bei der Revision faktisch keine Rolle spielte. Was wir vor Augen haben, ist eine neue Spielart der alten Frage nach *Schrift* und *Tradition*, dieses Mal mit vertauschten Rollen.»³³

Es ist weit mehr als ein kleines Zeichen für das ökumenische Miteinander in Deutschland, dass das Katholische Bibelwerk Stuttgart die ersten beiden Hefte seiner Zeitschrift «Bibel und Kirche» im Jahr des Reformationjubiläums 2017 den Bibelübersetzungen gewidmet hat: Das erste unter dem Titel «Martin Luther und ‹seine› Bibel» gefolgt vom zweiten «Die neue Einheitsübersetzung».

Der eine und einzige Bibeltext

Anliegen und Anspruch der EÜ war und ist die einheitliche Textfassung für alle Bereiche des kirchlichen Lebens. Gerade die Revisionsarbeit hat einige damit zusammenhängende Probleme noch einmal deutlich zutage treten lassen. So wurde eingangs schon darauf hingewiesen, dass das damit verbundene Anliegen, Texte mögen durch häufiges Hören – und Wiedererkennen – vertrauter werden, durch Änderungen der Revision teilweise aufgelöst werden kann. Das gilt aber nur für die Generation, der die EÜ schon vertraut geworden ist. Letztlich steht hinter diesem Problem jedoch nicht die Frage, ob ein solcher Text einer Revision unterzogen werden darf,

also verändert werden soll, sondern das zu jeder Übersetzung gehörende Problem der *Entscheidung*. So wie man sich bei jeder Übersetzung entscheiden muss, ob man der Ausgangssprache oder der Zielsprache den Vorrang einräumt, so muss man auch zwischen vielen anderen Kriterien beim Übersetzen entscheiden. Nicht selten stehen Entscheidungen zwischen für die jeweilige Übersetzung entscheidenden Kriterien an, so dass abzuwägen und zu gewichten ist. Derartige Entscheidungen müssen natürlich immer wieder kritisch hinterfragt werden. Ein Beispiel mag die Schwierigkeit der Entscheidung verdeutlichen. Die *Zehn Gebote* haben zweifellos eine hohe katechetische Relevanz und sind nicht nur binnenkirchlich, sondern in der gesamten abendländischen Kultur fest verhaftet. Als biblischer Text sind sie aber nicht in einer einzigen Textform vorhanden, sondern in zwei nicht identischen Fassungen (Ex 20; Dtn 5). Beide Fassungen sind kontextuell und damit theologisch eingebettet und haben biblisch so ihr je eigenes Gewicht, auch und gerade weil sie durch ihre Kontexte auch aufeinander bezogen sind. Nach dem von der Revision angewendeten Kriterium, die originalsprachlichen Texten so genau wie möglich wiederzugeben, müssten die beiden Textfassungen mit ihren vom jeweiligen Kontext geforderten Besonderheiten wiedergegeben werden. Dem steht aber ein anderes Kriterium der Revision entgegen, das fordert, dass eingeführte, bekannte Texte, vor allem solche die in Liturgie oder Katechese vorkommen, nicht verändert werden sollen. Mit dem *Vaterunser* und einigen anderen Texten teilt der Dekalog das Schicksal, dass die kirchlich überlieferte und benutzte Textfassung nicht mit dem biblischen Text übereinstimmt, weil dieser mehr als eine Textfassung kennt³⁴. Da eine Verbindung der beiden genannten Kriterien nicht möglich ist, denn die Tradition hat immer schon eine einzige Fassung aus den beiden biblischen Texte gemacht³⁵, ist die Entscheidung im vorliegenden Fall eine zwischen der Nähe zum Ausgangstext und der zu den Lesern und Hörern des übersetzten Textes. Das ist allerdings eine Grundfrage jeder Bibelübersetzung: Soll der Text zum Leser oder der Leser zum Text gebracht werden?

ANMERKUNGEN

¹ Thomas SÖDING, *Die Bibel für alle. Kurze Einführung in die neue Einheitsübersetzung*, Freiburg 2017.

² Vgl. z.B. die Hinweise in K. BROCKMÖLLER, *Die neue Einheitsübersetzung entdecken*, Stuttgart 2017.

³ Wilhelm EGGER, *Vortrag zur Eröffnung der Revisionsarbeit an der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, in: Joachim WANKE (Hg.), *Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 2006–2016. Eine Rechenschaft*, Stuttgart 2017, 18.

⁴ Joachim WANKE, *Einführung*, in: DERS. (Hg.), *Die Revision der Einheitsübersetzung* (s. Anm. 3), 7.

⁵ EGGER, *Vortrag* (s. Anm. 3), 14.

⁶ Vgl. ebd., 18.

⁷ Vgl. ebd., 21.

⁸ Für die protokanonischen Bücher des AT ist es der Masoretische Text (MT), für das NT ist die Ausgabe des *Novum Testamentum Graece* von Nestle–Aland Grundlage, zu weiteren Einzelheiten siehe EÜ (2016) Anhang I.3. «Die der Revision zugrundeliegenden Bibeltexte; vgl. auch Adrian SCHENKER, *Die Revision der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Beschluss und Auftrag, Organisation und Arbeitsweise*, in: WANKE (Hg.), *Die Revision der Einheitsübersetzung* (s. Anm. 3), 54–59.

⁹ Vgl. EGGER, Vortrag (s. Anm. 3), 26.

¹⁰ Vgl. Martin BUBER, *Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs*, in: DERS., *Werke. Zweiter Band*, München und Heidelberg 1964, 1131–1149.

¹¹ EGGER, Vortrag (s. Anm. 3), 28 weist mit Nachdruck auf den in der vatikanischen Instruktion «Liturgiam authenticam» von 2001 formulierten Grundsatz hin: «Oberstes Prinzip ist der Grundsatz: Der ›Originaltext muss, soweit möglich, ganz vollständig und ganz genau übertragen werden, das heißt ohne Auslassungen und Zusätze, was den Inhalt betrifft und ohne Paraphrasen oder Erklärungen› (LA 20)».

¹² Als solche «Wegweisung» versteht sich auch die 2017/18 erscheinende «Kommentierte Studienausgabe» zur EÜ, das «Stuttgarter Alte und Neue Testament».

¹³ So dezidiert formuliert von Anneliese HECHT, *Gottes Name – nur noch eine Fußnote?*, in: BiKi 72 (2017) 149f.

¹⁴ EÜ (2016) Anhang I.4.B.

¹⁵ Eindrücklich belegt wird dies durch die Bemerkungen von Christian FREVEL – Thomas SÖDING, *Nicht mehr mit Rache*, in: CiG 5 (2017) 49.

¹⁶ Vgl. allgemein Joseph A. FITZMYER, Art. *Kyrios*, in: EWNT II 811–820; sowie speziell Ferdinand HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen ⁵1995, 67ff.

¹⁷ Zum Problem vgl. Heinz-Günther SCHÖTTLER, *Manchmal ist der «Verrat» doch groß. Zur Revision der katholischen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, in: BiLi 90, 2017, 129f.

¹⁸ Vgl. zur Diskussion SCHÖTTLER, *Verrat* (s. Anm. 17), 128f. Ob man die von SCHÖTTLER (130f.) zu Recht herausgestrichene Bedeutung des Verbs *pleróo*, das in Mt 1,23 u.ö. «erfüllen» im Sinne von «bekräftigen, bestätigen» meint, in der Übersetzung entsprechend hätte wiedergeben sollen, ist nicht einfach zu entscheiden, da das bei der Revision angewendete Kriterium der konkordanten Übersetzung fordert, das gesamte semantische Feld des Gebrauchs des Verbs im NT zu berücksichtigen. Eine einfache Lösung scheint es bei dem komplexen Wortfeld (vgl. H. HÜBNER, «πληρώω, plērōō erfüllen, zur Geltung bringen, verwirklichen»: EWNT III, 256–262) gerade nicht zu geben; gut wäre aber gewesen, wenn die sogenannten «Erfüllungszitate», die Jesus als den Christus von der Autorität der Schrift (AT) her verkündigen, in ihrer semantischen Besonderheit kenntlich gemacht worden wären.

¹⁹ Vgl. EGGER, Vortrag (s. Anm. 3), 25 und SCHENKER, *Die Revision* (s. Anm. 8), 63f.

²⁰ Vgl. im Einzelnen dazu den Anhang der EÜ.3.

²¹ Benno JACOB, *Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin 1903.

²² Das bestätigen auch die Qumrantexte, denn in ihnen finden sich sowohl (geschriebene) Ersatzworte (z.B. adonaj, el, elohim), aber auch typographische Auszeichnungen des Tetragramms durch althebräische Buchstaben.

²³ JACOB, *Namen Gottes* (s. Anm. 20), 175.

²⁴ Ebd., 176.

²⁵ Vgl. EGGER, Vortrag (s. Anm. 3), 26.

²⁶ Vgl. Maria NEUBRAND, «*Ich will euer Vater sein, und ihr sollt mir Söhne und Töchter sein ...*» (2 Kor 6, 18) *Übersetzungsentscheidungen bei Frauentexten in der revidierten Einheitsübersetzung*, in: BiKi 72, 2017, 142–148.

²⁷ SCHENKER, *Die Revision* (s. Anm. 8), 62.

²⁸ Wenn in Ex 1,17.18 die Rede von den «Kindern» ist, die die hebräischen Hebammen nicht

dem Befehl des Königs gemäß töten, so kann man denken, dass hier «Kinder» anstelle von «Söhnen» gesetzt worden wäre, obgleich in Ex 1, 16 doch nur den Jungen der Tod angedroht wird. Hier liegt aber keine inklusive Sprache der Übersetzung vor, sondern eine korrekte Übersetzung einer bewussten Formulierung im hebräischen Text, durch die betont werden soll, dass die Hebammen mit allen Kindern – Jungen und Mädchen – gleich umgehen und sie alle am Leben lassen.

²⁹ Immer noch lesenswert sind die genauen Beobachtungen zu Luthers Übersetzung und ihrer Wirkung von Franz ROSENZWEIG, *Die Schrift und Luther*, Berlin 1926.

³⁰ Zu den vielfältigen Gründen und Hintergründen vgl. Thomas SÖDING, *Wie kann es weitergehen? Nach dem evangelischen Ausstieg aus der Einheitsübersetzung*, in: CiG 57 (2005); Michael THEOBALD, *Eine Partnerschaft zerbricht. Zum Austritt der EKD aus der «Einheitsübersetzung»*, in: Orientierung 70 (2006) 18–23.

³¹ EGGER, Vortrag (s. Anm. 3), 24.

³² Thomas SÖDING, *Die neue Einheitsübersetzung. Die katholische Bibel für den deutschen Sprachraum* (Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 68), 2017, 24.

³³ Michael THEOBALD, *Vorwort* zum Themenheft «Die neue Einheitsübersetzung», BiKi 72 (2017) 82f.

³⁴ Eindrücklich sind die Probleme und kritischen Punkte der Revision des Dekalogtextes von Georg BRAULIK, *Das Ende einer Karriere? Zum Dekalog in Deuteronomium 5 nach der revidierten Einheitsübersetzung*, in: BiLi 90 (2017) 138–148 aufgewiesen worden.

³⁵ Konfessionelle Unterschiede bei der einen Fassung zeigen sich vor allem bei der – biblisch nicht belegten – Zählung der Zehn Gebote, vgl. Christoph DOHMEN, *Exodus 19–40* (HTThKAT) Freiburg ²2012, 98f.

ABSTRACT

Claim and Reality – A Probation of the Revised «Einheitsübersetzung (2016)». In September 2016 the revised version of the «Einheitsübersetzung», the main (German) Roman Catholic translation of the Bible was published. The article presents important changes and discusses the criteria used in the revision.

Keywords: Bible translation – translation criteria – Bible translations revised – «Einheitsübersetzung»

PHILIPP REICHLING · DUISBURG-HAMBORN

BILDER DER BIBEL – BIBEL DER BILDER

Zur Offenbarungsfunktion von Bibelillustrationen

Das Verhältnis von Text und Bild in der Bibel

Viele Texte der Bibel sind von ausgeprägter Anschaulichkeit und rufen bildliche Vorstellungen beim Leser und Hörer hervor: ob Schöpfungsbericht, Vätererzählungen oder Gleichnisse und Wundgeschichten Jesu. Kein Wunder, dass die Imaginationskraft, die diese Texte auslösen, auch dazu geführt hat, biblische Texte bildlich darzustellen. Bereits im hellenistischen Judentum gab es Illustrationen biblischer Texte wie zum Beispiel die Fresken in der Synagoge von Dura-Europos (vor 256 n. Chr.), obwohl das biblische Bilderverbot solche Darstellungen untersagte (vgl. Ex 20,4; Dtn 5,8). Es wird allgemein davon ausgegangen, dass die Anfänge christlicher Darstellungen biblischer Motive neben der antiken Bildkunst von jüdischen Vorbildern geprägt sind. Dafür spricht nicht zuletzt die deutliche Rezeption alttestamentlicher Themen in frühchristlicher Zeit, die man im 3. Jahrhundert bereits in der Sepulkralkunst findet und ab dem 4. Jahrhundert in den Illustrationen biblischer Texte erst auf Schriftrollen und schon bald auch in den Codices. Es sind zunächst einzelne Bücher der heiligen Schrift oder auch Büchergruppen wie der Pentateuch oder die Evangelien, die durch figürliche Darstellungen und Dekorationen illustriert werden. Später kommen liturgische Bücher dazu wie Evangelistare, Lektionare oder auch theologische Werke wie zum Beispiel die Armenbibel, der Heilsspiegel und die Bible moralisée. Letztere kombinieren nach systematischen Kriterien biblische Texte des Alten und Neuen Testaments und werden entsprechend bebildert und dekoriert, zum Teil auch mit nicht biblischen Motiven, die aber in das theologische Konzept passen. Erst sehr spät finden sich ganze Bilderbibeln, vor allem in gedruckter Form.¹

PHILIPP REICHLING OPRÆM, geb. 1963, ist Kunsthistoriker, Rundfunkbeauftragter der Katholischen Kirche in Nordrhein-Westfalen beim WDR und Lehrbeauftragter an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

In diesem Zusammenhang stellt sich die grundsätzliche Frage, ob überhaupt von einer Bilderbibel als solcher gesprochen werden kann, oder ob es sich nicht eher um Bibelillustrationen im Sinne einer Bebilderung der Bibel handelt, denn die Bibel als literarisches Werk lässt sich nicht 1:1 in ein anderes Medium übertragen. Wenn jede Übersetzung des biblischen Textes in eine andere Sprache bereits eine Interpretation ist, dann bedeutet ein medialer Wechsel darüber hinaus Selektion und Konstruktion. Texte können nicht in Bildern aufgehen. Genauso gilt umgekehrt, dass ein Bild nicht in einem Text aufgehen kann.² Literatur wie bildende Kunst sind eigenen Gestaltungs- und Rezeptionsbedingungen unterworfen, mit ihren je eigenen Möglichkeiten. So stellt die bildliche Darstellung einer biblischen Szene immer nur einen Aspekt oder Moment aus einem größeren Erzählzusammenhang dar, auch wenn dieser Moment angereichert und ausgestaltet wird und daher mehrdeutig wahrgenommen werden kann. Bibelillustrationen als bildliche Darstellungen biblischer Momente sind quasi Synopsen von biblischen, apokryphen und theologischen Texten, aber auch von kulturhistorischen, paganen, zeitbedingten Phänomenen.

Neben den jeweils unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten von Text und Bild gibt es auf der Rezeptionsebene beider eine «innere verwandtschaftliche Beziehung», wie es der Kunsthistoriker Otto Pächt (1902–1988) beschreibt. Der platonischen Ideenlehre folgend verweist er auf die Unterscheidung von leiblichem und geistigem Auge im mittelalterlichen Denken: «Was man mit leiblichen Auge sah, hatte nur Wert als Abglanz, Andeutung, Wegweiser auf ein Anderes, hinter der Oberfläche der materiellen Erscheinung Verborgenes – kurz als Zeichen als Symbol. Wenn alles Schaubare nur stellvertretende Bedeutung hatte, dann mußte alle bildliche Darstellung symbolhaft werden, eine mehr oder minder abstrakte Zeichensprache. Als Bildersprache war sie aber plötzlich in eine innere verwandtschaftliche Beziehung zur Zeichenschrift des Buches getreten.»³ Text und Bild verweisen also jeweils auf eine andere Wirklichkeit, die sich hinter dem Gesehenen oder Gelesenen verbirgt.

Auch wenn im Christentum als Buchreligion dem Wort als Offenbarungsquelle der Vorrang vor dem Bild gegeben wird, verfügen auch Bibelillustrationen (wie auch andere Bilder) über eine Offenbarungsqualität. Der Kunsthistoriker Max Imdahl (1925–1988) hat insofern von der «Unersetzbarkeit des Bildes» gesprochen und u.a. anhand ottonischer Bibelillustrationen den Begriff der «ikonischen Anschauungsweise» geprägt. Er beschreibt damit das Phänomen, dass «textgegebene Sukzession in evidente szenische Simultanität transformiert» wird. Und diese Gleichzeitigkeit der Szenen lässt sich zwar auf einen Blick erfassen, aber nicht adäquat sprachlich wiedergeben: «Als heilsgeschichtliches Ereignisbild kann die ottonische Miniatur ohne die biblischen Texte nicht sein, was sie aber als hochkomple-

xe szenische Simultanität zur unmittelbaren Anschauung vergegenwärtigt, ist im Medium der Sprache weder als empirische Tatsache zu beschreiben noch auch als imaginierte Vorstellung zu erzeugen. (...) Was indessen das Bild als solches ist, widersetzt sich aller sprachlichen Substitution.»⁴ Bildliche Darstellungen biblischer Texte können also auch in der Funktion eines Ereignisbildes verstanden werden, das nicht nur die theologische Heilsgeschichte illustriert, sondern auch dem Betrachter etwas offenbart, das nicht adäquat in Sprache übersetzt werden kann.

Damit erhält der Funktionskanon der Bibelillustrationen, den der Historiker für christliche Kunst François Boespflug (geb. 1945) in einer kurzen Systematik jüngst aufgezeigt hat, eine weitere Kategorie. Boespflug unterscheidet folgende Funktionen: die «liturgische oder doxologische» zum Lobe Gottes, die «Prestige-Funktion» zur Ehre des Stifters oder Empfängers, die «exegetische» zur Interpretation des biblischen Textes, die «mnemonische», «devotionale», «didaktische» Funktion zur Meditation, Erinnerung und zum Gebet, die «museale, kulturgeschichtliche, identitätsstiftende oder ästhetisch-kommerzielle» Funktion zum Gefallen der Rezipienten.⁵ Darüber hinaus zielt nun die Offenbarungsfunktion darauf ab, dem Betrachter eine bildbezogene ikonische Anschauungsweise zu eröffnen, die eine Gleichzeitigkeit von eigentlich sukzessiven Handlungsabläufen gewahr werden lässt. Im Akt des Sehens erfährt dann nämlich der Betrachter etwas über das Sehen selbst, was seine «mitgebrachten Seherwartungen ... übersteigt» und letztlich sprachlich nicht eingeholt werden kann: «Der ikonischen Betrachtungsweise ... wird das Bild zugänglich als ein Phänomen, in welchem gegenständliches, wiedererkennendes Sehen und formales, sehendes Sehen sich ineinander vermitteln zur Anschauung einer höheren, die praktische Seherfahrung prinzipiell überbietende Ordnung und Sinnkomplexität.»⁶

Im Folgenden wird anhand von drei Beispielen aus unterschiedlichen Kunstepochen diese Offenbarungsfunktion konkret vorgestellt, wobei gesagt werden muss, dass kaum eine Bibelillustration sämtliche hier aufgeführten Funktionen zugleich erfüllt.

Drei Beispiele der Offenbarungsfunktion von Bibelillustrationen

a) Wiener Genesis – Verheißung der Nachkommenschaft an Abraham

Die Wiener Genesis, die nach der Wiener Nationalbibliothek als ihrem Aufbewahrungsort benannt ist, stammt aus dem syrisch-palästinensischen Raum und entstand in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Sie ist die älteste erhaltene Purpurpergamenthandschrift mit Bibelillustrationen und wird zu den spätantiken Prachtcodices gezählt. 24 der ursprünglich wahrscheinlich einmal 96 Blätter sind erhalten, die auf Rekto und Verso jeweils durch

Text (oben) und Illustration (unten) gestaltet sind. Die jeweilige Arbeit von Schreiber und Maler pro Seite ist eng aufeinander abgestimmt. Dabei ist der Text der Septuaginta in der Regel gekürzt, und die Miniatur zeigt entsprechend eine bis drei Illustrationen. Insgesamt lassen sich zwei Schreiber identifizieren, und es werden bis zu elf Maler angenommen, die an der erhaltenen Wiener Genesis gearbeitet haben.⁷



Wiener Genesis, *Verheißung an Abraham*, Blatt 4 Verso, Bild 8 ca. 150 x 200 mm., Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Cod. theol. gr. 31.

Die hier herangezogene Miniatur befindet sich auf dem Blatt 4 der Wiener Genesis, Verso. Inhaltlich geht es auf dieser Seite um die Verheißung der Nachkommenschaft an Abraham. Präsentiert wird zunächst der Text Gen 15,1–5. Darin spricht Gott in einem Gesicht zu Abraham und sagt ihm Schutz und großen Lohn zu. Abraham erwidert darauf, dass er kinderlos ist und von dem Sohn seiner Magd, Eliezer, beerbt werden wird. Daraufhin führt Gott ihn hinaus ins Freie und verheißt ihm so zahlreiche Nachkommen wie Sterne am Himmel.

Unterhalb des Textes folgt auf der Seite die Miniatur, die auf zwei Register verteilt ist und drei Illustrationen darstellt. Die illustrierten Szenen sind ungerahmt und allein durch eine Bodenlinie verortet vor dem bloßen Purpurgrund, der ihre Hintergrundfolie bildet.⁸

Im linken Drittel des oberen Registers wird zunächst die anfängliche Vision präsentiert. Dabei werden aus dem Erzählzusammenhang Rückschlüsse gezogen und auf Ort und Hergang angewandt. Da Abraham im weiteren Verlauf «hinausgeführt» wird, wo ihm «Sterne» gezeigt werden, spielt sich

die anfängliche Vision nachts ab und zwar in einem Innenraum. Dieser wird gekennzeichnet durch eine Tür, zwei mit einem Tuch behängte Säulen und ein mit Gestell und Matratze gestaltetes Bett, auf dem Abraham liegt. Er ist mit einer Tunika bekleidet und hat die Augen geschlossen, was für die Vision im nächtlichen Schlaf spricht. Die Stimme Gottes wird durch eine ausgestreckte Hand als sprechende Geste⁹ visualisiert, die aus einem blauen Kreissegment über dem Bett des Abraham wie aus dem Himmel ragt und über den Kopf des Abraham hinweg Richtung Tür zeigt. Die Tür ist halb geöffnet.

In der sich anschließenden zweiten Szene, die etwa zwei Drittel dieses Registers einnimmt, erscheint Abraham noch einmal. Er steht wieder in einer Tunika gekleidet nun aber draußen vor der Tür und hat seine Hände ehrfurchtsvoll verhüllt, denn er schaut auf in Richtung der ausgestreckten Hand Gottes, die wieder aus einem blauen Kreissegment hervorragt, das aber mit weißen Sternen übersät ist.

Im unteren Register – quasi als Nebenszene – wird ein Hirt gezeigt, der sich abstützt und mit einem schlafenden Hund eine Herde von zwei Schafen und drei Ziegen unter einem Baum hütet. Offensichtlich handelt es sich hier um Eliezer, den erberechtigten Hausgenossen Abrahams.

Bemerkenswert ist nun, dass die Positionierung Abrahams in der zweiten Szene so gewählt ist, dass er «herausgetreten» ist und nun fast die ganze Hälfte des oberen Registers als freie, noch unbetretene Fläche vor sich hat. Die Tür hinter ihm hat die Doppelfunktion, sowohl den Innenraum der anfänglichen Vision zu markieren als auch den Heraustritt ins Freie, um die Sterne zu sehen. Dabei weist die sprechende Hand Gottes diesmal nicht über Abraham hinweg, sondern von ihm fort in eine Richtung, die der Bewegung des Abraham entspricht: in die Weite. Der offene Raum vor Abraham ist wie eine Leerstelle, die es auszufüllen gilt, die andeutet, dass sich hier noch etwas ereignen wird. Mit dieser Option der auszufüllenden Leere des Raumes wird das visualisiert, was mit der Verheißung an Abraham ausgedrückt wird: Zukünftig wird er Nachkommen haben, zahlreich wie die Sterne am Himmel.

Die Dynamik der Figurenkonstellation und den damit verbundenen Verheißungscharakter der Szene kann ein Experiment deutlich machen: Abraham stünde nicht unmittelbar vor der offenen Tür, sondern hätte schon etwas weiter den weiten Raum betreten. Um ihm die Sterne zu zeigen als Verheißungsinhalt, könnte er dann direkt unter der Hand Gottes stehen und hinaufschauen, um die Sterne zu zählen. Wenige Seiten zuvor bei der Illustration zum Bundesschluss mit Noach (Gen 9, 8–10.12–14)¹⁰ steht dieser zentral unter der Hand Gottes und legt den Kopf so in den Nacken, wie es anatomisch unmöglich ist. Hier wird ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Gott und Noach im Bundesschluss demonstriert. Bei Abraham

geht es aber nicht um das bloße Sehen der Sterne, sondern um die Offenheit der gegebenen Verheißung, deren Erfüllung noch aussteht.

Sowohl die Scharnierfunktion der Tür zwischen den beiden Szenen als auch die Positionierung Abrahams zwischen Tür und der Hand Gottes sind Simultanwerte der bildlichen Darstellung, deren jeweilige Bedeutung nur erzählerisch sukzessiv erschlossen werden kann. Denn die Tür ist Begrenzung des Innenraums und Öffnung ins Freie zugleich. Abraham wiederum ist bereits herausgetreten, denn ihm gilt eine Verheißung, deren Erfüllung allerdings noch aussteht. Für den Betrachter der Illustration offenbart sich mit dieser Simultanerfahrung der sukzessiven Erzählmomente das eigentliche Verheißungsgeschehen im Akt der Betrachtung. Damit geht es bei der Illustration um mehr als um die «kontinuierende Darstellungsweise»¹¹, die schon früh in der Erforschung der Wiener Genesis festgestellt wurde.¹² Es geht um die Offenbarungsfunktion der Illustration. Dem Betrachter offenbart sich im Akt des Sehens ein Geschehen, das nicht adäquat verbalisiert werden kann.

b) Codex Egberti – Erscheinung Christi vor Maria Magdalena

Beim Codex Egberti handelt es sich um ein Evangelistar, das dem Trierer Erzbischof Egbert gewidmet ist und dessen Entstehung in seine Regierungszeit zwischen 977 und 993 datiert wird. Auch wenn auf den Widmungsbildern die Reichenau zweimal genannt wird, ist der Entstehungsort umstritten, da stilistisch zu viele Trierer Einflüsse festzustellen sind. So werden bis zu fünf Maler und fünf Schreiber unterschieden. Der Codex umfasst 165 Blätter Rektio und Verso mit insgesamt 60 Schmuckseiten. Von diesen sind 51 Illustrationen als christologischer Zyklus gestaltet, der damit der älteste seiner Art in Buchform ist. Der Illustrationszyklus ist eingebettet in die Textfolge des Evangelistars, das die für den liturgischen Gebrauch nötigen Evangelien-Perikopen an Sonn- und Feiertagen durch das Kirchenjahr hindurch beinhaltet. Die einzelnen Illustrationen des Zyklus befinden sich vor, zwischen oder hinter den Perikopen, sind durch schmale purpurfarbene, mit Goldmustern verzierte Leisten gerahmt und nehmen in der Regel die Breite des Textspiegels ein. Sowohl die Bildkomposition der Illustrationen, die sich an geometrischen Figuren orientieren, als auch die Zwischenräume zwischen den Figuren und ihren Gesten erzeugen eine bildimmanente Spannung. Der Codex Egberti befindet sich heute in der Stadtbibliothek Trier.¹³

Das hier ausgewählte Bild von Blatt 91 Rektio bezieht sich auf die Perikope Joh 20, 11–18 und beschreibt die Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena. Die Illustration nimmt etwa drei Viertel der Seite ein und ist in den Text gestellt. Der Bildaufbau orientiert sich an einer nach oben offenen Parabel,

deren Scheitelpunkt die untere Bildmitte berührt. Folgt man dieser geometrischen Figur, ergibt sich folgender Handlungsablauf: Am linken Bildrand auf halber Höhe der Illustration steht ein Engel oberhalb eines schräg abfallenden Sarkophags, dessen hintere linke Außenkante ebenfalls den Bildrahmen berührt. Am unteren Ende des Sarkophags sitzt ein weiterer Engel. Vor ihm steht ein Baum fast genau in der Mittelachse und deutet damit den Scheitelpunkt am unteren Bildrand an. Das untere Ende des Baumstammes wird jedoch durch das Gewand der Maria Magdalena verdeckt, die bereits über die Mittelachse hinaus geschritten ist. Bis hierhin folgt die Darstellung dem ersten Teil der Perikope: die Begegnung der weinenden Maria Magdalena mit den Engeln in der Grabkammer und ihre Suche nach Jesus. Im zweiten Teil geht es nun um die Begegnung mit dem auferstandenen



Codex Egberti, Erscheinung Christi vor Maria Magdalena, Blatt 91 Recto, Bild ca. 141 x 134 mm., Trier, Stadtbibliothek, Cod. 24.

Jesus, den Maria aber nicht gleich erkennt. Sie hält ihn für einen Gärtner und erkennt Jesus erst, als er sie mit ihrem Namen anspricht. Sie nennt ihn liebevoll Rabbuni, Meister. Dann erwidert Jesus ihr: «Fasse mich nicht an!», was der ganzen Szene seinen lateinischen Titel gegeben hat: «Noli me tangere.» Es geht hier um eine Offenbarung des Auferstandenen, die auch bildlich eingeholt wird in einer aufsteigenden Linie der Bildkomposition. Maria ist in einer gebückten Haltung und vorgestreckten Armen dargestellt, ohne Jesus zu sehen oder ihn zu berühren, obwohl ihr Kopf leicht erhoben ist und in Richtung des ausgestreckten rechten Armes von Jesus zeigt. Jesus steht etwas erhöht von ihr, neigt sich ihr aber leicht zu und streckt den Arm nach ihr aus, so dass sich in der Gestalt Jesu die bisherige parabelförmige Verlaufsrichtung umkehrt. Gleichzeitig aber entzieht er sich Maria, indem sein Körper von ihr wegschwingt, ohne dabei den Bilderrand zu berühren, wo dann die ursprüngliche Verlaufsrichtung enden würde. Es ist ein Ineinsfall von Nähe und Distanz im Sinne des Szenentitels, der auch noch einmal durch die Fußstellung Jesu unterstrichen wird: Jesu Standbein weist von Maria weg, sein Spielbein zeigt dagegen in ihre Richtung. Jesus ist auch wieder eine Scharnierfigur, die Nähe und Distanz, Zuneigung und Entzug zu Maria simultan präsentiert. Maria ist ebenfalls zugleich am Tiefpunkt der Szene angekommen, die sich in ihrer Enttäuschung über den nicht zu findenden Jesus äußert, und erkennt Jesus als ihren Meister, den sie durch ihre gebeugte Haltung verehrt. Diese Simultanität der Geschehensabläufe, die beide den Übergang umspielen von der Trauer über den Tod Jesu (Abwärtsbewegung) zum Glauben an seine Auferstehung (Aufwärtsbewegung), pointiert schließlich der Baum in der Bildmitte (Scheitelpunkt). Er repräsentiert nicht bloß den Garten, in dem sich das Grab befindet und der Gärtner vermutet wird, sondern er symbolisiert auch als Lebensbaum das (Ast)Kreuz¹⁴, dessen Stamm durch die abgeschnittenen Äste wie tot wirkt und dessen grünende Zweige in der Baumkrone Leben zeigt.

Durch die Simultanität der Handlungsabläufe von Maria und Jesus wird dem Betrachter dieser Illustration eine Erfahrung vermittelt, die der Offenbarungsfunktion dieser Illustration geschuldet ist.¹⁵

c) *Silke Rehberg – Eine gute Nachricht*

Das dritte Beispiel stammt von Silke Rehberg, die eine Schulbibel mit zeitgenössischen Aquarellen gestaltet hat.¹⁶ Insgesamt wurden in 90 Kapiteln Texte aus dem Alten und Neuen Testament ausgewählt. Dazu hat Silke Rehberg neben zahlreichen kleinen Illustrationen auch 30 größere rechteckige angefertigt. Für die Illustrationen wurde «dezidiert eine künstlerische Perspektive gewählt, insofern man darunter die ausdrückliche Reflexion auf die Bedingungen und Verfahren bildlicher Darstellungen verstehen

kann»¹⁷. Die ausgewählte Illustration bezieht sich auf die Verkündigung an Maria durch den Engel Gabriel (Lk 1,26–38).¹⁸ Dieser verkündet Maria eine gute Nachricht, sie sei begnadet und von Gott auserwählt, ein Kind zu gebären, dem sie den Namen Jesus geben soll. Nach skeptischer Rückfrage der Maria, die mit keinem Mann zusammen lebt, erklärt der Engel, sie werde das Kind vom Heiligen Geist empfangen, der über sie kommen und sie umhüllen wird. Daraufhin willigt Maria ein.

In der Illustration schwebt der Engel Gabriel von oben auf Maria zu und streckt ihr seinen Arm im Sprechgestus entgegen. Maria, die leicht aus der Bildmitte nach rechts verschoben ist und in einem mit quadratischen Platten ausgelegten Raum steht, hat ihre Arme weit geöffnet, was ihre Überraschung und Skepsis ausdrückt. Hinter ihr am Boden und der Wand erkennt man ihren Schlagschatten, der auf ein Licht schließen lässt, das aus der Richtung des Engels kommt. Gleichzeitig ist ihr Oberkörper hinterfangen von einer weißen Fläche, welche die Form einer Lilie



Silke REHBERG, *Eine gute Nachricht*. Meine Schulbibel, Kevelaer u.a. 2003, 85, ca. 200 x 175 mm.

hat, dem Symbol der Jungfräulichkeit. Die Umrisslinien der Blüte kommen an der Hand des Engels zusammen und rufen die Vorstellung eines Lichtbündels hervor, das von hier ausgeht und die Ursache des Schlagschattens ist. Damit wird ein Paradoxon erzeugt: Licht, das von vorne auf Maria fällt, hinterfängt sie zugleich. Ein weiteres Paradoxon stellt der Betrachterstandpunkt dar. Hat man zunächst den Eindruck, noch oberhalb des Engels zu stehen, vermitteln die Bodenplatten den Eindruck eines viel niedrigeren Standpunktes. Durch die Simultanität von Vorder- und Hinterlicht sowie von Auf- und Untersicht, die eigentlich unmöglich ist, präsentiert die Illustration nicht nur metaphorisch die Unmöglichkeit der Schwangerschaft einer Jungfrau, sondern eröffnet dem Betrachter im Sinne der Offenbarungsfunktion auch die Erfahrung der Möglichkeit des Unmöglichen, die sprachlich nicht adäquat umzusetzen ist.



Die drei Illustrationen aus unterschiedlichen Epochen vermitteln jeweils eine Erfahrung für den Betrachter, die über das Widererkennen von figürlichen Szenen und die Präsentation eines biblischen Textes weit hinausgeht. Durch die Simultanität sukzessiver Ereignisse oder durch den Ineinfall gegensätzlicher Phänomene wird hier eine Qualität deutlich, die der biblischen Illustration als Bild eigen ist und sie neben den biblischen Text als Offenbarungsquelle stellt. So wie Erfahrungen letztlich nicht vermittelt, sondern nur gemacht werden können – bestenfalls kann man die abstrakte Essenz einer Erfahrung vermitteln –, wird im Akt der ikonischen Anschauung dieser biblischen Illustrationen etwas offenbar, was sich sprachlicher Vermittlung letztlich entzieht. Biblische Illustrationen mit solcher Offenbarungsqualität eröffnen daher immer wieder einen erneuten und vertiefenden Zugang zur Bibel über das Lesen und Hören ihrer Texte hinaus. Denn Text und Illustration verfügen über ein je eigenes medienspezifisches Potenzial, das dem Rezipienten nicht nur einen je eigenen Zugang zu den präsentierten biblischen Inhalten vermittelt, sondern auch nie ausgeschöpft werden kann.

ANMERKUNGEN

¹ Für einen Überblick siehe: Hans FELDBUSCH, *Bibelillustration*, in: LCI I, 282–289; Karl Adolf KNAPPE, *Bibelillustrationen*, in: TRE 6, 131–160; Wilhelm NEUSS, *Bibel-Illustration*, in: RDK II, 478–517; Klaus WESSEL, *Buchillustration*, in: RBK I, 757–784; August DEN HOLLANDER, *Bibelillustration*, in: RGG I, 4. Auflage, 1465–1474; Martin RASPE, *Bibelillustration*, in: LThK 2, 3. Auflage, 403f; H. GERSTINGER, H. E. KILLY, *Buchmalerei*, in: RAC II, 733–772. Einen systematischen Überblick zu Bibelillustrationen unter historischer, formaler und funktionaler Hinsicht hat zuletzt gegeben François BÆSPFLUG: *Das Bild als Illustration. Die illustrierten Bibeln*, in: Reinhard HOEPS (Hg.), *Handbuch der Bildtheorie III*, Paderborn 2014, 285–310.

² Vgl. François BÆSPFLUG, *Wort und Bild*, in: HOEPS (Hg.), *Handbuch* (s. Anm. 1), 263–284.

³ Otto PÄCHT, *Buchmalerei des Mittelalters*, 4. Auflage München 2000, 27.

⁴ Vgl. Max IMDAHL, *Autobiographie*, in: Heinz LIESBROCK (Hg.), *Die Unersetzbarkeit des Bildes*, Münster 1996, 40–55, hier 46–48. Vgl. DERS., *Ikonik. Bilder und ihre Anschauung*, in: Gottfried BOEHM (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, 300–324 und DERS., *Giotto Arenafresken. Ikonographie – Ikonologie – Ikonik*, 2. Erweiterte Auflage, München 1988.

⁵ Vgl. BÆSPFLUG, *Das Bild* (s. Anm. 1), 305–307.

⁶ Max IMDAHL, *Giotto. Zur Frage der ikonischen Sinnstruktur*, in: Gottfried BOEHM (Hg.), *Max Imdahl. Reflexion Theorie Methode*, Gesammelte Schriften Bd. 3, Frankfurt/M. 1996, 424–463, hier 432. Das Verhältnis von «wiedererkennendem Sehen» und «sehendem Sehen» kann analog auch als Verhältnis zwischen Glaubensinhalt und Glaubensakt verstanden werden; dazu Philipp REICHLING, *Vom Umgang mit Bildern im Religionsunterricht*, in: Kunibert BERING, Rolf NIEHOFF (Hg.), *Vom Bilde aus... Beiträge des Faches Kunst für andere Fächer*, Oberhausen 2007, 133–154.

⁷ Vgl. Barbara ZIMMERMANN, *Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei. Ikonographie, Darstellung, Illustrationsverfahren und Aussageintention*, Wiesbaden 2003, 60–67, und Otto MAZAL, *Kommentar zur Wiener Genesis*, Frankfurt/M. 1980, 11–48.

⁸ Vgl. ZIMMERMANN, *Wiener Genesis* (s. Anm. 7), 99–101; MAZAL, *Kommentar* (s. Anm. 7), 110 und 137.

⁹ Zur Deutung des Sprechgestus als Hand Gottes: REDAKTION, *Hand Gottes*, in: LCI II, 211–214.

¹⁰ Blatt 3 Rekto.

¹¹ ZIMMERMANN, *Wiener Genesis* (s. Anm. 7), 208, beruft sich mit diesem Begriff auf Franz Wickhoff: Wilhelm von HARTEL und Franz WICKHOFF, *Die Wiener Genesis* (Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses, Beilage zu Band 15 und 16), Wien 1895.

¹² Zur Forschungsgeschichte siehe ZIMMERMANN, *Wiener Genesis* (s. Anm. 7) 54–59, und Karl CLAUSBERG, *Die Wiener Genesis. Eine kunstgeschichtliche Bilderbuchgeschichte*, Frankfurt/M. 1984.

¹³ Vgl. Thomas LABUSIAK, *Die Ruodprechtgruppe der ottonischen Reichenauer Buchmalerei. Bildquellen – Ornamentik – stilgeschichtliche Voraussetzungen*, Berlin 2009, 78–83 und 342–351; Gunther FRANZ, *Die tausendjährige Geschichte des Egbert-Codex, dessen Faksimilierung und Dokumentation*, in: DERS. (Hg.), *Der Egbert Codex. Das Leben Jesu. Ein Höhepunkt der Buchmalerei vor 1000 Jahren*, Darmstadt 2005, 11–44; Franz J. RONIG, *Erzbischof Egbert und die Entstehungszeit seines Evangelistars*, in: FRANZ (Hg.), *Egbert-Codex*, 47–74.

¹⁴ Vgl. Gertrud SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 2 Die Passion Jesu Christi*, Gütersloh 1968, 146f, Moritz WOELK, *Lebensbaum, III. Ikonographie*, in: LThK 6, 3. Auflage, 724f.

¹⁵ Vgl. die zum Codex Egberti gemachten Studien von Max IMDAHL, *Bildsyntax und Bildsemantik. Zum Centurioblatt im Codex Egberti*, in: Gundolf WINTER (Hg.), *Max Imdahl. Zur Kunst der Tradition*, Gesammelte Schriften Bd. 2, Frankfurt/M. 1996, 78–93; sowie DERS., *Sprache und Bild*, ebd., 94–103.

¹⁶ Renate GÜNZEL-HORATZ –Silke REHBERG, *Meine Schulbibel. Ein Buch für Sieben- bis Zwölfjährige*, Kevelaer u.a. 2003.

¹⁷ Reinhard HOEPS, *Einleitung*, in: DERS. (Hg.), *Sehen lernen mit der Bibel. Der Bildkommentar zu Meine Schulbibel*, München 2003, 7–15, hier 8.

¹⁸ Vgl. Ulrike GANZ, *Eine gute Nachricht*, in: HOEPS (Hg.), *Sehen lernen* (s. Anm. 17), 81–85.

ABSTRACT

Images of the Bible – Bible of Images: Biblical Illustrations and Revelation. The bible is full of graphical motives which have inspired artists to paint biblical topics. But there is a fundamental difference: Neither can texts be totally transformed into pictures nor can pictures be transformed into texts. Both media have their own specific and unique qualities. Reading a text means discovering an idea word by word, sentence by sentence. In contrast, a picture presents all in one moment and shows a special kind of presence: simultaneity of different acts. This quality makes pictures irreplaceable. Looking at biblical illustrations several functions have been emphasized. In addition this quality has to be introduced as a function of revelation. Three different biblical illustrations from different epochs are analyzed to explain this function. In each case the function of revelation evokes an experience with the spectator which cannot be expressed in words in an adequate way.

Keywords: illustrated Bible – Codex Egberti – iconic painting – religious painting – revelation – Wiener Genesis – visual reception

CORINNA DAHLGRÜN · JENA

«DEIN WORT IST MEINES FUßES LEUCHE UND
EIN LICHT AUF MEINEM WEGE»

Die Bibel im Leben evangelischer Christinnen und Christen

Die Bibel – woran denkt eine evangelische Christin, ein evangelischer Christ, wenn er oder sie gefragt wird, wie sein oder ihr Umgang mit diesem Buch aussieht, wenn er Auskunft geben soll, welche Rolle es in seinem Leben spielt? Und an welche Bibel denkt er oder sie dabei? Die letztere Frage hängt zunächst einmal davon ab, ob dieser evangelische Mensch (der Einfachheit halber beschränken wir uns auf Personen im deutschen Sprachraum) der Kirche näher oder ferner steht, ob er oder sie lutherisch oder reformiert ist, feministisch orientiert oder im jüdisch-christlichen Dialog engagiert, ob er oder sie in Bibelkreisen mitarbeitet und sich theologisch weiterbildet.

Man wird hier nicht von «der» Bibel sprechen können, denn im evangelischen Raum sind eine Reihe verschiedener Übersetzungen in Gebrauch.¹ Evangelische Christinnen und Christen hören und lesen in Gottesdiensten, in der Schule, in Hauskreisen, zu Beginn von Sitzungen oder in privaten Andachten unterschiedliche Gestalten der Bibel:

Theologinnen und Theologen meinen, wenn sie von «der Bibel» sprechen, oft gar keine Übersetzung, sondern den Urtext gemäß den neuen wissenschaftlichen Textausgaben, mit denen sie in ihrem Studium gearbeitet haben, die Hebräische Bibel also mit ihren aramäischen Passagen (das Alte Testament) und das griechische Neue Testament. Sie können auch die ersten Übersetzungen in den Blick nehmen, die Septuaginta – die griechische Fassung der Hebräischen Bibel – und, seltener, die Vulgata, die lateinische Übertragung.

Die evangelisch getauften, doch der Kirche fernstehenden Menschen reagieren zuweilen erstaunt, wenn sie hören, dass es verschiedene Übersetzungen gibt – wenn sie an «die Bibel» denken, verstehen sie darunter das

CORINNA DAHLGRÜN, geb. 1957, ist Professorin für Praktische Theologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Buch, das ihnen zur Konfirmation geschenkt wurde oder dessen Sprachklang sie etwa aus Klassikerzitaten oder geprägten Wendungen wie «sein Licht unter den Scheffel stellen» kennen. Reformierte Christen beziehen sich auf die «Zürcher Bibel» oder die «Neue Genfer Übersetzung».² Lutheraner leben mit der «Lutherbibel», die innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland, also auch in den unierten Kirchen, die für den Gottesdienst empfohlene Übersetzung ist.³

Menschen, denen eine geschlechtergerechte Sprache und der jüdisch-christliche Dialog besonders am Herzen liegen, werden die «Bibel in gerechter Sprache» verwenden. Schülerinnen und Konfirmanden greifen eher zu «Die Gute Nachricht. Die Bibel in heutigem Deutsch» oder zur «BasisBibel».⁴ Menschen mit einer Vorliebe für einen weniger alltäglichen Sprachklang können für die Hebräische Bibel beispielsweise die Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig heranziehen, und für die Evangelien, den Römerbrief und die Offenbarung des Johannes die Übersetzungen von Walter Jens.

Dies sind nur einige Beispiele aus einer großen Fülle von Möglichkeiten. Eine Darstellung des Gesamtbildes ist wegen dieser Vielfältigkeit, die eine Folge evangelischer Freiheit ist, schwer möglich und würde unübersichtlich geraten. Ich beziehe mich darum im Folgenden im wesentlichen auf die Bibelübersetzung, mit der ich selbst in Gottesdiensten wie privat vor allem zu tun habe, auf die revidierte Lutherbibel.⁵

Was nun den Umgang mit der Schrift angeht, ist festzustellen, dass Pfarnerinnen und Prädikanten anders mit ihrer Bibel umgehen als Konfirmandinnen und wiederum anders als Gemeindeglieder, die etwa einmal im Jahr in einen Gottesdienst gehen, vielleicht noch gelegentlich bei Taufen, Trauungen und Beerdigungen mit der Bibel zu tun bekommen.

Welche Rolle spielt also die Bibel für die evangelischen Christinnen und Christen? Haben sie einen spezifisch evangelischen Zugang zu ihr und was tun sie mit diesem Buch?

Eine auch nur halbwegs vollständige Antwort auf eine so allgemein gehaltene Frage würde einerseits empirische Untersuchungen, andererseits historische Rekonstruktionen voraussetzen. Statt dessen möchte ich, nach einem kurzen Blick in die Geschichte, exemplarisch einige typische Situationen und Orte des evangelischen Umgangs mit der Bibel skizzieren.

1. Geschichtliches

Martin Luther wollte, ebenso wie die anderen Reformatoren, nicht nur die Verstehbarkeit der Bibel, sondern ebenso deren Kenntnis und somit auch

die tägliche Lektüre fördern. Dementsprechend versammelte sich in evangelischen Häusern «die Hausgemeinde zur täglichen Morgen- und Abendandacht. Dabei wurden gemeinsam Lieder gesungen, Gebete vorgetragen und an die Lesung einiger Bibelabschnitte durch den Familienvorstand (in der Regel den Hausherrn, seltener die Hausfrau) schloss sich häufig eine kurze freie Meditation und christliche Vermahnung an, welche den Bezug zum gegenwärtigen Tag herstellte. An der Hausandacht nahm über die Kernfamilie der Eltern und Kinder sowie der im Hause lebenden Verwandten hinaus auch das Gesinde teil. [...] Hausandachten gehörten nicht erst seit der Reformation zum Kernbestand christlicher Frömmigkeitspflege, sie wurden jetzt jedoch in neuer Weise in das Regelwerk kirchlicher Gemeinschaftspflege eingebaut. Von den Reformatoren wurde die private Hausgemeinde geradezu als «kleine Kirche» («ecclesiola»), als «Haus-Kirche», entworfen, in der Hausherr und Hausfrau die Aufgaben von «Haus-Bischöfen» und «Haus-Predigern» wahrnahmen.»⁶ Diese ebenso pädagogisch wie geistlich ausgerichtete Gestalt des evangelischen Umgangs mit der Bibel war bis ins späte 17. Jahrhundert hinein lebendig; der Pietismus übernahm mindestens die regelmäßige intensive Bibellektüre in den Versammlungen seiner frommen Zirkel.

2. *Private Andacht*

Aus der pietistischen Tradition stammt die von vielen evangelischen Christinnen und Christen einmal täglich gehaltene «Stille Zeit», bei der natürlich Bibelübersetzungen den persönlichen Vorlieben entsprechend verwendet werden. Sie ist zu umschreiben als eine individuelle Bibellektüre mit anschließender, ins Gebet mündender Meditation. Die Lektüre folgt entweder einer Bahnlesung oder einer der verschiedenen Leseordnungen.⁷ Ziel und Zweck der «Stillen Zeit» sind das immer neue Hören auf Gottes Wort, das im eigenen Leben Raum gewinnen und ihm Gestalt geben soll.⁸ Die einzelnen wissen sich dabei als Teil einer Gemeinschaft, die ebenso wie sie an jedem gegebenen Tag eine bestimmte biblische Geschichte, ein Gleichnis Jesu, eine ermahnende oder lehrhafte Passage aus einem der neutestamentlichen Briefe, einen tröstenden oder mahnenden Abschnitt aus einem der prophetischen Bücher aufnimmt und nach dem Hören und Bedenken mit dem eigenen Leben zu beantworten sucht.

Natürlich gibt es noch weitere Formen privater Andacht: Auch im evangelischen Raum beten etliche Menschen eine Form der Tagzeitenliturgien, vielleicht mit dem Formular der Michaelsbruderschaft⁹, dem Biblischen, dem Loccumer oder dem Rummelsberger Brevier¹⁰, oder nach den im Evangelischen Gesangbuch enthaltenen Formularen. In manchen Gemein-

den gibt es die Tradition, Tagzeitengebete gemeinschaftlich zu feiern, dazu versammeln sich einige am Morgen, am Mittag oder am Abend in den Kirchen. Allerdings sind die Zahlen hier eher klein.

3. Herrnhuter Losungen

Viele Menschen, auch kirchlich nicht gebundene, lesen täglich einen kleineren Ausschnitt biblischer Worte als die Leseordnungen es nahelegen, die Herrnhuter Losungen, und kaum eine Sitzung im kirchlichen Kontext beginnt ohne sie. Sie werden seit dem Erscheinen des ersten Losungsbuches 1731¹¹ von der Herrnhuter Brüdergemeine verantwortet und bestehen aus drei Texten: Die eigentlichen «Losungen» werden einmal im Jahr in Herrnhut aus ca. 1800 alttestamentlichen Bibelversen ausgelost; in einem zweiten Schritt wird in den folgenden Monaten passend zur Losung der Lehrtext aus dem Neuen Testament ausgewählt, der häufig aus der fortlaufenden Bibellese stammt. Losung und Lehrtext bekommen als einen dritten Text einen Liedvers, ein Gebet oder einen bekenntnisartigen Text, der zum Gebet hinführt, zugeordnet. Die biblischen Texte sind weit überwiegend in der Übersetzung der Lutherbibel gehalten. Es gibt die Losungen mittlerweile in einer Vielzahl von Erscheinungsformen; die traditionellen Hefte sind nur eine von ihnen. Die Losungen können den Abonnenten jeden Tag auf das Handy gesendet werden, oder man kann sie in kurzer Fassung auf den Palmtop, einen computergesteuerten Kalender, downloaden. Sie können nach dem Hochfahren des Computers als erste Bildschirmansicht nach dem Windowssymbol erscheinen, je aktuell auf die Homepage gesetzt oder als Bildschirmschoner verwendet werden. Damit tragen sie Gottes Wort in den Alltag der Menschen, dienen als Anstoß¹² und stiften zugleich eine – freilich virtuelle – weltweite Gemeinschaft, denn die Losungen werden mittlerweile in etwa 50 Sprachen übersetzt.

4. Gottesdienst

Ein wichtiger Ort für die Begegnung mit biblischen Texten ist natürlich, mindestens für die sogenannten Kerngemeinden, der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen, die Lesungen und die Predigt. *Einen* Bibeltext hören aber jedenfalls auch die meisten sogenannten Distanzierten einmal im Jahr: die Weihnachtsgeschichte aus Lk 2, 1–20 in der Fassung der Lutherbibel. Hier hängt tatsächlich sehr viel am Klang der Worte, die von Luther mit hoher Achtsamkeit für Rhythmus und Tonfärbung buchstäblich komponiert wurden¹³, doch selbstverständlich spielen auch Hörgewohnheiten und Ver-

trautheit eine große Rolle. Eine junge Frau aus Berlin, keine regelmäßig Kirchgängerin, der ich kürzlich bei einer Tagung begegnete, erzählte, dass sie im letzten Jahr am Heiligen Abend mit ihrem Mann in seiner Kirche war, in einer katholischen Messe. Auch dort wurde Lk 2 gelesen, in der Fassung der Einheitsübersetzung. Ihr Kommentar zur Lesung: «Es war nicht Weihnachten.» In dieser Beobachtung zeigt sich ein Phänomen, das man als «Beheimatung in der Sprache» bezeichnen könnte und das zum einen die immer wieder auftretenden Probleme bei ökumenischen Gottesdiensten, zum anderen die hohe emotionale Bindung der evangelischen Christinnen und Christen insbesondere an die Lutherbibel erklärt, deren Sprache oft – jenseits des Verstehens – Tiefenschichten der Seele berührt und deren Klang ihnen vertraut ist.

5. Kirchenmusik

Neben den Spezifika der Sprache Luthers, die besonders in der jüngst durchgeführten Revision Gegenstand großer Aufmerksamkeit waren, ist eine weitere Ursache für diese emotionale Bindung sicherlich in der evangelischen Kirchenmusik auszumachen, die für den evangelischen Umgang mit der Bibel ohnehin eine kaum zu überschätzende Rolle spielt. Denn die Chorwerke Johann Sebastian Bachs – die Passionen, das Weihnachtssoratorium, die Motetten und Kantaten –, doch auch die Motetten Heinrich Schütz' oder Felix Mendelssohn Bartholdys, und ebenso zeitgenössische Musik wie die «Passionserzählung der Maria Magdalena» von Henning Frederichs (1936–2003), der Kantatenzyklus zum Kirchenjahr von Jörg Herchet (geb. 1943) oder die zur Zeit entstehende Chormesse Hans Darmstadts (geb. 1943) verwenden biblische Worte, zumeist in der Übersetzung der Lutherbibel.¹⁴ Deren Vermittlung durch die Musik wohnt, wie Christfried Brödel festhält, «eine eigene Substanz inne, die emotional berührt und nonverbal Haltungen vermittelt, die das Ereignis der Aufführung in einen bestimmten geistlichen Raum stellen. [...] Die vielfach diskutierte Frage, ob die Passionen und Kantaten Bachs heute eher als kulturelle Schätze der Vergangenheit oder als lebendige Glaubenszeugnisse wahrgenommen werden, lässt sich nicht eindeutig beantworten, wenn auch für viele der musikalisch-künstlerische Genuss dominiert. Die Erfahrungen widersprechen einer einseitigen Verortung. [...] Nie ist solche Musik nur Transportmittel für religiöse Texte, sondern sie wird in einer Einheit von Text und Musik zu einem überzeugenden Ganzen. [...] Was wir singen, prägt sich tief ein und wird bleibender Besitz. Wer in einem Kirchenchor singt, wird biblische Texte allein dadurch auswendig können, dass sie sich in seinem Gedächtnis in der ganzheitlichen Verbindung mit Melodie und Rhythmus eingepägt

haben.»¹⁵ Sängerinnen und Sänger in evangelischen Kantoreien, doch auch die Menschen, die ihnen zuhören, leben mit biblischen Texten in einer besonderen Weise, in einem besonderen musikalischen Raum, der die Worte in einer Weise einprägt und lebendig werden lässt, wie Predigten dies meist nicht vermögen. Brödel schreibt dazu: «Die musikalischen Gruppen der Kirchgemeinden erweisen sich nicht nur als die stabilsten Säulen des Gemeindelebens, sondern ziehen auch Menschen an, die sich nicht ausdrücklich zum Glauben bekennen. Deren musikalisches Interesse rechtfertigt ihre Mitwirkung; es bedarf keines religiösen Bekenntnisses. Im Musizieren von Werken mit geistlichem Inhalt lernen sie jedoch die Welt des Glaubens kennen. Nicht nur in Einzelfällen finden Menschen über das Mitsingen in einem kirchlichen Chor zum Glauben. Im Singen wird Glauben gelebt und Glauben gelernt. Darüber hinaus bildet das Hören kirchenmusikalischer Werke für viele Menschen die einzige Verbindung zur Welt des Glaubens. So bildet die Musik eine Brücke in die Welt.»¹⁶

6. Kasualien

Als besonders bedeutungsvoll und das Leben begleitend werden oft Bibelworte erlebt, die einem Menschen persönlich gelten, die ihm programmatisch, als Verheißung und Ermutigung, als Ausdruck des Dankens oder des Hoffens, zuweilen als Mahnung, jedenfalls aber ganz direkt bei herausgehobenen Anlässen zugesprochen wurden. Dazu zählen Taufspruche ebenso wie Bibelworte zur Konfirmation oder zur Trauung; häufig werden diese Worte anlässlich einer Beerdigung wieder erinnert und über das Leben des oder der Verstorbenen gestellt. Ich nenne einige Beispiele:

«Ich danke dir dafür, dass ich wunderbar gemacht bin; wunderbar sind deine Werke; das erkennt meine Seele [wohl]¹⁷» (Ps 139,14): Dieser Taufspruch wurde einem gesunden Kind nach einer risikoreichen Schwangerschaft ausgesucht. Erleichterung, Dank und Freude bestimmten die Eltern, dazu die Hoffnung und der Wunsch, dass das Kind in dem Wissen groß werden solle, ganz und gar gewollt und von Gott geliebt zu sein.

«Denn Gott hat uns nicht gegeben den Geist der Furcht, sondern der Kraft und der Liebe und der Besonnenheit.» (2 Tim 1,7) war der Trauspruch eines jungen Paares, das sich nach einer eher bewegten Vorgeschichte zur Heirat entschlossen hatte; sie hatten das Wort gemeinsam mit dem Pfarrer ausgewählt und verstanden es als Ermutigung, aber durchaus auch als eine Mahnung, die sie in ihre Ehe mitnehmen wollten.

«Tu deinen Mund auf für die Stummen und für die Sache aller, die verlassen sind» (Spr 31,8): Dieses Wort wählten sozial engagierte Eltern für ihr Kind aus, gegen den Rat der Pastorin, die darin eine mögliche Hypothek

für das Neugeborene sah. Da die Eltern ihr Kind auch in diesem Sinne und zugleich sehr liebevoll erzogen und dem Anspruch selbst nach Kräften gerecht wurden, nahm es den Appell später bewusst an.

«Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert» (Mt 10,34): Ein für den Anlass eher ungewöhnliches Jesuswort hatte sich ein Paar als Trauspruch gewählt, das um die Bedeutung des Streiten-Könnens wusste. Bei der Goldenen Hochzeit berichteten sie, dass ihnen das Wort in mancher kritischen Situation wieder eingefallen sei und geholfen habe.

«Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege» (Ps 119,105) war der Konfirmationsspruch einer in ihrer Identität höchst unsicheren und sich verlassen fühlenden Konfirmandin. Sie bezog Trost aus der Rückbindung an Gott, den sie in den Worten der Heiligen Schrift gegenwärtig fühlte.

«Wo [aber] der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2 Kor 3,17) lautete das mir von meinem Vikarsvater mitgegebene Wort zur Ordination, das ich stets als Ermutigung ebenso wie als Auftrag erinnere.

7. Seelsorge

Eine besondere Rolle spielen für Menschen evangelischer Prägung die Psalmen in der Übersetzung Martin Luthers, allen voran der von sehr vielen noch auswendig gewusste Psalm 23, doch auch Psalm 91, 139 und mancher weitere. «Ein jeder Christ, der beten und andächtig sein will, sollte den Psalter lassen sein täglich Betbüchlein sein. Und es wäre auch wohl gut, dass er ihn von Wort zu Wort auswendig könnte und immer in dem Munde hätte, sooft ihm etwas vorkäme zu reden oder zu tun, dass er einen Spruch daraus führen und anziehen könnte wie ein Sprichwort. Denn es ist ja die Wahrheit, dass alles, was ein andächtig Herz mag zu beten wünschen, dazu findet er seine Psalmen und Worte, so eben und so lieblich, dass kein Mensch, ja alle Menschen nicht können so gute Weise, Worte und Andacht erdenken.»¹⁸

In Seelsorgesituationen bietet es sich oft an, die geäußerten Sorgen, Anklagen und Klagen in Psalmworte gefasst vor Gott zu bringen. Und insbesondere Seelsorger in evangelischen Altenheimen berichten, dass auswendig gewusste Psalmworte im Gedächtnis der alten Menschen überlebt haben, selbst wenn die eigenen Kinder unbekannt werden und der eigene Name nicht mehr erinnert werden kann. Diese Beobachtung ist eines der stärksten Argumente für die Übung, Konfirmandinnen und Konfirmanden Bibeltex-te auswendig lernen zu lassen – das Verständnis für das Gelernte ist natürlich zu wecken, aber es darf auch darauf vertraut werden, dass die Worte ihre eigene Wirkung in den Lernenden entfalten.¹⁹

Die Bibel ist für evangelische Christinnen und Christen ein vielsprachiges Buch, das ihnen an unterschiedlichen Orten in vielfältiger Weise begegnet und das als Ganzes, in Auszügen oder einzelnen Worten eine hohe, oft emotional bestimmte Bedeutung für sie hat. Der Umgang mit der Bibel ist einerseits individuell verschieden, andererseits aber meist in irgendeiner Weise auf die christliche Gemeinschaft hin orientiert. Auch Menschen, denen dies kaum mehr bewusst ist, leben immer wieder mit dem Licht, das von biblischen Worten her auf ihren Weg fällt.

ANMERKUNGEN

¹ Das ist im Raum der katholischen Kirche anders: Für deutschsprachige katholische Christinnen und Christen ist, sofern sie nicht auf die Urtexte zurückgreifen, «die Bibel» in der Regel die Einheitsübersetzung.

² Die NGÜ enthält Neues Testament, Psalmen und Sprüche; sie ist 2015 erschienen und zeichnet sich durch das Bemühen einerseits um Texttreue und möglichst inhaltliche Genauigkeit (viele Fußnoten mit wörtlichen Übersetzungen und Deutungsvarianten), andererseits um Verständlichkeit und eine zeitgemäße Sprache aus.

³ Die entsprechende Formulierung lautet: «Die Lutherbibel wurde in den Jahren 2010 bis 2015 überarbeitet. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat den revidierten Text angenommen und als maßgeblichen Text zum kirchlichen Gebrauch empfohlen.» Dieser Satz findet sich in allen Ausgaben der Lutherbibel.

⁴ Die Sprache der *BasisBibel* folgt, so heisst es auf der entsprechenden Internetseite, «konsequent dem Prinzip der linearen Informationsvermittlung. Dies geschieht in Form von in sich abgeschlossenen Einheiten, die wie die Perlen an einer Kette aufeinanderfolgen. [...] Entsprechend kommt die BasisBibel in aller Regel mit Sätzen aus, die nicht mehr als 16 Wörter und nur einen Nebensatz umfassen. [...] Auch die Typografie steht im Dienst dieses Anliegens. Bei der BasisBibel ist der Zeilenfall als Teil der Übersetzung nicht zufällig, sondern intendiert. Jede Zeile enthält eine Informationseinheit. Dadurch erreicht die BasisBibel einen Grad an Lesefreundlichkeit, der dem klassischen Fließtext weit überlegen ist und der genau dem durch die elektronischen Medien geprägten Leseverhalten entspricht.» <http://www.basisbibel.de/ueber-die-basisbibel/>, eingesehen am 4.10.2017.

⁵ *Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017.* Mit Apokryphen, hg. von der EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Stuttgart 2016; das in der Überschrift verwendete Psalmzitat ist dieser Übersetzung entnommen.

⁶ Lucian HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, 73.

⁷ Hierbei kann es sich um eine an der evangelischen Perikopenordnung orientierte handeln (z.B. das Rummelsberger Brevier), um die Leseordnung einer ökumenischen Kommunität wie Iona oder um den Leseplan der GRUPPE 153, der Zusammenstellung der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Bibellese folgend.

⁸ Ähnlichkeiten mit der ignatianischen Bibelmeditation und der *lectio divina* liegen zweifellos vor, doch ist die Andachtsform der «Stillen Zeit» unabhängig davon entstanden.

⁹ *Evangelisches Tagzeitenbuch*, hg. von der EVANGELISCHEN MICHAELSBRUDERSCHAFT, Münster-schwarzach – Göttingen 41998 (völlig neu gestaltete Auflage).

¹⁰ *Biblisches Brevier*, zusammengestellt von Erich HERTZSCH, 5. bearbeitete Auflage, Leipzig 2001; *Verstehen durch die Stille. Locumer Brevier*, hg. von Heinz BEHNKEN u.a., Neuausgabe Hannover 52011; *Du bist mir täglich nahe. Rummelsberger Brevier*, hg. von Helmut MILLAUER – Michael HERRMANN, Neuausgabe Gütersloh 2008.

¹¹ «Ein guter Muth; Als das Tägliche Wohl-Leben Der Creutz-Gemeinde Christi zu Herrnshut, im Jahre 1731. Durch die Erinnerung ewiger Wahrheiten, Alle Morgen neu.» Graf Zinzendorf, auf dessen Gut in der Oberlausitz sich seit 1722 erweckte evangelische Christinnen und Christen aus Böhmen und Mähren angesiedelt hatten, stellte für jeden Tag ein Bibelwort und einen Gebetsvers zusammen, der als Weckruf für die Geschwister diente und als Tageslosung häufig die Gespräche prägte.

¹² Gelegentlich begegnet die Neigung, die Bibelworte sehr unmittelbar oder gar als «schicksalhaft» zu rezipieren – auch wenn dies im Einzelfall eindrückliche Bestätigung finden mag, ist doch an den historischen Abstand und das Erfordernis der Deutung zu erinnern.

¹³ Vgl. etwa die Sprachmalerei in V. 8 mit den vielen anlautenden ⟨h⟩ und den zumeist hellen Vokalen, i, e, ü: «Und es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihre Herde.» Der Sprachrhythmus mit seinem Verhältnis von Hebungen und Senkungen ist durchkomponiert.

¹⁴ Eine Vorliebe für den Sprachklang der Lutherbibel ist übrigens auch bei vielen zeitgenössischen Schriftstellern zu finden, selbst bei solchen mit einem katholischen Hintergrund wie Jacques BERNDORF, einem Autor von Kriminalromanen (s. z.B. *Eifel-Gold*, Dortmund 1993, 153f.), oder dem Comiczeichner Ralf KÖNIG (vgl. z.B. *Prototyp*, Reinbek bei Hamburg 2010).

¹⁵ Christfried BRÖDEL, *Welche Rolle spielt die Kirchenmusik in der evangelischen Spiritualität?*, in: Peter ZIMMERLING (Hg.), *Handbuch Evangelische Spiritualität* Bd. 3, Göttingen (noch nicht erschienen).

¹⁶ BRÖDEL, Kirchenmusik (s. Anm. 14).

¹⁷ Das am Ende eingefügte «wohl» wurde aus rhythmischen Gründen aus der Lutherbibel von 1912 übernommen.

¹⁸ Martin LUTHER, *Vorrede zum Psalter* 1545, zitiert nach: Vorwort zu *Der Psalter nach Martin Luthers Übersetzung*, revidiert 2017, hg. von der EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Stuttgart 2017, ohne Seitenangabe.

¹⁹ Vgl. dazu die Beobachtungen von Ingo BALDERMANN, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen*, Neukirchen-Vluyn ⁸2006.

ABSTRACT

«*Thy Word is a Lamp unto my Feet, and a Light unto my Path*»: *The Bible in the Lives of Protestant Christians*. Words and stories from the Bible have significance in Protestantism in various fields of life: in the private devotion as well as in worship services, sacred music, baptisms, wedding ceremonies, and pastoral care. Quite often it is the translation of Martin Luther, which is read, but there are numerous other possibilities – «where the Spirit of the Lord is, there is liberty» (2 Kor 3,17).

Keywords: Bible – Bible translation – pastoral care – sacred music – Moravian Church

STEFAN BÖNTERT · BOCHUM

GOTTES WORT SEHEN

Bibelverkündigung in der Liturgie als ästhetische Herausforderung

«Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift» (SC 24). Mit dieser Maßgabe hat das II. Vatikanum die Grundlage für eine neue Verankerung der Bibel in der Liturgie geschaffen. Lange stand das Wort der Bibel im Schatten der Sakramente, heute gehören die Schriftlesungen zum tragenden Grundgerüst des gottesdienstlichen Lebens. Besonders sichtbar wird das Umdenken des Konzils bekanntlich in der erneuerten Leseordnung für die Eucharistiefeier an Sonn- und Festtagen. Auch wenn die Zusammenstellungen der Texte etliche Fragen aufwerfen, bringt die reichere Auswahl die inneren Verbindungen, die zwischen der Schriftverkündigung und der Feier des Glaubens bestehen, vernehmbar zum Ausdruck. Darüber hinaus ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass auch die anderen Bestandteile der Feiern wesentlich auf der Schrift beruhen. Den sprachlichen und symbolischen Vollzügen liegen biblische Wurzeln zugrunde, deshalb ist die Bibel, so hat es der frühere Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Hans Bernhard Meyer einmal formuliert, das einzig wirklich notwendige liturgische Buch.

Seit nun einem halben Jahrhundert herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass mit diesem Vorstoß der richtige Weg eingeschlagen ist. Doch wer aufmerksam und mit kritischer Sympathie das liturgische Leben beobachtet, erkennt schnell, dass das Anliegen des Konzils noch nicht zu den Akten gelegt werden kann.¹ Es wäre ein Irrtum, wollte man von den theologischen Debatten sogleich auf eine gelungene Umsetzung in der Praxis schließen. Obwohl es zahlreiche ermutigende Beispiele gibt, kann der Blick auf die Schriftverkündigung mitunter ernüchternd sein. Wenn der Eindruck nicht täuscht, steckt trotz aller Reformbemühungen im Bewusstsein vieler Gläubiger ein bibelgeprägtes Gottesdienstverständnis immer noch in den Kinderschuhen. Dieser Befund hat viele Gründe. Dass häufig in der Sonntagseucharistie vor dem Evangelium eine der beiden vorgesehe-

STEFAN BÖNTERT, geb. 1969, ist Priester des Bistums Münster und Professor für Liturgiewissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum.

nen Lesungen wegfällt, ist ein zu Recht beklagtes Problem, wird hier doch die biblische Botschaft verkürzt und auseinandergerissen. Hinzu kommt die Tatsache, dass die Bibel für die spirituelle Lebensgestaltung an Einfluss verloren hat und andere, in vielen Fällen außerchristliche Überzeugungen an ihre Stelle getreten sind. In der pluralen Kultur der Gegenwart müssen Bibel und Liturgie mit weiteren Sinnangeboten konkurrieren. Vor diesem Hintergrund ist es erforderlich, den Anspruch des Konzils von neuem auf die Tagesordnung zu setzen. Es dürfte klar sein, dass diese Aufgabe nicht primär unter der Rücksicht von liturgischen Vorgaben und Ordnungen angegangen werden darf, so unverzichtbar diese auch sein mögen. Wenn die Bibel, wie es der Glaube bekennt und die Liturgie feiert, Gottes lebendiges Wort ist, dann ist die Sorge um die Schrift vielmehr eine Herausforderung, bei der es um die Grundlagen des Glaubens geht. Mit den einschneidenden Umbrüchen in der Gegenwartskultur ist dies noch dringlicher geworden. Jedes Bemühen um die Bibel in der Feier darf als ein ebenso wichtiger wie notwendiger Dienst an den nach Orientierung suchenden Menschen unserer Zeit gelten, die schließlich «nicht nur vom Brot allein» leben, «sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt» (Mt 4,4).

Abgesehen von der Leseordnung, die trotz ihrer Schwachstellen ein hohes Ansehen genießt, wird in Zukunft den Riten und Zeichen, die die Wortverkündigung begleiten, eine größere Beachtung zukommen müssen als dies bisher oft der Fall ist. Damit die biblischen Texte die Feiernden erreichen und in die Begegnung mit Gott führen können, greift es zu kurz, wenn man allein auf das gesprochene Wort vertraut. Ohne Zweifel schöpft die Verkündigung aus der Kraft des verbalen Ausdrucks. In ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden dürfen jedoch die äußeren Zeichen und Vollzüge, die dabei verwendet werden. Sie haben einen erheblichen Einfluss darauf, ob und wie die Mitfeiernden aus der Bibel Anregungen beziehen, die auf dem Glaubens- und Lebensweg Orientierung geben können. Weil jeder Mensch untrennbar an die Bedingungen seines Leibes gebunden ist, kann er die Wirklichkeit nur vermittelt, das heißt durch den Leib wahrnehmen. Leiblichkeit ist geradezu eine Voraussetzung dafür, um überhaupt mit der Welt in Kontakt treten zu können. Dieses anthropologische Gesetz gilt gleichermaßen für das liturgische Handeln der Kirche: Ein Gottesdienst entfaltet seine Tiefe nicht nur über den Verstand, sondern berührt ebenso in emotionaler und sinnlich-leiblicher Hinsicht – und dies in einem Ausmaß wie kaum ein anderer Bereich christlichen Lebens und Glaubens.² Die Liturgie umfasst nicht allein – nicht einmal zuerst – logische Inhalte, die es zu entschlüsseln gilt, sondern will in eine den ganzen Menschen betreffende Erfahrung der Gegenwart Gottes hineinführen.

In diesem Licht betrachtet wird schnell verständlich, weshalb die Wortverkündigung wesentlich von den Zeichen und Riten lebt, die sie begleiten.

Wenn die Schriften des Alten und Neuen Bundes vorgetragen werden, hören die Feiernden nicht nur die Botschaft von der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen, sondern sie werden auch mit ihrer ganzen Existenz in diese Heilsgeschichte mit hineingenommen. Das Buch, aus dem die Texte vorgetragen werden, der Ort der Verkündigung, Musik und Bewegung, Licht oder Weihrauch: Alles, was mit den Sinnen erfasst wird, schafft Zugänge zum Verstehen der Schrift – oder kann auch im Weg stehen, wenn es an einer guten Zeichensprache mangelt. So gesehen dürfen Symbole, Orte und Rituale nicht als ein rein äußerliches Zeremoniell missverstanden werden, auf das man ohne nennenswerte Verluste auch verzichten könnte. Sie sind kein schmückendes Beiwerk, sondern sind alle Sorgfalt wert. Eine der entscheidenden Aufgaben der Gegenwart sehe ich deshalb in der Pflege einer Ästhetik, die dabei hilft, mit allen Sinnen in den Reichtum der Bibel vorzudringen. Eine ausdrucksstarke Ästhetik ist deshalb nötig, weil mit ihrer Hilfe das Wort Gottes im Bewusstsein der Mitfeiernden Wurzeln schlagen und dann zu einer geistlichen Richtschnur des Lebens werden kann. Werden die äußeren Zeichen unüberlegt oder gar schlampig eingesetzt, darf man sich nicht wundern, wenn die Bibel auch in geistlicher Hinsicht nicht zum Zuge kommt. In der Wortverkündigung geht es um das konkrete Erleben des göttlichen Zuspruchs, deshalb ist jede Form von Nachlässigkeit und Oberflächlichkeit unangemessen, mehr noch: sie wirkt zerstörend. Die Ästhetik für unwichtig oder gar entbehrlich zu erklären, würde nicht nur die Feier zu einer blutleeren Veranstaltung machen, es würde auch den Weg der Einzelnen zu einer persönlichen Aneignung des Glaubens verstellen. Gottes Wort will nicht nur mit den Ohren gehört, in der Predigt erschlossen und mit dem Verstand erfasst werden. Ob es in der Liturgie eine Wirkung entfaltet, hängt ebenso davon ab, dass es auch mit dem Auge gesehen werden kann.

«Durch sinnenfällige Zeichen»

In der Zeit nach dem Konzil lag das Augenmerk hauptsächlich auf den sprachlichen Abschnitten der Feiern. Dieser Umstand war nicht zuletzt den oft zwiespältigen Erfahrungen aus der Kirchengeschichte geschuldet. Aus Angst vor missverständlichen Deutungen, die in der Vergangenheit mehr als nur einmal die Grenzen zu Magie und Aberglaube überschritten, war man vor allem an Texten interessiert. Rituelle Vollzüge wurden demgegenüber so weit wie möglich zurückgeschnitten. Entsakralisierung lautete das Schlagwort, unter dem in vielen Fällen eine große Nüchternheit in die Gottesdienste einzog. Noch heute ist eine verbreitete Zurückhaltung gegenüber allen Formen von äußerer Festlichkeit spürbar, was sich beispiels-

weise an Feiern ablesen lässt, die aus einer schier endlosen Aneinanderreihung von Texten bestehen. Eingängige Beispiele dafür sind nicht wenige der im Buchhandel angebotenen Gottesdienstvorschläge, die meistens Texte zur Verfügung stellen und nur am Rande ästhetische Fragen behandeln. Ganz offensichtlich mangelt es nach wie vor an Vertrauen in die Symbolik. Während die vitale Stärke der Zeichen oftmals unterschätzt wird, beherrschen wortreiche Erklärungen umso mehr das Geschehen. Im Rückblick kann es nicht verwundern, dass die Gegner der nachvatikanischen Liturgiereform genau hier mit ihrer Kritik angesetzt haben und bis heute immer noch ansetzen. Ohne Zweifel schießen die Einwände gegen die Erneuerung weit über das Ziel hinaus bzw. treffen nicht zu, allerdings wird man sie in diesem Punkt nicht ganz von der Hand weisen können. In der Tat berücksichtigt die einseitige Hervorhebung des gesprochenen Wortes zu wenig, dass die Begegnung mit Gott immer alle Facetten des menschlichen Lebens berührt und die leiblich-emotionale Seite miteinbezieht.

Erfreulicherweise hat das Bewusstsein für die Bedeutung der Rituale und Zeichen in der Liturgie seit geraumer Zeit wieder zugenommen und fruchtbare Diskussionen über die angemessene Feiergestalt der Liturgie angestoßen.³ Dem II. Vatikanum war klar, welches Gewicht der Ästhetik für das Gelingen einer Feier beigemessen werden muss. Schon den ersten Kapiteln der Liturgiekonstitution können wir die Überzeugung entnehmen, dass die Feier des Glaubens wesentlich an leibliche Erfahrungen gebunden ist. Gott wendet sich «durch sinnenfällige Zeichen» (SC 7) an die Menschen, so das Konzil. Als ein besonders überzeugendes Beispiel, wie dieser Gedanke weiterentwickelt worden ist, darf das Pastoral Schreiben «Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie» gelten, das die Deutsche Bischofskonferenz im Jahr 2004 veröffentlicht hat. Es verdient Aufmerksamkeit, weil es in erstaunlicher Offenheit die Probleme anspricht, die aus der einseitigen Bevorzugung des gesprochenen Wortes für die geistliche Fruchtbarkeit eines Gottesdienstes erwachsen. Ausgesprochen kritisch setzen sich die Bischöfe mit der Feierkultur der Kirche in den letzten Jahrzehnten auseinander und rufen im Hinblick auf die Zeichen zu größerer Sorgfalt auf: «Gemeinschaftliche Feiern leben nicht nur von bewährten Texten, sondern auch von Riten, die gemeinschaftlich vollzogen werden können. Haltungen und Handlungen sind im Gottesdienst mehr als äußere Verzierung; sie sind körperlicher Ausdruck unseres Gebetes und der Beziehung Gottes zu uns. Vielleicht haben wir auch in unseren großen gottesdienstlichen Feiern gelegentlich aus dem Blick verloren, dass im Gottesdienst nicht nur der Verstand angesprochen werden soll, sondern dass wir mit allen Sinnen feiern [...] Nicht nur die Texte, die wir verstehen, prägen unseren Gottesdienst. Alles, was wir hören oder sehen und mit allen unseren Sinnen aufnehmen, ist für den liturgischen

Vollzug bedeutsam.» Aus diesem Befund leitet das Papier schließlich eine Forderung für die Verantwortlichen in der Praxis ab: «Deshalb brauchen wir eine Sensibilität für die zeichenhafte Seite des Gottesdienstes und für ein symbolgerechtes Handeln.»⁴ Diesen Wunsch darf man wohl als eine Mahnung verstehen, die eigene Praxis kritisch zu hinterfragen und die vorrangige Betonung des Wortes auf den Prüfstand zu stellen. In Anbetracht der oben erwähnten verhaltenen Grundstimmung gegenüber Zeichen lohnt es sich auch heute noch, dieses Dokument aufmerksam zu lesen.

Dass die rituelle Seite der Wortverkündigung größte Sorgfalt verdient, wird auch in weiteren jüngeren lehramtlichen Texten angedeutet. Aus der Reihe der Verlautbarungen sei als Beispiel das Apostolische Schreiben «Verbum Domini von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche» von 2008 herausgegriffen. Besonders bekannt geworden ist die Rede vom «Tisch des Wortes» (SC 51), die der Papst in einigen Passagen wieder aufnimmt und variiert. Zwar gibt das Schreiben keine Anweisungen dazu, wie eine sachgerechte Wortverkündigung im Einzelnen auszusehen hat. Es will Grundlagen bedenken und enthält deshalb verständlicherweise keine Rezepte für Rituale. Jedoch spricht es in Anlehnung an das Konzil durchgehend davon, das biblische Wort sei die entscheidende «Nahrung» für alle Menschen, die aus dem Glauben leben wollen.⁵ Man kann sicherlich geteilter Meinung darüber sein, inwieweit der Begriff «Tisch des Wortes» in diesem Zusammenhang glücklich gewählt ist. Dennoch bringt der innere Gehalt der Metapher von «Tisch» und «Nahrung» eindringlich zum Ausdruck, dass in der Schriftverkündigung Texte und Zeichen zusammenwirken und die Mitfeiernden in die Begegnung mit Gott führen wollen.

Konkretionen und Perspektiven

Leider besitzen wir bisher keine zuverlässige flächendeckende Erhebung der Praxis, was die Frage schwierig macht, in welchen Bereichen der Ästhetik derzeit die größten Baustellen liegen. Wir müssen uns deshalb mit einigen Schlaglichtern begnügen.⁶ Im Zuge des Aufbruchs nach dem Konzil hat vor allem die Gestaltung des Ortes für die Wortverkündigung viel Aufmerksamkeit gefunden. Die Liturgiekonstitution, aber auch viele nachfolgende Dokumente unterstreichen den besonderen Zeichencharakter des Ambos. Demnach übernimmt der Ambo nicht nur die Aufgabe eines schlichten Lesepultes. Er ist zugleich ein sinnenfälliger Ausdruck der besonderen Wertschätzung, die der Glaube dem Wort Gottes entgegenbringt. Mit ihm besitzt die Bibel einen eigenen Ort innerhalb des Kirchenraums, der idealerweise anschaulich macht, dass Gott in seinem Wort gegenwärtig ist und die

Mitfeiernden ansprechen will (vgl. SC 7). Zudem soll die Aufstellung des Ambos im Kirchenraum die Mitfeiernden erfahren lassen, dass die Heilige Schrift und die Eucharistie auf eine vielfältige Weise eng miteinander verbunden sind.

Was heute in den Kirchenräumen an Verkündigungsorten zur Verfügung steht, verdient Anerkennung. An vielen Orten des deutschen Sprachgebiets sind beachtliche Lösungen entstanden, die sich in ihrer Form den räumlichen Verhältnissen anpassen und zugleich einen markanten Akzent setzen. Als eines der bekanntesten Beispiele gilt die 1965 in Emmerich (Bistum Münster) von Dieter Baumewerd (1932–2015) erbaute Heilig-Geist-Kirche. Hier stehen zwei gleiche Tische nebeneinander. Das Ensemble hat seinen eigenen Reiz, denn es führt den Mitfeiernden unmittelbar die zweifache Gegenwart Gottes in Bibel und Eucharistie vor Augen. Auch wenn dieser Kirchenraum heute zurückhaltender beurteilt wird als zu seiner Bauzeit, ist er von bleibendem Wert. Seine Bauweise steht stellvertretend für die Einsicht, dass es zu kurz gegriffen wäre, den Ambo allein auf seinen funktionalen Wert zu beschränken. Als ein eigenständiger liturgischer Ort verweist der Ambo auf die lebendige Gegenwart Gottes. Umso sorgfältiger muss das äußere Erscheinungsbild eines Ambos ausfallen.⁷ In der Kraft des Symbolischen liegt ein gewichtiger Schlüssel für den Zugang zur Bibel: Wo immer der Ambo die Mitfeiernden dazu führt, sich mit allen Sinnen in das Wort Gottes hineinziehen zu lassen, wird er seiner Bestimmung gerecht.⁸ Eine Reihe von wissenschaftlichen Tagungen hat in der jüngeren Vergangenheit dieses Thema wieder aufgegriffen. Fachleute aus der Theologie, der Architektur und der Kunst betrachten den Ort der Wortverkündigung aus historischer, liturgischer und künstlerischer Sicht. Die Veröffentlichungen, die daraus hervorgegangen sind, sprechen durchgehend davon, dass die ästhetische Gestalt des Ambos ein Potential enthält, das bisher noch nicht ausgeschöpft ist.⁹ Inwieweit die Gespräche auch für die Praxis weiterführende Anstöße geben können, muss die Entwicklung der nächsten Jahre zeigen.

Bestehen über die künstlerischen Ansprüche an den Ambo kaum Meinungsverschiedenheiten, lohnt es sich, einen prüfenden Blick auf seine liturgische Verwendung zu werfen. In der Praxis haben sich manche Gewohnheiten durchgesetzt, die bisweilen hinter den beschriebenen Grundsätzen zurück bleiben. Folgt man dem theologischen Rang der Heiligen Schrift, dann kann der Ambo nicht wie ein beliebiger Ort im Kirchenraum behandelt werden. Wenn man die Grenzen zwischen biblischem Text und anderen gesprochenen Worten nicht verwischen will, bleibt er den Lesungen, dem Antwortpsalm, dem Evangelium und der Predigt sowie in der Osternacht dem Exsultet vorbehalten. Die vielerorts gängige Praxis, den Ambo als ein allgemeines Lesepult für alle möglichen Texte und Redebeiträge zu verwenden, birgt ernste Risiken. Sie unterschätzt die Signale, die von der Ästhetik

ausgehen und setzt den sinnlich-leiblichen Zugang zur Bibel leichtfertig aufs Spiel. Sonstige Texte, etwa Bekanntmachungen, Begrüßungsworte oder Gebete, haben ihren Platz an anderen Orten im Kirchenraum, beispielsweise am Priestersitz oder an anderen geeigneten Stellen. Die Debatte um die sachgerechte Nutzung des Ambos im Gottesdienst ist nach dem Konzil im Grunde niemals abgerissen, nicht zuletzt deshalb, weil die ab 1970 geltende *«Allgemeine Einführung ins Messbuch»* vorsah, auch das Fürbittgebet am Ambo zu sprechen (vgl. Nr. 272). Es ist unverständlich, dass auch die neue *«Grundordnung des Römischen Messbuchs»* von 2002 an dieser Regelung festhält (vgl. Nr. 309). Man darf vermuten, dass hier hauptsächlich praktische Erwägungen den Ausschlag gegeben haben. Unabhängig davon bleibt daran zu erinnern, dass die erweiterte Nutzung des Ambos erhebliche Auswirkungen darauf hat, ob und wie das Wort Gottes in der Liturgie ästhetisch zum Tragen kommt. Als das II. Vatikanum der Bibel einen eigenen Ort im Raum zuwies, hatte es dafür gute Gründe. Könnte die neue Regelung ein Indiz dafür sein, dass man heute in diesem Punkt müde geworden ist und die Zusammenhänge aus dem Auge verliert? Offenbar ist man sich des großen Einflusses optischer und akustischer Reize bei der Wortverkündigung nicht (mehr) hinreichend bewusst.

Zu den weiteren Bereichen, die im Hinblick auf die Ästhetik berücksichtigt werden müssen, gehören ferner die Bücher, aus denen die biblischen Texte vorgetragen werden. In der Liturgiegeschichte spielen bekanntlich Evangeliare eine wichtige Rolle. Wer die mit großer Kunstfertigkeit gestalteten Bücher heute betrachtet, der kann noch von Ferne erahnen, dass die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift in weiten Teilen der Kirchengeschichte alles andere als nur über das gesprochene Wort vermittelt wurde. Im Vergleich mit der Leistung vergangener Zeiten wirken die heute verwendeten Lektionare und Evangeliare oftmals eigenartig leidenschaftslos und in erster Linie an praktischen Gesichtspunkten orientiert. Wer darin die beschriebene Scheu gegenüber äußerer Festlichkeit wiederentdeckt, liegt vermutlich nicht falsch, wird aber allein mit dieser Erklärung nicht auskommen. Erschwerend tritt der Umstand hinzu, dass die Frage nach einer angemessenen Buchgestaltung für die Gegenwart noch zu selten gestellt wird. Im Jahr 2010 fand ein vielbeachteter Wettbewerb statt, der auf dieses Feld vorgestoßen ist und Künstlerinnen und Künstler dazu eingeladen hat, den Einband eines Evangeliars zu gestalten. Die Veranstalter, eine Kooperation zwischen dem Kunstverein im Bistum Essen und dem Deutschen Liturgischen Institut in Trier, konnten schließlich eine Reihe von Modellen auszeichnen, die auf eine vorbildliche Weise das Zusammenspiel von biblischem Wort und künstlerischem Ausdruck mit Leben füllen.¹⁰ Die Ergebnisse des Wettbewerbs weisen ein hohes Niveau auf und sind als Vorbilder für eine gelungene zeitgenössische liturgische Ästhetik sehr zu empfehlen.

Es ist viel erreicht, wenn sie der Suche nach einer ansprechenden Buchgestalt einen neuen Schwung geben.

Spielen der Ort und das Buch ihre eigene Rolle für den Zugang zum Wort der Bibel, so gilt dies in gleicher Weise für die rituellen Handlungen, die bei der Schriftverkündigung zum Einsatz kommen. Auch sie stehen nicht beziehungslos neben den biblischen Texten, vielmehr bauen sie unentbehrliche Brücken, über die die Mitfeiernden in die heilschaffende Gegenwart Gottes hineinflinden können. Mit Leuchtern und Weihrauch bietet die Liturgie zwei Möglichkeiten, auf die ohne großen Aufwand zurückgegriffen werden kann.¹¹ Nicht jeder mag in diesem Zusammenhang davon sprechen, die Art und Weise, wie die Bibel inszeniert wird, beeinflusse auch ihre Wahrnehmung. Im Umfeld des gottesdienstlichen Lebens der Kirche hat der Begriff der Inszenierung nicht immer einen guten Ruf, zu nahe liegt die Assoziation von Oberflächlichkeit und mangelnder Ernsthaftigkeit. Ob der Begriff passend ist oder nicht: Wer – mit dem Argument, allein die Botschaft sei wichtig und nicht die Inszenierung – die Gesten und Zeichen für nebensächlich erklärt, bezahlt einen hohen Preis. Denn auch in diesem Fall gilt, dass eine inspirierende Gottesbegegnung zwar die Dimension der Innerlichkeit voraussetzt, allerdings nicht ausschließlich daran gebunden ist.

Der kulturelle Pluralismus unserer Gegenwart hat Fakten geschaffen, die nochmals ein anderes Licht auf die Schriftverkündigung werfen. Mehr denn je benötigen heute Gottesdienste, die bei den Mitfeiernden auf einen fruchtbaren Boden fallen sollen, ein Gespür für unterschiedliche Glaubens- und Lebenswege. Eine schlichte Fortsetzung der liturgischen Traditionen, allen voran die Eucharistie, reicht nicht mehr aus, wenn es darum geht, Menschen in Kontakt mit Gott zu bringen.¹² In den letzten Jahren sind weitere Gottesdienstformen entstanden, die darauf reagieren, darunter die Wort-Gottes-Feier sowie Feiern, die sich an religiös interessierte, kirchlich aber weitgehend ungebundene Menschen richten. Indem sie in ihrer Gestaltung auf Bausteine und Themen zurückgreifen, die allgemeinverständlich sind, wollen sie den Glauben als ein tragendes Lebenskonzept anbieten. Dass dabei der Bibel eine ebenso wichtige Aufgabe zukommen muss wie in den tradierten Feiern, liegt auf der Hand. In diesem Zusammenhang kommen auf die Ästhetik der Wortverkündigung neue Aufgaben zu. Wiederum gilt es, eine situationsgerechte und zeitgemäße Zeichensprache zu schaffen, die dabei hilft, Gottes Wort mit den Erfahrungen des eigenen Lebens zu verbinden. Wie diese Zeichensprache im Einzelnen aussehen kann, hängt in weiten Teilen von den örtlichen Gegebenheiten ab. Darüber hinaus wird die Zusammensetzung der Gruppe, die hier miteinander feiert, zu berücksichtigen sein. Für solche Feiern nach ebenso ausdrucksstarken wie verständlichen Zeichen zu suchen, ist um der Bedeutung der Bibel willen alle Mühe wert.

Ausblick

Bei mancher Kritik, die heute von verschiedener Seite an der Liturgie geübt wird, muss man eines doch zugestehen: Im Vergleich mit der Geschichte haben wir es heute mit einer Situation zu tun, die der Bibel einen Platz in der Mitte des gottesdienstlichen Lebens einräumt. Es gibt viele lebendige Gemeinden und Gemeinschaften, die fruchtbar und geistlich tiefgehend, lebensnah und anziehend Gottesdienst feiern und dabei aus der Bibel die leitenden Maßstäbe für ihren Alltag schöpfen. Bei aller notwendigen Anerkennung des Erreichten wird man jedoch auch die Spannungen weiter im Auge behalten müssen, die sich mit der Bibel in der Liturgie verbinden. Ohne hier ein nach allen Seiten abgewogenes Konzept vorlegen zu wollen, halte ich es für eine Schlüsselaufgabe, die Schriftverkündigung als ein Geschehen zu betrachten, in dem Wort und Zeichen untrennbar ineinandergreifen. Gewiss gilt weiterhin das Wort des Apostels Paulus, dass der Glaube vom Hören kommt (vgl. Röm 10,17). Das aufmerksame Hören auf das Wort Gottes bleibt ein unaufgebbarer Grundvollzug des Christseins. Doch wird die Bibel weder Herz noch Verstand ergreifen, wenn die Wortverkündigung aus einer monotonen Abfolge von Lesungen besteht. Das Wort Gottes in der Liturgie entfaltet seine glaubensstiftende und glaubensstärkende Wirkung, wenn es im besten Sinne *gefeiert* wird, d. h. mit einer äußeren Ästhetik einhergeht, die ganzheitlich in den Bann zu ziehen in der Lage ist. Diese Einsicht findet, das sei eigens hervorgehoben, auch im evangelischen Kontext ein wachsendes Echo und öffnet damit interessante Felder für weitere ökumenische Berührungspunkte.¹³

Wie dringlich die angesprochenen Aufgaben sind, zeigt sich noch einmal, wenn wir abschließend einen Seitenblick auf ein charakteristisches Merkmal unserer Gegenwartskultur werfen. In nahezu allen Lebensbereichen haben Bilder und Symbole Hochkonjunktur. Vielfach wird nur noch das als wichtig und wahr akzeptiert, was sich bildlich zeigen und darstellen, eben *ansetzen* lässt. Dass diese Form der Wahrnehmung große Chancen birgt, aber auch erhebliche Probleme verursacht, ist bekannt und wird in den Geisteswissenschaften ausführlich diskutiert. Gewiss kann die Feier der Liturgie nicht einfach alles übernehmen, was ihr das kulturelle Umfeld zuspießt. Doch weil sowohl die Liturgie als auch die Schriftverkündigung es mit Menschen unserer Zeit zu tun haben, wird man das äußere Erscheinungsbild des Geschehens gründlich mitbedenken müssen. Angesichts der gegebenen Bedingungen bleibt es eine der entscheidenden Fragen für die Gestaltung der Schriftverkündigung im Gottesdienst, ob sie ästhetischen Ansprüchen genügt und damit auch in emotionaler Hinsicht die Feiernden anspricht.¹⁴ Die Grenze ist dort erreicht, wo das Mühen um eine gute Ästhetik in einen selbstgenügsamen Ästhetizismus umschlägt und das biblische Wort in den Hintergrund gerät.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Martin KLÖCKENER, «Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift» (SC 24). Kritische Bestandsaufnahme zu einem Grundanliegen des Konzils, in: Alexander ZERFASS – Ansgar FRANZ (Hg.), *Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel (Pietas Liturgica 16)*, Tübingen 2016, 21–48.

² Vgl. Birgit JEGGLE-MERZ, «Selbst Engel können nicht ohne Sinnlichkeit sein» – Oder: «Per signa sensibilia» (SC 7) – ästhetischer Anspruch und Programm, in: BiLi 78 (2005), 227–233.

³ Vgl. mit weiteren Literaturhinweisen die Beiträge in Albert GERHARDS – Andreas POSCHMANN (Hg.), *Liturgie und Ästhetik*, Trier 2013.

⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie (Die Deutschen Bischöfe 74)*, Bonn 2003, 12.

⁵ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Nachsynodales Apostolisches Schreiben (Verbum Domini) von Papst Benedikt XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (VapS 187)*, Bonn 2010, Nr. 14 u.ö.

⁶ Vgl. Benedikt KRANEMANN, *Wort – Buch – Verkündigungsort. Zur Ästhetik der Wortverkündigung im Gottesdienst*, in: Martin KLÖCKENER – Arnaud JOIN-LAMBERT (Hg.), *Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. In honorem Bruno Bürki*. Fribourg 2001, 57–72; DERS., *Liturgie, Körper, kulturelles Gedächtnis. Nonverbale Erinnerungsformen im Gottesdienst*, in: BiLi 90 (2017), 23–31.

⁷ Vgl. Albert GERHARDS, *Dem Wort Gottes Gestalt geben. Heutige Anfragen an tradierte Formen des Wortgottesdienstes*, in: Benedikt KRANEMANN – Thomas STERNBERG (Hg.), *Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung (QD 194)*, Freiburg i. Br. 2002, 146–165, 159–164.

⁸ Vgl. Albert GERHARDS, *Der Ambo als Ort der Wortverkündigung*, in: Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Die Wort – Gottes – Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral*, Stuttgart 2006, 148–157.

⁹ Vgl. z. B. Goffredo BOSELLI (Hg.), *L'Ambone. Tavola della parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale Bose, 2–4 giugno 2005*, Magnano 2006.

¹⁰ Vgl. *Ars Liturgica*. Einbandgestaltung eines Evangelistars. Katalog zur Ausstellung in der Domschatzkammer Essen vom 27.12.2010 bis zum 27.3.2011, hg. von Philipp REICHLING OPRAEM für den Kunstverein im Bistum Essen e. V., Essen 2010.

¹¹ Vgl. Eduard NAGEL, *Gottes Wort sehen. Zum Umgang mit Lektionar und Evangeliar*, in: *Dialog mit dem Auge. Liturgie sehen (Gottesdienst extra)*, Freiburg i. Br. 2009, 23–24.

¹² Vgl. Stefan BÖNTERT, *Nur ein Wortgottesdienst? Zur notwendigen Stärkung nichteucharistischer Feiern in Zeiten des Wandels*, in: Martin KIRSCHNER – Joachim SCHMIEDL (Hg.), *Liturgia. Die Feier der Glaubens zwischen Mysterium und Inkulturation (Kirche im Dialog 2)*, Freiburg i. Br. 2014, 142–159.

¹³ Vgl. Alexander DEEG, *Heilige Schrift und Gottesdienst. Evangelische Überlegungen zur Bibel in der Liturgie – oder: SC 24 als ökumenisches Projekt*, in: Alexander ZERFASS – Ansgar FRANZ (Hg.), *Wort des lebendigen Gottes. Liturgie und Bibel (Pietas Liturgica 16)*, Tübingen 2016, 49–70, 63–66.

¹⁴ Vgl. Arno SCHILSON, *Liturgie(-reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur*, in: Martin KLÖCKENER – Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88/II)*, Münster 2002, 963–1002, 994.

ABSTRACT

Seeing God's Word: Aesthetics and the Liturgical Proclamation of the Bible. The proclamation of the Bible is among the most important elements of the liturgy. The spoken and symbolic execution of the liturgy is rooted in the Bible, and thus the Bible is the only indispensable liturgical book. More attention needs to be accorded, in addition to the Lectionary, to the rituals and symbols that accompany the proclamation of the Word. Careful attention to the aesthetics of proclamation is necessary to ensure that those who celebrate are reached by the biblical texts, so that an encounter with God can take place. The way in which the lectern is used, and which rituals are performed greatly influences whether the participants are able to gain access to the Bible. The Word of God can come to fruition when it is truly celebrated – in other words, when it is surrounded by an aesthetic which speaks to both the intellect and the senses.

Keywords: Vatican II – liturgy reform – rituals – table of God's word – liturgy of the word – Biblical Readings

THOMAS MÖLLENBECK · WIEN

«DAS WÄRE JA NUR EINE HALBE OFFENBARUNG,
ODER SOGAR NUR EIN VIERTEL!»

John Henry Newmans inklusive Deutung des sola-scriptura-Prinzips

Im Jahr der Erinnerung an den Beginn der Reformation wird nicht nur gefragt, was in den letzten 500 Jahren aus dem Reformator Martin Luther geworden ist, sondern auch, welche Bedeutung die Exklusivpartikel für unsere Zeitgenossen noch haben können. Hier soll es um das *sola-scriptura*-Prinzip gehen. John Henry Newman konnte ihm durchaus Wahrheit abgewinnen, einige protestantische Theologen hingegen (z.B. Ulrich Luz¹) meinen, der zuversichtliche Wahrheitsanspruch, mit dem die Reformatoren das *sola scriptura* als Konsensprinzip einführten, sei inzwischen durch die Interpretationsvielfalt moderner Exegese *ad absurdum* geführt; wobei manche das *sola scriptura* freilich gerade als Dissensprinzip neu zu schätzen wissen.² Ebenso kommt im jüngsten (von Notger Slenczka entfachten) Streit um den Kanon der alttestamentlichen Schriften die Frage, welche Rolle die Kirche bei der Interpretation der Schrift spielen dürfe, wieder in den Blick.³ Auch der Kanon der neutestamentlichen Schriften wird mit dem *sola-fide*-Prinzip wieder infrage gestellt.⁴ Auf die exegetischen Fragestellungen zur Methode, zum Kanon, zum Inspirationsverständnis, zur Historizität bzw. Authentizität alt- und neutestamentlicher Schriften, dem Verhältnis von Schrift und Tradition⁵ etc., kann hier nicht eingegangen werden.

John Henry Newman hat in diesen Fragen zwar die Stellungnahmen der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei Verbum*) vorweggenommen.⁶ Doch man würde die Innovationsfreude der Theologenzunft unterschätzen, nähme man an, der Rahmen, den das Zweite Vatikanische Konzil abgesteckt hat, werde heute allgemein akzeptiert. Allerdings: Gibt man die Grundannahmen von *Dei verbum* auf, dann fallen die Voraussetzungen für Newmans Wertschätzung des *sola-scriptura*-Prinzips

THOMAS MÖLLENBECK, geb. 1966, ist Dozent für Dogmatik an der PTH Münster, Canonicus am Wiener Stephansdom und Dozent am International Theological Institute Trumau.

weg.⁷ Worin liegt, seiner Meinung nach dessen Bedeutung (1.), wo stößt das Prinzip an seine Grenze (2.)? Wie gehört beides zusammen?

1. Zum persönlichen Christusglauben «sola scriptura» – allein durch die Schrift

Die «Religion of the Bible» nennt John Henry Newman den Glauben, in dem er erzogen wurde, und er benutzt dies als Ausdruck der Wertschätzung, nicht polemisch – wie andere im Kreis der Oxford Bewegung – als Ausdruck eines *sola-scriptura*-Prinzips, das gegen die Tradition der *Church of England* gerichtet wäre.⁸ In ihr wurde nicht an die Bibel geglaubt, sondern mit ihr: Die Bibellesung gehörte zum Alltag in Newmans eigener Familie, der kirchliche Gottesdienst war auf das gekonnte Vortragen der Schrift und ihre Auslegung in der Predigt konzentriert. Auf diesem Wege gelangte Newman zu der von Hieronymus auf den Punkt gebrachten Einsicht: «Wenn die Kenntnis der Schrift fehlt, fehlt die Kenntnis Christi.»⁹ So erklärt sich auch Newmans Klage über den Zustand der Religion in den katholischen Ländern, die er auf seiner Europareise kennengelernt hatte: Kein Wunder, dass dort die Massen vom Glauben abfallen – sie haben ja vom Leben Jesu Christi, wie es die Evangelisten beschreiben, keinen lebendigen Eindruck in ihren Herzen – da es unter Katholiken nicht üblich war, die Schrift zu betrachten.¹⁰

Das ist nicht bloße Bibelfrömmigkeit, sondern Ergebnis theologischer Reflexion auf das Wesen der Glaubenszustimmung, die Newman ein Leben lang beschäftigt und die sich niedergeschlagen hat in seinem *Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Zustimmungslehre), dem Werk des fast Siebzigjährigen. In seinem Roman *Callista* über die Bekehrung einer heidnischen Bildhauerin im dritten Jahrhundert nach Christus illustriert Newman die Schritte, die notwendig sind, um zum persönlichen Glauben zu kommen, in anschaulicher Weise:

Eine heidnische Bildhauerin hatte in Kindertagen eine christliche Sklavin, die etwas Besonderes ausstrahlte. Das ist lange her, nun befällt sie Zweifel an ihrer angestammten Religion. In der Krisis der Christenverfolgung, als sie verdächtigt wird, Christin zu sein und zum Opfern vor einem Götterbild aufgefordert wird, entdeckt sie zu ihrem eigenen Erschrecken, dass sie das nicht kann: Ihr Gewissen verbietet es. Damit ist noch nicht der Glaube an einen Gott verbunden. Erst später kommt sie zu der Einsicht, dass die Stimme ihres Gewissens nicht allein der Spiegel der eigenen Subjektivität ist. Darum erwidert sie dem heidnischen Philosophen Polemo, der in ihre Gefängniszelle geschickt wurde, um sie für die Staatsreligion zurück zu gewinnen:

«Ich fühle diesen Gott in meinem Herzen. Ich fühle Seine Gegenwart. Er sagt zu mir ‹Tu dies: tu jenes nicht.› Sie mögen mir sagen, es handle sich bloß um ein Diktat meiner Natur, wie Sich-Freuen oder Trauern. Das kann ich nicht verstehen. Nein, es ist das Echo einer Person, die zu mir spricht. Nichts kann mich davon überzeugen, dass das schließlich nicht von einer anderen Person kommt, von außen. Es trägt den Beweis seines göttlichen Ursprungs in sich. Meine Natur fühlt ihm gegenüber wie gegenüber einer Person. Wenn ich gehorche, fühle ich mich zufrieden; wenn ich nicht gehorche, wund – just so, wie ich fühle, wenn ich einen geschätzten Freund, erfreue oder verletze. So sehen Sie wohl, Polemo, ich glaube nicht an ein bloßes ‹etwas›. Ich glaube an das, was für mich realer ist als die Sonne, der Mond, die Sterne, unsere schöne Erde und die Stimme der Freunde.»¹¹

Damit ist sie nicht weit entfernt vom Reich Gottes. Denn das Hören auf das Gewissen und die Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber Gott werden im Johannesevangelium (7, 16f) zur Voraussetzung der Erkenntnis Jesu Christi erklärt: «Wie kann der die Schrift verstehen, ohne dafür ausgebildet zu sein? Darauf antwortete ihnen Jesus: Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat. Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, der wird erkennen, ob die Lehre von Gott stammt oder ob ich von mir aus spreche.» Was Callista von dem Echo einer Person in ihrem Gewissen feststellt, das wird sie später auch in der Begegnung mit Christus wahrnehmen, er – ‹trägt den Beweis seines göttlichen Ursprungs in sich›.

Wäre dies nicht so, könnte es keinen Christusglauben geben, weder den der Apostel, noch den der Christen, die durch das Zeugnis der Apostel zu Christus gelangen. Denn der Zeuge, dem geglaubt wird, muss nicht nur als glaubwürdig anerkannt werden. Er muss auch das, was ihm geglaubt wird, aus eigenem Wissen bezeugen, damit der Glaube an das, was er bezeugt, die Sicherheit und die Festigkeit vernünftiger Zustimmung besitzt. Nur so kann Glauben sich von dem unterscheiden, was umgangssprachlich mit ‹ich glaube› bezeichnet wird, nämlich bloßes ‹ich meine, bin mir aber nicht vollkommen sicher›. Will man Christus glauben, er sei der, der er beansprucht zu sein, dann muss er den Beweis seines göttlichen Ursprungs in sich tragen, damit man ihm glauben kann. Was die philosophische Struktur des Glaubens angeht, konvergieren die Analysen Newmans mit denen des Thomas von Aquin, und die im Johannesevangelium genannte Voraussetzung ist klar.

Es genügt nicht, dass die Vernunft ihre Zustimmung gibt. Glauben ist ein Akt der ganzen Person: Es wird ja jemandem etwas geglaubt.¹² Daher ist die Bekehrung des Willens, die im Leben realisierte Erkenntnis, d.h. willentliche Anerkennung, dass Gott Gott ist, nicht nur die Voraussetzung der Freiheit, Christus zu erkennen, sondern auch die entscheidende Voraussetzung des Glaubens: «Sobald du überzeugt bist, daß du glauben müßtest, hat die Vernunft das Ihre getan; was nun vonnöten ist zum Glauben, ist nicht ein

Argument, sondern ein Willensakt.»¹³ Aber es ist nicht willkürlich, was man glaubt, es muss die Wahrheit sein, der man glaubt, die Wahrheit in Person und das, was sie bezeugt. Und glaubwürdig ist nur die Liebe, weshalb für Newman auch gilt: «Wir glauben, weil wir lieben.»¹⁴

In seinem Roman *Callista* buchstabiert Newman das aus: Im Gefängnis, in dem Callista schmoren soll, bis sie zum Opfern vor dem Götzenbild bereit sei, wird ihr der eigene Herzensdurst nach einem Gott, der ihrer Sehnsucht entspräche, bewusst, so sehr, dass sie sich vollends verloren fühlt, weil sie nicht glauben kann. Nun ergibt sich die Chance, diesen Durst zu stillen: Bischof Cyprian kann sie in ihrer Zelle besuchen, und er gibt ihr das Evangelium nach Lukas, mit den Worten: «Here you will see who it is we love». (325)

Nur in der Schrift könnte sie ihm begegnen. Callista aber zögert, darin zu lesen – warum? Newman will vielleicht den Eindruck vermeiden, die Worte der Schrift würden magisch auf ihren Leser wirken. Theologisch ist das plausibel: Eine Verbalinspiration der Schrift oder ein glaubenmachender göttlicher Code ist auszuschließen; und der *kairos*, der rechte Zeitpunkt für Callistas Begegnung mit Christus muss gegeben sein, d.h. das Stadium der Entwicklung ihrer religiösen Ideen muss erreicht werden, die vorbereitende Gnade muss bewirken, dass sie das Evangelium nicht bloß hören, sondern auch gläubig aufnehmen kann. Newman begründet die Zurückhaltung seiner Protagonistin auch psychologisch glaubwürdig.¹⁵

Als sie aber dann doch das Evangelium liest, hat das Buch schnell ihre ganze Aufmerksamkeit, denn «sie war so trostlos und einsam, es war schlicht ein Geschenk aus einer nie gesehenen Welt; es eröffnete den Blick für einen neuen Zustand und eine neue Gemeinschaft, die lediglich zu schön erschien, um möglich zu sein.» (325f) Da war zu spüren «die Gegenwart von dem Einzigem, der ganz verschieden war und jenseits von allem, was sie sich jemals – in ihren phantasiereichsten Momenten – in ihrem Geist als ideale Vollkommenheit ausgemalt hatte.» (326) Zwar war ihr Intellekt daraufhin «unterwegs gewesen, ohne ihm Gestalt geben zu können», nun aber – durch die Begegnung in der Schrift – konnter er «ihm zustimmen und anerkennen, was er nicht selbst hervorbringen konnte. Hier war der, der zu ihr sprach in ihrem Gewissen; dessen Stimme sie hörte, die Person, nach der sie suchte. [...] Das Bild senkte sich tief in sie ein; sie fühlte, dass es Realität war. Sie sagte zu sich selbst, «Dies ist kein Dichtertraum; es sind die Umrisse eines realen Individuums. Daran ist zu viel Wahrheit und Natur, Leben und Genauigkeit, dass es etwas anderes sein könnte.» (326)

Den Aufweis ihrer Wahrheit trägt die Schrift mithin in sich selbst, wenn der rechte Zeitpunkt gekommen ist, um sich in die Gestalt Christi zu vertiefen bzw. sie zu verinnerlichen, weil er durch die Schrift zur «presence» gelangen kann, woran auch in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vati-

kanischen Konzils erinnert wird.¹⁶ Hier wird ein hermeneutischer Okkasionismus vermieden durch den Glauben an die Inspiration der Schrift – auch wenn er weder ein wörtliches Diktat vonseiten Gottes meint, noch die wortgetreue Wiedergabe der Reden Jesu implizieren muss; und, ob es einen Jesaja oder drei gab, oder, wieviele Leute am Johannesevangelium mitgearbeitet haben, ist (nicht in historischer, wohl aber) in dieser Hinsicht unerheblich. Der Glaube an die Inspiration besagt vielmehr, dass die Schrift der von Gott im Zusammenwirken mit (fehlbaren) Menschen geschaffene Freiraum für die Begegnung mit ihm in seinem Handeln am Volk ist, bis hin zu seiner Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth. Diese muss folglich auch in der Schrift «eingekörpert» sein – eine an die Rede von der Inkarnation anknüpfende Formulierung von Josef Pieper, die in anderer Weise auch Emmanuel Levinas gebraucht, um die Inspiration der Torah zu verdeutlichen.¹⁷ Daher nennt Newman die Schrift auch «Sakrament».¹⁸

Damit will er aber nicht sagen, die durch die Sakramente vermittelte Präsenz Christi werde überflüssig. Auch wenn schon die Begegnung mit Christus in der Schrift eine Umwertung aller Werte in Callista bewirkt – nicht nur die Erkenntnis der eigenen Sünden, sondern auch die Bereitschaft zum Martyrium – so verlangt sie umso mehr nach dem Sakrament der Taufe mit den Worten: «Gib mir ihn, der zu dieser Frau so freundlich gesprochen hat. Nimm von mir die Last meiner Sünden, dann will ich freudig gehen.» (345)

2. Die Interpretation der Schrift – allein durch die Schrift?

Im nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis spricht die Kirche auch ihren Glauben an die «Taufe zur Vergebung der Sünden» aus. Sagt die Schrift dasselbe? Die Interpretation der Schrift, die mit der Taufe die wirkliche Vergebung der Sünden gegeben sieht, wird auch von modernen Theologen mitunter noch zurückgewiesen, wie z.B. von Karl Barth, der mit Heinrich Schlier in eine Auseinandersetzung über das rechte Verständnis der Schrift in dieser Frage eingetreten ist.¹⁹

Dieses Problem zu lösen, das ihm ein evangelikaler Briefschreiber vorgelegt hatte, weigert John Henry Newman sich 1867.²⁰ Schon vierzig Jahre zuvor hatte er seine Überzeugung mit aller wünschenswerten Klarheit in einer großangelegten Schriftexegese gewonnen und dargelegt.²¹ Statt eine Interpretation der Schrift zu geben, erklärt er, warum er jetzt die Interpretation verweigert: Für eine vernünftigerweise geteilte Glaubensgewissheit gibt es zwischen ihm und dem Adressaten des Antwortbriefes kein ausreichendes Fundament, weil die Schrift allein dazu nicht ausreicht.

Es tut sich hier nämlich eine Schwierigkeit auf, die John Henry Newman in seiner Konversionsgeschichte persönlich durchlitten hat. Auch zu seiner Zeit schon gab es nicht mehr die eine «theologische Lehre» über den Glauben und die Taufe. Vielmehr hatten sich zwischen den verschiedenen von Theologen gegebenen (mitunter kontradiktorischen) Interpretationen der Schrift garstige Gräben aufgetan, die kein Theologe zu überspringen vermochte. In seinem Roman *Loss and Gain* schildert Newman die Verwirrungen, in die seinerzeit ein junger Theologiestudent in Oxford verwickelt werden konnte, durch die gegensätzlichen Meinungen über die Lehre der Schrift und die Offenheit ihrer Interpretation durch die *Church of England*; und in seiner *Apologia pro vita sua* erzählt er seinen eigenen Denkweg theologischer Wahrheitsfindung.

Woher soll nun ein Theologe, der zu einer Auslegung der Schrift kommt, die der Interpretation anderer Theologen kontradiktorisch entgegengesetzt ist, die Gewissheit gewinnen, dass seine Interpretation wahr und die der anderen falsch sei? Und wie erst sollen die Gläubigen, die nicht zu den «Wissenden» gehören, erfahren, was über den Glauben und die Taufe in der Schrift gesagt ist, wenn die Theologen sich nicht einig sind, wie diese zu interpretieren ist? Wäre es verantwortbar, wenn sie sich wie unmündige Kinder ganz auf diesen oder jenen theologischen Meinungsmacher verlassen, etwa weil er ihnen als Person authentisch erscheint, oder weil seine Thesen die für ihren Verstand oder ihre Gesellschaft eingängigsten sind. Oder sollte man – wie es die zeitgenössischen Vertreter des *Liberalism* forderten – das Verständnis der Schrift generell dem Privaterteil jedes einzelnen Christen überlassen, der selbst entscheiden darf und muss, was das sei, das dem Zeugen zu glauben ist? Damit wäre die Theologie als Glaubenswissenschaft ihrem Ende nahe: Als solche setzt sie ja erste, allen weiteren Folgerungen gemeinsame Prinzipien voraus, die in dieser Wissenschaft, weil sie alles unter dem Aspekt der Offenbarung betrachtet, letztlich auf Gott, den ersten Theologen, zurückzuführen sind; eine bloße Erfassung und Kategorisierung individueller Glaubensüberzeugungen ohne Wahrheitskriterien verbliebe hingegen im Soziologischen oder Anthropologischen.

Die Ansicht des *Liberalism in theology* hat John Henry Newman, wie er in der sogenannten *Biglietto speech* anlässlich seiner Ernennung zum Kardinal sagt, ein Leben lang bekämpft – genauso lang, wie er darum gerungen hat, den Glaubensakt zu verstehen.²² Er sah freilich auch bei den *Evangelicals* die latente Gefahr, in diese theologische Schieflage zu geraten. Sein Bemühen, dies zu verhindern, kennzeichnet schon sein Buch über die Rechtfertigungslehre, die *Lectures on the Doctrine of Justification*, in denen er klärt, inwiefern man theologisch davon sprechen könne, der Glaube rechtfertige oder der Sünder werde allein durch den Glauben, *sola fide*, gerechtfertigt. Wird der Mensch in der Taufe wiedergeboren und so gerechtfertigt oder

nicht? Ob man dies glaubt, hat offensichtlich weitreichende Folgen für die spirituelle Haltung und die christliche Praxis. Wie Newman ein exklusivistisches Verständnis des *sola fide* als unvereinbar mit der Vernunft und dem Glauben ablehnt, so auch ein exklusivistisches *sola-scriptura*-Prinzip. Wenn Newman erklärt, warum es für die Antwort auf die Frage, ob der Sünder durch die Taufe gerechtfertigt werde, keine gemeinsame Basis zwischen ihm und dem Adressaten gibt, falls die Schrift allein als solche gelten soll, erläutert er eine allgemeine Bedingung christlichen Glaubens und der Theologie als Glaubenswissenschaft. Sie beide gehören verschiedenen Kirchen an, und jede Kirche habe ihre eigenen Prinzipien: «[E]s quält mich der Gedanke, wie wenig daher meine eigenen Gründe, eine Lehre wie die von der Wiedergeburt in der Taufe zu glauben, anderen helfen werden, an sie zu glauben.»²³

Damit will Newman nicht sagen, dass seine Gründe willkürlich oder irrational sind; er wird vielmehr zeigen, dass die theologischen Prinzipien des Fragestellers das Fundament für die Entscheidbarkeit der Frage leugnen; daher werden ihn auch die Gründe, die nur mit der (vernünftigen) Glaubensvoraussetzung dieses Fundaments tragfähig erscheinen können, unmöglich überzeugen. Newman meint, sein Korrespondent werde am Ende «einsehen, dass ich nicht anders kann, als zuzugeben, dass auf der Basis der Prinzipien, die Sie als Protestant übernommen haben, ich nicht sehen kann, wie sie mit absoluter Sicherheit irgendeine Meinung zur Wiedergeburt übernehmen können, sei es diese oder jene». Der Kern von Newmans Argument ist dieser: «Mir selbst erscheint es als paradox, wenn der Allmächtige dem Menschen eine offenbarte Lehre mitteilte, ohne auch einen (authentischen) Interpreten zu schenken. In diesem Fall wäre es nur ein halbes oder ein viertel Geschenk, eher sogar eine Gabe, die sich selbst umkehrt und aufhebt.»

Selbst wenn Newman, weil er die Souveränität des Offenbarers nicht infrage stellen will, hier mit «paradox» nicht eine *contradictio in adiecto* meinen sollte, d.h. einen Selbstwiderspruch, den Gott als erster Theologe begehe, wenn er sich selbst mitteilte, ohne die Verstehbarkeit dieser Mitteilung auf Dauer anzulegen, so würden doch unter dieser Voraussetzung die Theologen im Plural nicht ohne Selbstwiderspruch von ihrer Aufgabe reden können, die Selbstmitteilung Gottes wahrheitsfähig zu interpretieren. Es genüge ja nicht, wenn diese irgendwie «eingekörpert» wäre in der «heiligen Überlieferung»; ja sogar eine verbalinspirierte Schrift oder vom Geist eingegebene prophetische Weisung würde nicht weiterhelfen, wenn nicht zugleich auch ihre Verstehbarkeit gewährleistet wäre. Zwar können die Apostel als unmittelbare Zeugen des Ur-Zeugen Christus sicherlich der Interpretation aufhelfen. Allerdings kommt hinzu, dass Glauben als *cum assentione cogitare* (unter Zustimmung Bedenken) immer tiefer das bereits

Erkannte erforschen will, und auch dass der Inhalt der Offenbarung dies nahelegt, wie Newman zu bedenken gibt:

«Wenn es sich um eine Offenbarung handelt, muss es in dem einen oder anderen Sinn eine neue Lehre sein; und besonders das Christentum ist so erstaunlich, fremdartig, unerwartet, geheimnisvoll wie neuartig; es erfordert ausführliche Erläuterungen, die nicht in der Lebenszeit der Apostel erschöpfend behandelt werden könnten, sondern – den sich ändernden Umständen in Zeiten und Orten entsprechend – bis zum Ende der Zeit erforderlich blieben für diesen oder jenen Teil der Offenbarung.»

Da die Lebenszeit der Apostel begrenzt war, kann Newman den Gedankengang anschaulich fortentwickeln, dergestalt, dass in der apostolischen Zeit ein Christ sich auf den Weg machen konnte, um einen Apostel zu fragen oder jemanden, der die Apostel persönlich kannte, wenn er im Zweifel wäre, was die Offenbarung lehre bezüglich der Wiedergeburt in der Taufe:

«Doch, nehmen wir einmal an, der Apostel stürbe just an dem Tag, bevor der Fragesteller käme, wäre er dann in einen ganz anderen Zustand versetzt worden? Hätte sich der Charakter des Glaubens innerhalb von 24 Stunden ganz verändert? Gestern stand die offenbarte Lehre noch über dem Privaterteil und war das letztgültige Kriterium offenkundiger Wahrheit – heute steigt der Stern des Privaterteils. Gestern noch war etwas Neues in der Welt, heute fallen die Christen in den alten Stand der Dinge zurück, von derselben Art wie die Welt ihn erfahren hatte, bevor die neue Wahrheit kam.»

Natürlich will Newman nicht behaupten, die Welt habe dann gar nichts gelernt; aber: «nichts vollkommen und sicher». Denn am Ende, «aber mit einem neuen Sack voller Fragen, ist sie demselben letzten Führer überlassen, der überhaupt kein wirklicher Führer ist, den die Apostel, solange sie lebten, für eine Zeit aufgehoben haben: das Urteil des Individuums.» Ein Blick in die Dogmengeschichte der Antike genügt, um zu beweisen, dass auch «Inkarnation» und «Trinität», die zwei Worte, in denen der christliche Glaube zusammengefasst werden kann, Entscheidungen in den Auseinandersetzungen um die wahre Interpretation der Offenbarung entstammen. Wer aber konnte diese Entscheidungen fällen, so dass sie die wahre Interpretation aus dem Gewirr der Meinungen heraushebt und zu glauben vorstellt? Newman ist nicht verlegen, die Antwort auf die Frage, um die er auf seinem eigenen Konversionsweg gerungen hat, in klare Worte zu fassen: «Ich denke, dass eine fortdauernde autoritative Interpretation der Offenbarung das Gegenstück zu dem ist, was die Idee einer Offenbarung ist – und ohne dies würde die Offenbarung so gut wie nicht existieren.»

Denn die neuen Lösungen, die «protestantische» Gruppierungen im Laufe der Geschichte für dieses «große Missverhältnis» gesucht haben, konnten ihn nicht überzeugen; der christliche Glaube wäre intellektuell nicht gerechtfertigt, wenn man annehme «dem individuellen Christen werde ein

unfehlbares Licht gegeben, welches die Offenbarung bestimmt so interpretierte, wie die Apostel sie interpretiert haben wollten.» Diese Lösung erscheint Newman in der Theorie zwar «logisch konsistent», aber das Problem ist die nicht zu leugnende Tatsache, dass es «fromme, fähige und gelehrte Leute» gibt, die die Wiedergeburt in der Taufe geleugnet haben, und solche, die sie gelehrt haben; und dass man nicht mit dem Verweis auf die Lehre der einen, die Lehre der anderen als falsch beweisen kann. Das «Schwergewicht von wichtigen Autoren» könnte die Entscheidung nur bringen, wenn es vernünftige Kriterien dafür gäbe, die Vertreter der Gegenmeinung als «Leichtgewichte» zu betrachten; «auch kann keine Evidenz der Schrift [einem Christen die Wiedergeburt in der Taufe] mehr als wahrscheinlich machen, weil seine individuelle Vernunft die Messlatte dieser Evidenz ist.» Die einhellige und ungebrochene Tradition der Zeugnisse aus der Zeit, die unmittelbar auf die Apostel folgte, könnte Wahrscheinlichkeit, doch nur eine «unfehlbare Stimme, d.h. ein Organ der Gottheit» könnte sichere Erkenntnis der Wahrheit vermitteln. Freilich, so stellt Newman fest: «wenn Unfehlbarkeit nicht gegeben ist, und Einmütigkeit des frühen Zeugnisses nicht, und eine Gabe des inneren persönlichen Lichtes nicht, dann ist jedes Individuum frei oder gezwungen, seine eigene Meinung dazu zu haben, weil es keine andere Möglichkeit gibt.»

Jemand könnte nun meinen, er sei verpflichtet, dieser seiner eigenen Meinung anzuhängen, weil sie wichtig sei, oder andere Meinungen gefährlich. Dann wäre es in gewisser Weise konsequent, wenn er die Vertreter anderer Meinungen bedauerte oder auch bekämpfte. Newman meint jedoch er sei «in seiner Trauer und seinem Protest konsistenter, wenn er eher dazu bewegt wäre, jemandem Vorhaltungen zu machen, von dem er mitbekommt, dass der sich überhaupt an eine Meinung bindet, und dies im Wissen darum, dass alle religiösen Schlussfolgerungen doch nur Meinungen sind.»

Newman gesteht, er empfinde das so deutlich, dass er sich seit seiner Konversion niemals mehr habe binden wollen in einer bloßen Meinungsache: «Natürlich werde ich mich an eine Lehre binden, die von Gott kommt, (vielmehr bin ich immer schon an sie gebunden noch vor einem formellen Akt), doch werde ich mich nicht an die Meinung eines Menschen binden, sei sie auch theologisch oder kirchlich, sei es auch meine eigene Meinung, denn diese mag sich ändern. Alles ändert sich, nur Gott nicht und Sein WORT.»

Wenn nur der Text unverändert bliebe, müsste alles Meinung bleiben; Glauben hingegen – so hat Newman erkannt – kann es nur geben, wenn das Wort Fleisch geworden ist und sich mit seinem Leib, der Kirche so verbunden hat, d.h. die Offenbarung so «eingekörpert» ist in «heiliger Überlieferung», dass «eine fortdauernde autoritative Interpretation der Offenbarung» möglich ist.

3. Vernünftigerweise mit der Kirche glaubend durch die Schrift im Christusglauben

Legt Newman uns zwei Auffassungen von «heiliger Schrift» vor, die sich gegenseitig widersprechen? Zuerst hieß es doch, in der Schrift allein könne der dem Ur-Zeugen der Selbstoffenbarung Gottes entgegengebrachte Glaube seinen festen Grund finden, nämlich in der Begegnung mit Jesus Christus, dem Sohn, der allein aus Eigenem weiß, weil nur er den Vater kennt; weshalb wir allein durch ihn zum Vater kommen können, wenn wir Christus glauben, dass er ist, wer er beansprucht zu sein. Dann jedoch hieß es, eine Interpretation der Schrift sei nötig, die der einzelne Gläubige nicht leisten könne, so dass – die schlimmsten Befürchtungen evangelischer Beobachter bestätigend – die Kirche sich anscheinend zwischen Gott und den Gläubigen schiebe und die Unmittelbarkeit der Beziehung störe.

Es handelt sich aber nicht um einen Widerspruch, sondern um eine Komplementarität, die sich ergibt, weil, wer glaubt, jemandem etwas glaubt, so dass die Gemeinschaft mit dem Zeugen in der Wahrheit, die er bezeugt, das Wesen des Glaubens ist. Nun ist der Glaube an die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ein Sonderfall des Glaubens. Denn nur hier glaubt der Gläubige dem Zeugen der Wahrheit alles, was er gesagt hat oder sagen wird – eine Haltung, die einem Menschen oder einer bloß menschlichen Gemeinschaft gegenüber nicht vernünftig wäre; und nur in diesem Fall ist die Wahrheit so unerschöpflich, wie der Zeuge, dessen Offenbarung sie ist; und nur hier, weil zugleich Sinn und Ziel des Wesens der Menschen offenbart ist, ergibt sich aus dem Glauben unmittelbar, dass die Wahrheitsgemeinschaft mit dem Zeugen mit innerer Logik zugleich universelle Sendung ist, «zu Schülern alle Völker» zu machen «sie taufend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes» (Mt 28,19); und nur mit diesem Zeugen bleibt die Gemeinschaft über den Tod hinaus – nicht nur in der Wahrheit, die er bezeugt, sondern, da er sie selber ist, in seiner Person: «siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt» (Mt 28,20).

Die Gemeinschaft in der Wahrheit mit Christus bildet zugleich die *Communio* der Gläubigen, die den Glauben überliefert und die Begegnung mit Christus ermöglicht – im «Sakrament» der Schrift, in der der Ur-Zeuge als Ur-Sakrament begegnet, und in den Sakramenten, in denen seine geheimnisvolle Gegenwart die *Communio* der Gläubigen mit ihm und untereinander gründet und mit Leben erfüllt. Im Briefkopf des ersten Johannesbriefs (1–3) wird die Motivation der Kirche auf den Punkt gebracht:

«Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir betrachtet haben und unsre Hände betastet haben, vom Wort des Lebens – und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, das

beim Vater war und uns erschienen ist –, was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.»

Die Komplementarität der beiden von Newman hervorgehobenen Aspekte, das Alleinstellungsmerkmal der Schrift und ihre Abhängigkeit von der Kirche kann auch analytisch rekonstruiert werden. Wer lediglich meint, etwas könne wohl so sein, sich dabei aber nicht vollkommen sicher ist, ob es sich tatsächlich so verhält, der kann niemandem bekennen: «Ich glaube dir.» Wer stattdessen wirklich glaubt, dass es sich so verhält, der weiß etwas zwar nicht aus Eigenem, aber er hat eine *scientia testimonialis*, d.h. ein sicheres Wissen durch den Zeugen, der aus Eigenem weiß: Glauben heißt, jemandem etwas glauben. Christus allein können wir – wenn wir ihn als glaubwürdig wahrnehmen – glauben, dass er ist, der er bezeugt zu sein; seine Jünger, die er zur Verkündigung des Reich Gottes ausgesandt hat, waren da in derselben Ausgangslage wie wir heute.²⁴ Ihnen kann man nur glauben, was sie ihrerseits aus Eigenem wissen, nämlich als Augen- und Ohrenzeugen von Christi Leben und Wirken, Lehren und Predigen, Sterben und Auferstehen. Da die Schrift nicht vom Ur-Zeugen diktiert worden ist, haben wir es also mit dem Zeugnis vom Zeugnis des Ur-Zeugen zu tun. Wir können Christus nur glauben, was er bezeugt, wenn wir ihm selbst im Zeugnis seiner Zeugen als glaubwürdigem Ur-Zeugen begegnen können.

Dazu muss es eine Brücke zwischen ihm und der Schrift geben: Die Überlieferung seiner Zeugen wird in mehreren Stufen verschriftlicht. Der Autor des Lukasevangeliums erklärt diesen Prozess in seinem Vorwort (1,1–4): Er habe die schon vorliegenden Berichte von dem, was die Augenzeugen und Diener des Wortes überlieferten, gesammelt und in neuer Ordnung schriftlich niedergelegt. Den Zweck seiner Schrift gibt er auch an: Der Leser soll mittels dieser Schrift erkennen können. Was? – Die Sicherheit (die Vulgata übersetzt: die Wahrheit) der Worte, über die er schon unterrichtet worden ist. Die Wahrheit dieser Lehre steht zwar nicht in Zweifel, aber sie soll durch die Lektüre des Evangeliums eine neue Sicherheit, Festigkeit gewinnen. Möglicherweise hat der Autor nur gemeint, die Erkenntnis der Zuverlässigkeit (eine dritte Übersetzungsmöglichkeit) der Lehre werde sich aus dem konsistenten Gesamtbild ohne innere Widersprüche ergeben. Thomas von Aquin nennt das, was dann hier zum «jemandem etwas glauben» hinzuträte, ein Fürwahrhalten *alio modo quam per fidem* und Josef Pieper kommentiert nüchtern: «Vermutlich kommt es gar nicht so selten vor, daß etwas, das in Wirklichkeit nicht Glauben ist, dennoch für «Glauben» gehalten wird – vielleicht sogar vom «Glaubenden» selbst.»²⁵

Dass der menschliche Autor darüber hinaus gemeint hat, sein Evangelium könne die Begegnung mit dem Ur-Zeugen Christus ermöglichen, auf

die der Christusglaube sich gründet, ist nicht nötig, damit das Evangelium dies vermag. Dazu ist nur die Inspiration seiner Schrift nötig durch den göttlichen «Autor». Newman erinnert daran, das lateinische, in den kirchlichen Dokumenten oder auch bei Kirchenlehrern verwendete «auctor» meine nicht «Schriftsteller», sondern eher: Urheber, Erfinder, Gründer, Erstursache.²⁶ Auch das Bewusstsein seiner Inspiration muss beim menschlichen Autor nicht gegeben sein, ebenso wenig wie das volle Erfassen der Bedeutung des Textes, den er verfasst. Letzteres gilt ja – auch wenn man nicht mit Roland Barthes vom «Tod des Autors» sprechen will – von jeder Literatur; umso mehr, hält Thomas von Aquin fest, wenn der menschliche Autor durch einen unendlichen Intellekt inspiriert wird.²⁷

Das, was der menschliche Autor weiß und im Vorwort über seine Arbeit am Lukasevangelium sagt, genügt jedoch, um dem zuzustimmen, was John Henry Newman, als er noch anglikanischer Geistlicher war, in einer Predigt von seinem Kollegen Hawkins gelernt hat. Da die Glaubenslehre einer anderen (und früheren) Gattung angehört als die neutestamentlichen Schriften, glaubte man zwar zunächst der Kirche, die die Offenbarung vermittelte und interpretierte, was aber nicht ausschließt, dass ihre Lehre durch die Schrift beglaubigt wird:

«[Dr. Hawkins] stellte eine Behauptung auf, die jedem, der die hl. Schrift auf ihre Anlage hin geprüft hat, sofort einleuchten musste. Der heilige Text sei nie dazu bestimmt gewesen, in einer Lehre zu unterrichten, er sollte sie nur beglaubigen. Und wir müßten uns, um die Lehre kennen zu lernen, an die Definitionen der Kirche, den Katechismus und das Credo halten. Er meint, der Erforscher müsse die Lehren des Christentums, nachdem er sie sich aus diesen Definitionen angeeignet habe, aus der Schrift beweisen.»²⁸

Damit wird die Lage des Theologen im 19. Jahrhundert und heute beschrieben. In den ersten Jahrhunderten der Kirche war das nicht so: Da die Überlieferung der Augenzeugen und die Lehre der Kirche in ihrer Verkündigung früher sind, nicht nur als die Schrift, sondern auch als ihr Niederschlag in Katechismus, Definitionen, Kanon und Credo, musste der Prozess ihrer Formulierung und somit der Interpretation der Schrift immer schon in der Zuversicht geschehen, dass «eine fortdauernde autoritative Interpretation der Offenbarung» möglich ist, man also der Kirche glauben kann, wenn sie als göttliche Interpretin zu lehren beansprucht. Sie bezieht die im Johannesevangelium (14,26) gegebene Verheißung der Herabsendung des Heiligen Geistes, der die Jünger «alles lehren und an alles erinnern wird, was ich zu euch sprach» auf sich, weil sie in der Sendung und Geistbegabung der Apostel auch deren Nachfolger – die es zur Zeit der Abfassung der Evangelien schon gab – mitgemeint sieht.

Man kann das für einen Irrglauben halten, und vom Zeitpunkt des Todes der Apostel und der anderen Augen- und Ohrenzeugen, die Überlieferung,

die Entstehung der Schrift und ihre Interpretation als rein menschlichen Vorgang betrachten und sich konsequenterweise weigern, der Kirche zu glauben. Auch im Namen der Freiheit kann man dies – wie z.B. Karl Jaspers²⁹ – tun. Dann muss man aber auch vernünftigerweise aufgeben, die Definitionen der Kirche, den Kanon der Schriften oder das Credo für wahr zu halten. In diesen können dann nur Meinungen zum Ausdruck kommen, die sich – das lehrt uns die Dogmengeschichte – in einem langwierigen, von Menschlichem und Allzumenschlichem begleiteten Prozess als mehrheitsfähig oder durchsetzbar erwiesen haben – zumindest in dem jeweiligen Teil der Kirche, der sich nicht im Laufe der Auseinandersetzungen gespalten hat. Unter derselben Voraussetzung konnte das *sola-scriptura*-Prinzip, wie protestantische Theologen heute im Blick auf die Geschichte der letzten fünf Jahrhunderte nüchtern feststellen, sich nicht als Konsens-, sondern nur als Dissensprinzip bewähren.

Glauben kann man der Kirche nur, wenn sie das Instrument des Heiligen Geistes ist, der aus Eigenem weiß, was er durch die Kirche lehrt. Vernünftig ist dieser Glaube nur, wenn gezeigt werden kann, dass der genannte Prozess der Interpretation der Überlieferung im Laufe der Dogmengeschichte weder zur eine Neuerfindung von Glaubensinhalten noch zu selbstwidersprüchlichen Definitionen geführt hat, sondern tatsächlich eine Dogmenentwicklung zu beobachten ist. In seinem *Essay on the Development of Christian Doctrine* hat Newman sich vor seiner Konversion auf die vernünftige Suche gemacht, ob es wohl eine Kirche gebe, in der diese Dogmenentwicklung stattgefunden hat. Auch wenn er sie gefunden hat, gilt doch: So wenig, wie die Schrift verbalinspiert ist, so wenig sind es die Definitionen der Kirche, der Katechismus oder das Credo. Wie die geistlichen Schriftsteller das Ihre taten, wenn sie sammelten und in neue Ordnung brachten, was sie an Überlieferung vorfanden, so müssen auch die Theologen alles Menschenmögliche tun, um die Wahrheit des Evangeliums einerseits zu verstehen und interpretierend zugänglich zu machen und andererseits sie zu verteidigen gegen den Vorwurf, sie widerspreche der Vernunft.

Bei der Wahrnehmung beider Aufgaben kann – wie Thomas von Aquin zu bedenken gibt – der Theologe in gewisser Weise dem Märtyrer ähnlich werden. Dieser sagt sich trotz der Verfolgung nicht vom Glauben los, während der «Weise» vor der Aufgabe steht, sich trotz der Argumente der nichtgläubigen Philosophen und der Häretiker nicht vom Glauben abzuwenden. Nun macht gerade die Sicherheit, dass Vernunft und Glauben sich niemals widersprechen müssen, weil beide denselben göttlichen Urheber haben, den Theologen bei der Wahrnehmung seiner Aufgaben mitunter auch innerkirchlich zum Märtyrer. Das hat John Henry Newman auch selbst erfahren: Nicht nur in der anglikanischen, auch später, nach seiner Konversion, in der römisch-katholischen Kirche und noch in seinen letzten Lebensjahren als

einer ihrer Kardinäle wurde er angeklagt, seine theologische Lehre weiche von der Lehre der Kirche ab, ja, er sei in Wirklichkeit ein Skeptiker. So befasst sich noch die letzte, hier zurate gezogene Veröffentlichung Newmans mit der Inspiration der Schrift, da er seine Ablehnung der Verbalinspiration gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit verteidigen musste.

Wir können von Glück reden, dass es so war, denn Newmans Antworten zeichnet immer zweierlei aus: Nicht nur die bedingungslose Bereitschaft, das Urteil der Kirche anzunehmen, wenn es denn ergehen sollte, sondern auch die scharfe Unterscheidung zwischen dem, was die Kirche wirklich definitiv als ihre Lehre zu glauben vorgelegt hat, und dem, was lediglich unter den Zeitgenossen für katholisch gehalten wird. Die definitive Lehre muss Gegenstand theologischer Forschung bleiben, weil Glauben *cum cogitatione assentire*, d.h. von einer Denkunruhe begleitete Zustimmung ist, die sich aus der unerschöpflichen Tiefe ihres Gegenstandes ergibt. Kirchliches Lehramt sollte jedoch nicht mit dem zeitgenössischen *common sense* unter Katholiken verwechselt werden, da nur das wirklich «katholisch» sein kein, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist (Vinzenz von Lérins). Für kirchlich Gesinnte mag die Zustimmung zu dem, was für katholisch gehalten wird, zwar naheliegen; da es jedoch, solange es sich vielleicht nur um eine theologische Meinung handelt, nicht vollkommen sicher sein kann, muss es Gegenstand theologischer Forschung und, wenn nötig, auch wissenschaftlicher Auseinandersetzung bleiben. Nur unter dieser Voraussetzung kann alles Menschenmögliche getan werden, was zur Vorbereitung einer – vielleicht später einmal geschehenden – «autoritativen Interpretation der Offenbarung» durch die Kirche nötig ist. Denn auch die Lehre der Bischöfe in Einheit mit dem Papst ereignet sich nicht im theologiefreien Raum mittels Verbalinspiration.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014.

² Vgl. die Beiträge von Martin LAUBE, André MUNZINGER und Michael COORS zur Tagung «Heilige Schriften im Deutungsstreit. Wie legen Christen und Muslime sie heute aus?» vom 25.–27. September 2017, aus der auch dieser Beitrag erwachsen ist. Demnächst nachzulesen in den Loccumer Protokollen.

³ Erik PETERSON hat dies schon für den vorletzten deutschen Streit um den Kanon festgestellt: «An Harnacks Marcion ist dieses besonders lehrreich, dass ein Protestantismus, der jeden Zusammenhang mit der katholischen Kirche ablehnt, notwendig zu einer Erneuerung der geradezu «urbildlichen» Lösung des Markion kommt.» Vgl. Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeht GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (MJTh XXV), Leipzig 2013, 83–119. Vgl. dazu auch Jan-Heiner TÜCK, *Christentum ohne Wurzel? Warum das Alte Testament im christlichen Kanon bleiben muss*, in: DERS., *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Ausschwitz*, Freiburg 2016, 193–216; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Die Rückkehr Markions*, in: IKaZ *Communio* 44 (2015), 286–302.

⁴ So auch auf der in Anmerkung 2 erwähnten Tagung.

⁵ Zur damals innerkatholisch kontrovers diskutierten Frage der materialen Suffizienz der Schrift vgl. Daniel EICHHORN, *Katholisches Schriftprinzip? Josef Rupert Geiselmans These von der materialen Schriftsuffizienz*, Münster 2016. Zu Newmans Schrift- und Traditionsverständnis vgl. Günter BIE-MER, *Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman*, Freiburg 1961.

⁶ Vgl. z.B. einen seiner letzten Aufsätze «On the Inspiration of Scripture», in dem er seine Interpretation von Trient und dem Ersten Vaticanum verteidigt, um zu bestreiten, ein Katholik müsse an die Verbalinspiration der Schrift glauben – wie es noch in den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil einige Väter taten. Newmans Vorwegnahme vieler Aussagen des Konzils thematisiert Ian KER unter dem paradoxen, aber bewusst gewählten Titel: *Newman on Vatican II*, Oxford 2014.

⁷ Über den Stand der Rezeption und Diskussion von *Dei Verbum* informiert Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. Dei Verbum*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* Bd.3, Freiburg 2005, 695–831. Der evangelische Theologe Michael COORS (*Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Begründung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt – Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als Heiliger Schrift* (FsöTh 123), Göttingen 2009), der die altprotestantische Orthodoxie zu würdigen weiß, bietet Anknüpfungspunkte für das hier (1.) vorgelegte Verständnis des *sola-scriptura*-Prinzips.

⁸ In der *Apologia pro vita sua* (*Being a History of his religious Opinions* by John Henry NEWMAN, mit einem Nachwort Martin J. SVAGLIC, Oxford 1967, 125) erinnert Newman sich daran, wie Hurrel Froude dagegen Stellung nahm: «He felt scorn of the maxim, «The Bible and the Bible only is the religion of Protestants», and he gloried in accepting Tradition as a main instrument of religious teaching.»

⁹ Vgl. HIERONYMUS, *Commentariorum in Isaiam Prophetam* Lib. 9 Cap. 28. 16/20 CCL 73, 362f.

¹⁰ Newmans Klage über Zustände in katholischen Ländern: «This is why we see such multitudes in France and Italy giving up religion altogether. They have not impressed upon their hearts the life of our Lord and Saviour as given us in the Evangelists.» (Brief an Elizabeth Bowden vom 12. Mai 1872, vgl. John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries*, edited at the Birmingham Oratory with Notes and an Introduction by Charles Stephen Dessain of the same Oratory and Thomas Gornall S.J., XXVI, Oxford 1974, 87)

¹¹ *Callista, A Tale of the Third Century*. New Edition with an Introduction by Alan G. HILL, Notre Dame 2000, 314f. Alle weiteren Zitate mit Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe (Übers. Vf.). Hier spiegelt sich Newmans eigene Erfahrung: «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.» (*Apologia*, a.a.O., 291)

¹² Vgl. Josef PIEPER, *Über den Glauben*, 1962, 31–38; für eine Vertiefung und weitere Begründung der folgenden Aussagen vgl. Thomas MÖLLENBECK, *Meinen oder Glauben? John Henry Newmans und Josef Pieper vor den praecambula fidei*, in: Ders. – Berthold WALD (Hg.), *Die Wahrheit bekennen. Josef Pieper im Dialog mit Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, T. S. Eliot, C. S. Lewis und Joseph Ratzinger*, München: Pneuma 2017, 135–155.

¹³ Brief an Mrs. William Froude, vom 27. Juni 1848: «For directly you have a conviction, that you ought to believe, reason has done its part, and what is wanted for faith, is, not proof, but *will*.» (John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries* XII, Edinburgh 1962, 228; Übers. Vf.)

¹⁴ Vgl. John Henry NEWMAN, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I (übers. Max Hofmann), Mainz 1936, 98, wo der Autor in der Anm. 32 (S. 333) erläutert: «D.h., wir haben nicht Liebe im strikten Sinn, sondern die Tugend der Religiösität, zu der man die *pia affectio* und die *voluntas credendi* rechnen kann.»

¹⁵ Vgl. *Callista*, 324f.

¹⁶ *Sacrosanctum Concilium*, 7: «Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn «derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat» –, wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20).»

¹⁷ PIEPER, *Über den Glauben* (s. Anm. 12), 70. Zu den unterschiedlichen «konfessionellen Hermeneutiken» Paul Ricoeurs, Emmanuel Levinas' und Emmanuel Falques vgl. Markus KNEER, *Evangelisation der Philosophie? Zum philosophischen Triduum Emmanuel Falques*, in: Thomas MÖLLENBECK – Ludger SCHULTE, *Zeugnis. Zum spirituellen Ursprung und zur Präsenz des Christlichen*, (erscheint voraussichtlich: Paderborn 2018), 156–167, hier 159: «Wo Ricoeur den Literalsinn zugunsten des tropologischen Sinns des Textes aufgibt, findet Levinas zur Literalität zurück: Der Buchstabe selbst ist der Ort, in dem Gott Wohnung nimmt bis in letzte Materialität der Tinte und der Form des Buches hinein.»

¹⁸ John Henry NEWMAN, *On the Inspiration of Scripture*, in: *The Nineteenth Century*, Vol. 15, No. 84, Feb. 1884, 185–199, hier 192: «I asked what obligation of duty lay upon the Catholic scholar or an of science as regards his critical treatment of the text and the matter of Holy Scripture. And now I say that it is his duty, first, never to forget that what he is handling is the Word of God, which, by reason of the difficulty of always drawing the line between what is human and what is divine, cannot be put on the level of other books, as it is now the fashion to do, but has the nature of a Sacrament, which is outward and inward, and a channel of supernatural grace; and secondly, that, in what he writes upon it or its separate books, he is bound to submit himself internally, and to profess to submit himself, in all that relates to faith and morals, to the definite teachings of Holy Church.»

¹⁹ Heinrich SCHLIER: *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, in: DERS.: *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg 1956, 107–129; Karl BARTH: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich ²1943.

²⁰ Der Brief an einen unbekanntem (vielleicht Henry William Welch) vom 4. Februar 1867 ist vom Autor übersetzt und hat nur drei Seiten, weshalb im weiteren Verlauf bei den Zitaten auf die Seitenangabe verzichtet wird. Er ist zu finden in: John Henry NEWMAN, *Letters and Diaries*, edited at the Birmingham Oratory with Notes and an Introduction by Charles Stephen Dessain of the same Oratory and Thomas Gornall S.J., XXIII, Oxford 1973, 48ff; Übers. Vf.

²¹ John Henry NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, reprint of the third edition (1874),

Eugene, OR, 2001; Thomas MÖLLENBECK, *Gerechtfertigt durch Erfahrung? Newmans conversions narratives und die Rolle von Luther und Augustinus in seiner Rechtfertigungslehre*, Paderborn 2017.

²² Zu finden in: *Addresses to Cardinal Newman with His Replies John Henry Newman* Edited by Rev. W. P. NEVILLE, London 1905.

²³ Alle folgenden Zitate dieses Abschnitts stammen aus dem in Anm. 20 angeführten Brief.

²⁴ Vgl. LEO DER GROSSE, *Sermo de Ascensione Domini* (PL 54, 397ff; Sermo 74 cap.1.2–4): «Darin liegt die Kraft großer Geister, und von da kommt für die Menschen großes Licht, dass sie ohne Zögern glauben, was sie nicht mit den Augen des Leibes sehen können, dass sie ihr Sehnen auf ein Ziel richten, das ihren Blicken entzogen ist. Wie sollte die Frömmigkeit in unsern Herzen entstehen, oder wie sollte jemand durch den Glauben gerecht gemacht werden, wenn unser Heil nur in solchen Dingen gründete, die unsern Blicken zugänglich sind? Was an unserm Erlöser sichtbar war, ist in die Sakramente eingegangen. Damit der Glaube vorzüglicher und fester wurde, trat an die Stelle des Sehens die Lehre, deren Autorität das Herz der Gläubigen, von überirdischen Strahlen erleuchtet, folgen soll. Dieser Glaube wurde durch die Himmelfahrt des Herrn gefördert und durch die Gaben des Geistes gestärkt. [...] Denn sie richteten die ganze Betrachtung des Geistes auf die Gottheit dessen, der zur Rechten des Vaters sitzt. Das leibliche Sehen war nicht mehr im Weg und behinderte nicht länger die Schärfe des Geistes, sich ganz auf die Gottheit zu richten, die sich bei der Herabkunft nicht vom Vater entfernte und bei der Himmelfahrt die Jünger nicht verließ.»

²⁵ PIEPER, Über den Glauben (s. Anm. 12), 33; vgl. *Summa theologiae*, II-II q5a3 ad 1.

²⁶ NEWMAN, On the Inspiration (s. Anm. 18), 188. Ein Beispiel der Rede von zwei Autoren der Schrift, dem göttlichen und dem menschlichen, bietet z.B. Thomas von AQUIN, *Summa theologiae* I q1a8ad2 (mit Augustinus) + I q1a10.

²⁷ *Summa theologiae* I q1a10.

²⁸ *Apologia*, 112f.

²⁹ Jaspers spricht freilich als Philosoph, der sich weigert, die Offenbarung als Offenbarung anzuerkennen, und einen ›philosophischen Glauben‹ empfohlen hat. Vgl. die Stellungnahme von Josef PIEPER (s. Anm. 12, 88): «Übrigens zählt Jaspers die Gründe auf, die geltend gemacht würden für eine Unterwerfung unter die Autorität; und er fügt hinzu, keiner dieser Gründe sei durchschlagend, denn jeder von ihnen ›verleugnet die Freiheit[...]. Als Gründe werden die folgenden genannt: ›der Mensch sei zu schwach, um auf sich selbst gestellt werden zu dürfen; die Autorität [...] sei ihm ein Segen; ohne den festen Halt der Autorität verfälle der Mensch einer zufälligen Subjektivität; das Bewußtsein der Nichtigkeit fordere den Menschen auf, durch Unterwerfung diese zu bekennen; die Jahrtausende währende Überlieferung der Autorität gebe eine Garantie für ihre Wahrheit [...] Man kann vielleicht darüber streiten, ob wirklich ›jeder dieser Gründe‹ der Freiheit des Menschen widerspricht. Unbestreitbar aber ist, daß keiner dieser Gründe den Christen dazu bestimmt, zu glauben, und daß der einzige Grund, der ihn tatsächlich bestimmt, die Freiheit nicht verleugnet. Dieser einzige Grund ist: daß Gott gesprochen hat.»

ABSTRACT

«This would be but a half or quarter gift»: John Henry Newman's Inclusive Interpretation of the «Sola Scriptura» Principle. In view of the fifth centenary of the Reformation critical evaluation of its formal principles, especially of the *sola scriptura*, within Protestant Theology invites also their reappraisal by Catholic theologians. John Henry Newman's theological quest for truth can inspire the task of establishing a catholic *sola scriptura* principle by stressing the necessity of a personal faith in Christ, which is formed in the encounter with the gospels in a way that only scripture can open, while limiting the reach of the *sola scriptura* principle by analysing the preconditions of a definite faith in Christian Doctrine, one of them being the necessity of an authoritative interpreter of God's revelation in Christ.

Keywords: revelation – faith – hermeneutics – scripture – ecumenism – christology

literarische miniatur

PATRICK ROTH

SIMSONS QUELL

Vom Übersetzen heiliger Bilder

Lassen Sie mich einmal bewußt mit einigen Thesen über die neuesten großartigen Übersetzungen hinausschauen, die Übersetzungen der letzten Jahrzehnte miteingeschlossen.

Ich frage mich: Wo bleibt bei all der akribischen Arbeit eigentlich der Geist der heiligen Texte, der Geist der Evangelien, der Geist der Bibel? Die Texte sind übersetzt – auch der Geist ihrer Inhalte? Dieser Geist entflieht uns doch immer mehr! Dabei sind wir wahrscheinlich der heimlichen Ansicht: Wenn wir's nur «richtiger» übersetzen, gerechter – ob näher am Original oder näher unserer Alltagssprache –, dann wird er sich schon einstellen, der Geist. Wir versuchen, ihn mehr oder weniger bewußt mit einer neuen Sprache zu fassen, aber wir kommen nicht dran!

Es ist heute nicht so sehr die Frage der Übersetzung der Sprache der heiligen Texte, die primär notwendig sich stellt, sondern die Frage nach der Übersetzbarkeit ihres Geistes; die Frage also: Wie können wir die Inhalte der heiligen Bilder für *uns* neu übersetzen – in «lebendiges Wort», in sinnzeugende Bilder?

Dahin sind die neuen Übersetzungen ein Schritt, ein Riesenschritt, aber nur auf die Insel in der Mitte des Flusses. Noch ist nicht ganz übersetzt, noch hat man nicht übergesetzt ans neue Ufer, zum gefährlich vergessenen Ziel.

Vielleicht ist die Ära der Notwendigkeit der philologischen Übersetzung vorüber. Dringlicher wäre es künftig, auf der Basis solch großer Übersetzungsleistungen eine *Übersetzung der Inhalte* mit anderen Mitteln – durch andere Mittler – zu suchen.

PATRICK ROTH, geb. 1953, ist Schriftsteller und lebt in Mannheim. Zuletzt erschien «Die Christus Trilogie» (Wallstein 2017) und «Sunrise – Das Buch Joseph» (Wallstein 2012).

Ziel wäre es, die heiligen Bilder und Inhalte im Individuum wieder anzufachen, sie lebendig zu erfahren. Das kann keine Übersetzung im herkömmlichen Sinne. Ziel ist das Herz des Lesers, der den heiligen Text erhören, das Licht seines Sinns – nicht allein rational, auch sinnlich, über den Körper, durchaus empirisch – aufnehmen könnte und so in der Dunkelkammer der Seele, geduldig ihn sichtigend, entwickeln könnte, was aus bloßer Stabenschicht gedruckter Seiten zu ihm heraufwachsen will, ihm offenbart zu werden.

«Lebendig machen», was hieße das? Lassen Sie mich ein Beispiel geben, das in Bubers «Erzählungen der Chassidim» auf uns wartet. Erzählt wird, wenn ich mich recht erinnere, von einem scharfsinnigen Rabbi Bär, der einst den Baalschem aufsuchte, einen Mann, berühmt seiner Weisheit wegen. *Die* selbst in Augenschein zu nehmen, ihr nachzudenken, sie fleißigst selbst zu prüfen, reiste er hin. Die dürftigen Geschichten aber, kunstlos erzählt, die Rabbi Bär am Tisch des Weisen zu hören bekam, erschienen ihm so befremdlich simpel, daß er am dritten Tage den Diener einpacken hieß. Gegen Mitternacht aber, als sie unterm Licht eines wolkenbefreiten Monds die Straße betraten, ereilt ihn die Nachricht, der Baalschem bitte ihn zu sich. Kaum betritt Rabbi Bär die Kammer, fragt ihn der Weise, ob er den «Baum des Lebens» kenne und reicht ihm das kabbalistische Buch. «Ich kenne es», spricht Rabbi Bär. «Schlag auf und lies», sagt der Baalschem und deutete auf eine Stelle. «Besinne dich». Und der Rabbi besann sich. Und jetzt bedenkt er die Stelle, die sprach vom Wesen der Engel. «Nun deutet!» Und jetzt deutet er sie – bis in den Kern ihrer Naben und das Gefüge der verzweigten Speichen und die Felgen der Räder ihrer Bedeutungen hinein. «Du hast kein Wissen», sagt der Baalschem zum Rabbi. «Steh auf!» Als beide sich gegenüber standen, nimmt der Baalschem ihm das Buch aus den Händen und selbst liest er sie nun, nochmals, liest die sinngedeutete, besonnen bedachte, mit den Lippen gelesen-verlautete Stelle. Da, kaum hebt der Baalschem zu lesen an, sieht Rabbi Bär – und ihm schien, als langsame augenblicklang das Fließen der Zeit –, sieht Rabbi Bär den Funken der ersten Silbe, Zündsilbe, vom Munde des Weisen sich lösen, sieht sie im Funkensprung übersetzen, erdwärts im Fall – und die Stube vor seinen Augen im Feuer vergehn. Noch erkennt er die Engel im Brausen der Flammen, erkennt ihr Meer als das Meer der Ungeborenen Gottes, die harren, Mensch zu werden, harren, gelesen zu werden, da... – ohnmächtig bricht er zu Boden. Als der Rabbi zu sich kam, sah er die Stube unberührt, wie zuvor. Der Baalschem sprach: «Du hattest die Stelle richtig gedeutet. Aber du hast kein Wissen. Denn dein Wissen hat keine Seele.» Da half der Baalschem dem Rabbi vom Boden – und nie mehr verließ der zum Schüler Gewordene seinen Meister. Manche aber behaupten, es sei nicht der Baalschem, sondern dessen Frau gewesen, die Rabbi Bär damals vom Boden zog. Auf das Wort «Seele» sei

sie in die Kammer getreten und habe dem Gefallenen aufgeholfen. Dessen Hand aber, am Tischrand sich aufstützend, als er schon stand, sei schreckhaft zurückgefahren, als sie am Holz eine Stelle berührte, die glühte.

Wir wollen das Wissen, wie Rabbi Bär – aber wir kommen zunächst immer zu rational daher, ohne Seele. Unser Wille, das ichmüchtige Wollen, das im Wissen etwas besitzen und damit den Herrn spielen will, kommt so daher. Der sich da Herr wähnt, sieht das Gefühl nicht, hört nicht die Seele, die sich, ungeachtet und unerhört, ihrerseits vor ihm verschließt.

Der Wille versteht nicht, daß ihm das Ziel nicht gehört. Wer wirklich etwas vom Geheimnis dessen ahnt, was heute leichtthin «Kreativität» genannt wird – als gehörte sie uns, sei unser eigen –, der weiß, wie Betsalel (Ex 31, 2), daß er nur «Schattenübersetzer» ist und Abbilder fertigen soll, die anderswo ihren Ursprung haben. Wenn er recht dient, genau hinhört auf das, was ihm zukommt, auf ihn zukommt nicht nur bei Tag, auch im Traum, entstehen Gefäße – vielleicht (ein Vielleicht, auf das hin er sein Leben wagt) –, Gefäße für das, was «unter uns zelten» will.

Dafür nochmals ein Beispiel – denn der Wille kommt so unschuldig daher, daß er meist unbewußt bleibt, alles mit seiner Unschuld verschluckt.

Zwölf Jahre ist es her, da fragte ich eine Freundin, ob sie mir einen Seminarvortrag, den sie vor einem kleinen Kreis in der Schweiz halten sollte, auf Tonband aufzeichnen und nach Los Angeles schicken könne. Ich würde ja gerne dabei sein, sagte ich, aber mir fehlten – «ganz ehrlich» – Zeit und Mittel für den Flug. In ihrem Vortrag, wußte ich, würde es um «das höchste Gut» gehen: die zentralen religiösen Bilder einer längst vergangenen Kultur.

Meine Bitte wurde abgelehnt. Nein, die Vorträge dort würden nicht aufgezeichnet, und das sei recht so. Ich verstand sie überhaupt nicht. «Was soll das? So ein Unfug, Geheimniskrämerei!» Aber sie wollte nicht einlenken; sie fürchtete, eine Aufzeichnung könnte den Geist des Vortrags und der Zusammenkunft ihrer Zuhörer stören. Ich versuchte es sogar mit indirekter Schmeichelei: «Überlege doch mal, was für ein Verlust es gewesen wäre, wenn jene Seminarteilnehmer, die C. G. Jungs Vortragsreihen mitstenographierten, so gedacht hätten. Wir hätten heute und zukünftig kein Zeugnis davon.»

Was wollte ich also – und wohin?

Ich wollte ans Feuer jenes Wissens, jener Bilder. Das aber möglichst bequem; wollte das Erlebnis, aber *on my terms*, zu meinen Bedingungen, wollte nicht nur einmalige, sondern wiederholbare Erfahrung. Ich wollte das «audio tape» des Vortrags über ein Heiliges, das heißt aber: eine «Übersetzung» nahe am «Original». Die dabei gezeigten Bilder würde ich mir aus anderen Quellen besorgen und wäre damit so nah als möglich am «lebendigen Wort», ohne anwesend zu sein.

Sie sehen, was ich hier – der Ratio nach vielleicht unfairerweise, aber gefühlsgerecht – vergleiche: die akustisch aufgezeichnete Lesung (ohne «Bilder», aber auch ohne «Anwesenheitszwang») mit einer philologischen Übersetzung, die starke «kommunikative Einschläge» aufweist (diesem Aspekt entsprächen der verständnisfördernde Tonfall des Gesagten, Zwischenfragen, anschließende Diskussion der Zusammengekommenen über die Inhalte des Vortrags).

Zwei Nächte nach der abgelehnten Bitte, kam der Traum, den ich gekürzt wiedergebe:

Ich folge einem Priester oder Rabbi in dunkler Kleidung. Wir halten an einer hohen Mauer, die er mit seinem Buch berührt. Auch ich berühre – es ihm nachzutun – die Wand mit einem Buch, das ich in der Hand trage. Durch einen Eingang unweit der Mauerstelle betreten wir ein Tempelgrundstück, gehen drei, vier Stufen einer breiten Treppe hinauf auf ein größeres Gebäude zu. Ich folge dem Geistlichen nach innen. Im Traum weiß ich: Er ist ein weiser Mann. In einem der Räume – seinem Zimmer? – sehe ich, wie er ein riesiges Buch mit beiden Händen aus einer Schatulle greift, in die Höhe hebt, über Kopf und Schultern, es mir zu zeigen. Ich trete heran, da senkt er es auf eine hüfthohe Ablage, hinter die er sich stellt, löst jetzt die Schleifen der Klappen und schlägt es vor meinen Augen mittig auf. Im Traum wußte ich, daß jenes kleine Buch in meiner Hand – ein Taschenbuch, das nur Prosa enthielt – auf denselben Titel lautete, den auch das große trug. «Aber was ist *das* für eine Ausgabe?» fragte ich, als ich auf die riesige Doppelseite blickte. Bis an den Rand war sie voll farbiger Bilder von ungeheuerster Schärfe. Alles auf diesen Seiten – Personen, Tiere, Landschaften, Objekte – war einerseits, ein jedes für sich, in schwarze Umrißlinien gefaßt, andererseits beliebig tief im schärfsten Detail zu ergründen. Als sei es dafür geschaffen, überzog die Doppelseite ein feines quadratisches Raster, so daß ich – mit der Fingerspitze eines der Quadrate berührend – je nach Druck bestimmen konnte, wie tief ich sehen wollte, wie tief hinab in Präzision: beliebig tief, schien mir, unendlich tief vielleicht. Ich wußte – wie man's in Träumen weiß –, daß das gesamte Buch nur aus Bildern bestand, und dachte noch im Traum: «Wie eine *graphic novel*, die ohne Worte erzählt.» Ich schaue auf und frage den Mann: «Wo bekommt man so ein Buch?» – «So ein Buch», antwortet er, «gibt es nicht.»

Erzähler und Traum sind die notwendigen «anderen *Mittler*», von denen ich zuvor sprach, Übersetzer heiliger Inhalte, die es im Alltag des Willens nicht gibt oder nicht geben darf, die in der psychischen Realität aber offenbar werden können.

Ich sprach aber auch von «anderen *Mitteln*», anderen Zugängen, die notwendig sein könnten und quasi jedermann zur Verfügung stehen, der sich den Inhalten der heiligen archetypischen Bilder nähern will. Im «Stimmen-

brunnen» (einem Abschnitt meines Buchs «Die amerikanische Fahrt») erläutere ich die enorme assimilierende Wirkung, die durch längeres lautes Lesen der Texte erzielt werden kann. Wichtig dabei ist nicht nur die Erfahrung lauten Lesens – die erschütternd sein kann. Ebenso wichtig ist es, die eigenen subjektiven Eindrücke, die dabei entstehen, empirisch zu dokumentieren. Notate, unmittelbar nach oder während der Erfahrung, sollen festhalten, was mit uns während des Lesens geschieht. Diese völlig *subjektiven* Eindrücke, Gefühle, Erinnerungsscherben, die sich während der Lesung des Textes (etwa des Johannesevangeliums oder des Buches Samuel) einstellen, sind gefragt, werden gesammelt; also genau *die* Daten mit-«gelesen», die der Intellektuelle sonst verwirft bzw. im professionellen Leben verachten gelernt hat. *Sie* sind das Notwendige, das uns hilft «*to personalize the archetype*», hilft, das heilige Urbild uns anzuverwandeln, es wirklich – rückhaltlos – *jetzt in uns* zuzulassen und unter Achtung unserer Scherben, Fragmente, Gefühle, die vom heilig-archetypischen Bild angezogen wurden, uns an ihm ineins zu fügen, d.h. das heilige Bild aus uns wieder zusammzusetzen, auf daß wir an ihm erneuert würden. Denn mit diesen Daten (psychologisch gesprochen sind es Schatteninhalte) kann sich die Ratio auseinandersetzen – und an die Erfahrung, das Erlebnis längeren lauten Lesens, angeschlossen werden. Hier wird das *sacrificium intellectus* – so empfinden viele vielleicht die erste Phase, während der solche Notate zugelassen werden müssen – wieder wettgemacht: denn jetzt ist die subjektive Erfahrung weitmöglichst objektiviert und auch von der Ratio her betrachtbar. Wer sich um dieses Anschließen der Ratio nicht bemüht, dem bleibt das Erlebnis am Ende nur «*picture show*», irgendein «*trip*», und er verliert den Sinn der Erfahrung an andere Extrem: Es findet keine dauerhafte Bewußtwerdung statt – sie sinkt zurück ins Unbewußte. Wir stehen dann – im Bilde gesprochen – immer noch auf der Insel mitten im Fluß, warten vergeblich beim «Baum des Lebens» – weil das, was kam, keine Spur hinterließ, uns nicht lesbar wurde durch uns. Und sprechen immer wieder mal: «*Well, shall we go?*» – «*Yes, let's go*» – ohne den nächsten Schritt zu wagen.

Zu einem weiteren Mittel, den Inhalt eines heiligen Textes zu assimilieren, führte mich vor kurzem eine Einladung der Mannheimer «Christuskirche». Ziel ihres Projekts war: eine von Gemeindemitgliedern eigenhändig geschriebene Bibel zusammenzustellen – jedem wurde 1 Kapitel zugeteilt, das er in seiner Handschrift abzuschreiben hatte. Eine wunderbare Idee, wunderbar einfach. Mit «assimilieren» meine ich (um es hier der Deutlichkeit halber zu wiederholen) die Anverwandlung des Textes, mit dem Ziel, ihn in unserem individuellen Jetzt zu vertäuen, auf daß er real würde und wir in den Stand versetzt, mit seiner Verwirklichung, seiner Lebendigmachung – wie unscheinbar, wie unbeholfen, wie unfertig auch immer – zu beginnen. Welches Kapitel mir zufiel, erfuhr ich erst vor einigen Wo-

chen, Monate nach meiner Zusage, die Erfahrung ist also relativ frisch. Man übergab mir die Materialien: das Bibelexemplar, von dem ich abzuschreiben hatte, den Stift, mit dem das geschehen sollte, und in einer Mappe aus festem Karton: die gedruckten Instruktionen für alle, daneben die beängstigend großen leeren Seiten samt der halbbeschriebenen Seite meines Vorgängers, an die «mein Kapitel» anschließen sollte. Gleich fiel mir dessen scheinbar problemlos natürlich geführte Handschrift auf, die einfach Wort an Wort in gehörigem Abstand klar lesbar nebeneinander setzte. Und weckte Neid in mir. Was mich hätte beruhigen können – «So geht's also auch!» –, beunruhigte mich eher. Denn: Kann ich das so? So klar lesbar schreiben? Soll ich das so? Muß ich das so? – Flüchtige Gedanken dieser Art, kaum festzuhalten, kreuzten sich pausenlos. Ich stieß sie weg und las mir das Kapitel erst einmal durch – und dann noch einmal, und noch einmal. Schier «unglaublich» schien, daß mir ausgerechnet *Kapitel 18* der «Offenbarung des Johannes» zugefallen war. Eine Synchronizität, dachte ich, vor allem in Anbetracht rezenter Träume.

Ich lasse die persönlichen Assoziationen aus, die sich beim Abschreiben der Bilder einstellten («Exil», «Babylon», «Hollywood») – genug, daß sie kamen, bemerkt und wenigstens im Nachhinein notiert und weiter bedacht werden konnten. Vielleicht sind sie zu persönlich – *noch* zu persönlich. Andererseits sind sie, sehe ich, in den Bildern der «Amerikanischen Fahrt» bereits vorhanden, besprochen sogar; jedenfalls sehe ich sie dort angekündigt. Aber die allgemeiner gehaltenen Notate will ich hier geben. Sie beschreiben, so sehe ich's, das Aufeinandertreffen zweier Sphären, die sich sonst wenig zu sagen haben – was nur heißt, wir hören im religiösen Kontext nicht hin, geben uns zu wenig Gelegenheit *das* zu hören. Es scheint uns zu unwesentlich, zu gering, zu dürftig und ungenau – was «Bruder Esel» zum Beispiel von sich gibt. Die eine Sphäre beschreibt den Geist, eher: den Intellekt und ratiogenährten Willen, die andere das Gefühl und den Körper. Die Notiz zum Vorgang der Niederschrift des Kapitels liest sich im Tagebuch so:

20.7.17 Donnerstag

Das 18. Kapitel der «Offenbarung» kopiert. Überschrift: «Der Fall von Babylon». Erste Zeile: «Und danach sah ich einen anderen Engel niederfahren vom Himmel, der hatte große Macht, und die ganze Erde ward erleuchtet von seinem Glanz.» – Wie auf Glatteis unterwegs mit dem Stift, der mitgeliefert wurde. Um dagegenzuhalten, viel zu verkrampft mit den Fingern beim Schreiben. Fühle mich wie ein *learner* auf Rollschuhen, die unter mir ausgleiten. – Die Symbolik des Vorgangs – der «Bau» des Heiligen Buchs –, die Unzulänglichkeit der eigenen Schrift, der eigenen Person: all das wiegt schwer – und treibt doch federleicht in Gedankenschlieren heran, die sich um meine Stiftspitze winden, bis sie den «flow» des Schreibens hindern,

bedenklich machen, erst gar nicht aufkommen lassen. Aber zugleich auch große Aufmerksamkeit, Bewußtheit (zuviel?) – und am Schluß die *physische* Erinnerung an die Bilder, die bleibt; auch weil die Haltung am Tisch – ungewohnt vornübergebeugt auf ungewohnt großen Papierbögen in ungewohnt einzuhaltenden Zeilen zu schreiben – mir den Rücken verbog. Noch Stunden darauf, nach dem Spaziergang im Regen: diese Anstrengung im Rücken, dieses Verbogensein, «um ja alles richtig zu machen», diese gebeugte Acht, unter der ich eine Zeitlang gewesen war, inmitten der Bilder und Anordnungen meines achtzehnten Kapitels. – Eine ganze Parallelbibel ergäbe sich, würden die Kopisten beim Abschreiben der Kapitel ihre Gedanken verzeichnen. – Unzulänglichkeit, Unsicherheit: endlich wagen sie sich an den Tag, bauen überm verspannten Bogen hin spürbar am Sinn. – Vielleicht ist es als paradoxer «windfall» der Computerschrift, unseres Tastaturschreibens heute zu werten, daß die Handschrift vernachlässigt, oft schon so-gut-wie obsolet wird. Gerade durch ihr Besiegtworden-, ihr Vergessenworden-, Überholtwordensein taugt sie wieder als Projektionsmedium ihres numinosen Aspekts. In unserer resultierenden Unsicherheit, unbestimmten Angst unseres Ungenügens, scheint etwas auf vom Urbild jenes schicksalsbestimmenden «Schriftzugs an der Wand», der Deutung verlangt. – Etwas an diesem Ereignis des Abschreibens der Schrift, dieses einen Kapitels in Handschrift, erinnert mich an das Wunder, das eine Legende von Simson erzählt: Der drohte einst zu verdursten. Da quoll ein Quell Wasser aus seinem Munde hervor.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

IN GEGENWART DES DRITTEN

Peter Handke über das Versprechen der Liebe

Es gibt Worte, die die Wirklichkeit setzen, die sie bezeichnen. Es sind performative Sprechakte, die Wirklichkeit nicht nur beschreiben, sondern von Grund auf verändern. Das Ja-Wort zwischen Mann und Frau bei der kirchlichen Trauung gehört dazu. Sie versprechen einander, ihr Leben nicht mehr ohne den anderen führen zu wollen – «in guten wie in schlechten Zeiten», für immer! Dieses Versprechen stiftet einen Bund – und dieser Bund ist weniger ein Ideal als eine Wirklichkeit, in der sie fortan stehen, aus der sie fortan leben. Die eigene Geschichte an die Geschichte des anderen zu binden, und dies dauerhaft, das ist angesichts der Unwägbarkeiten des Lebens heute durchaus riskant – und nicht wenige sind heute unsicher, ob sie dieses Risiko eingehen sollen und ob ihre Liebe den gesteigerten Herausforderungen des Lebens gewachsen ist. «Zwei Liebende: Warum sagt Gott ihnen nicht ausdrücklich, dass sie zusammengehören?»¹, fragt Peter Handke in seinem Journal *Gestern unterwegs*. Was wäre, wenn es einen Dritten gäbe, der den Zögernden und vor der großen Lebensentscheidung Zurückschreckenden sagen würde: Ihr gehört zusammen, seid füreinander geschaffen? Sein JA zum Ja der Liebenden wäre so etwas wie die unsichtbare Hintergrundversicherung der sichtbaren Lebensgemeinschaft, eine Wirklichkeit, auf die das Paar jeder Zeit – in Glücksmomenten wie in Krisenzeiten – zurückkommen könnte!

Das Scheitern der Liebe und die Sehnsucht, sich auf etwas beziehen zu können

Viele Paare, die sich das Ja-Wort gegeben haben, vergessen im Laufe der Zeit, dass sie sich in Gegenwart dieses Dritten einander versprochen haben. Der Alltag und seine Dynamik nimmt sie gefangen. Manche stehen

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien; Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

in Gefahr, im Sog der Arbeit sich selbst und den anderen zu vergessen. Es sagt ihnen keiner, dass es heilsam sein könnte, sich neu in die Gegenwart des Dritten hineinzustellen und den gemeinsamen Weg zu bedenken, ihn neu auszurichten. Es braucht ja nicht nur eine Zeit der Einstimmung aufeinander, eine Zeit der Vorbereitung auf das Ja-Wort des Bundes, es braucht auch eine anhaltende Sorgsamkeit, um dem Ja-Wort im gemeinsamen Weg Gestalt zu geben, es, wenn möglich, mehr und mehr Wirklichkeit werden zu lassen. Die Ausbildung einer Kultur der liebevollen Aufmerksamkeit füreinander, der wechselseitigen Annahme und Vergebungsbereitschaft, wenn sich Lieblosigkeiten in die Liebe eingeschlichen haben, ist wichtig. Momente des Innehaltens, in denen beide auf die begütigende Gegenwart des Dritten zurückkommen.

Viele Paarbeziehungen geraten heute in Krisen und brechen früher oder später auseinander. Das liegt nicht nur daran, dass die heilsame Gegenwart des Dritten aus dem Blick geraten ist oder vergessen wurde. Im «ganz normalen Chaos der Liebe», an das wir uns im Kontext der spätmodernen Gesellschaft schon beinahe gewöhnt haben, gibt es vielfältige Gründe, die Beziehungen scheitern und zerbrechen lassen: die Beschleunigung der Lebensverhältnisse, die gesteigerte Mobilität, die Individualisierung, Pluralisierung und «Verbuntung»² der Gesellschaft, aber auch eine sich ausbreitende Kultur des Provisorischen, die die unbedingte Abneigung gegen alles Unbedingte salonfähig macht. «Treue – diese Frage hat sich den meisten gar nicht gestellt»³, notiert Handke einmal, der selbst früh von Gleichgültigkeit und Entfremdung, ja Misstrauen und Hass zwischen Mann und Frau erzählt und dabei das innere Nachbeben sehr genau ausgelotet hat, das Trennungen verursachen können.

Die Erzählung *Der kurze Brief zum langen Abschied* (1972) setzt damit ein, dass sich eine Frau mit nur wenigen Zeilen aus dem Leben ihres Mannes verabschiedet: «Ich bin in New York. Bitte such mich nicht, es wäre nicht schön, mich zu finden.»⁴ Der Mann reist ihr dennoch nach, findet sie aber nicht sofort, wechselt von Stadt zu Stadt, von Hotel zu Hotel, von Bar zu Bar. In der Not des Alleinseins lässt er sich mit einer anderen, die er flüchtig von früher kennt, ein, reist mit ihr und ihrem Kind einige Tage durchs Land, verlässt sie dann aber wieder. Währenddessen spürt er immer wieder Leere und Langeweile, macht aber auch überraschende Erfahrungen einer «anderen Zeit» – flüchtige Verdichtungserfahrungen, die seinem Gefühl von Verlorenheit und Hoffnungslosigkeit entgegenstehen. In der Wüstenstadt Tucson, wo er hofft, die Gesuchte wiederzufinden, schlendert er an den Stadtrand zu einer Missionsstation und betritt eine Kirche, nimmt Sonnenbrille und Strohhut ab, erblickt den Altar und hält inne. «Die Religion war mir seit längerem zuwider, und trotzdem spürte ich auf einmal eine *Sehnsucht, mich auf etwas beziehen zu können*. Es war unerträglich, einzeln und nur mit sich

allein zu sein. Es musste eine Beziehung zu jemand anderem geben, die nicht nur persönlich, zufällig und einmalig war, in der man nicht durch eine immer wieder erpresste und erlogene Liebe zueinandergehörte, sondern durch einen notwendigen, unpersönlichen Zusammenhang. Warum hatte ich zu Judith nie so bedenkenlos freundlich sein können wie jetzt beim Anblick dieser Kirchenkuppel, oder dieser Wachstropfen auf dem Steinboden? Es war scheußlich, mit einem solchen Gefühl nicht aus sich heraus zu können.»⁵ Später findet er Judith, deren Liebe so sehr in Hass umgeschlagen ist, dass sie ihn am liebsten umbringen würde. Trotz der Entfremdung fahren beide nach Los Angeles und erzählen ihre Geschichte einem Dritten, dem schon betagten Filmregisseur John Ford, der bei der Begegnung eher beiläufig äußert: «Es unerträglich, mit jemandem verfeindet zu sein [...] Wir werden uns selber zuwider, wenn wir einen Feind haben.»⁶ Nachdem die beiden ihm ihre Geschichte erzählt haben, finden sie zwar nicht wieder zusammen, können aber friedlich auseinandergehen.

«Ihr müsst die Liebe einem Dritten versprechen ...»

Die Sehnsucht, sich auf einen anderen beziehen zu können, gerade dann, wenn es um die Liebe zwischen Mann und Frau geht, hat Handke Jahre später in einer Aufzeichnung deutlicher ausgesprochen: «Die Liebe kannst du nicht dem Geliebten versprechen. Ihr müsst sie einander einem Dritten versprechen (= Sakrament).»⁷ Der Dritte ist der, der das Versprechen besiegelt und der gemeinsamen Liebe Weite und Raum gibt, auch wenn seine Gegenwart nicht greifbar, nicht herstellbar, sondern verborgen, dafür aber nicht minder wirklich ist. Was aber diese verborgene Gegenwart des Dritten für die gemeinsame Liebe bedeuten könnte, das wird in einer weiteren Aufzeichnung gesagt:

Gerade wurde mir ganz klar, dass in der Liebe, für die Liebe, zwei allein nicht genügen: ich brauche immer wieder einen Dritten, an den ich mich wenden könnte, zur Beruhigung, zur Bestärkung, zur Festigung, zur Neuerweckung, zur Danksagung – zur *Ergänzung*; und dieser Dritte, den ich benötige den ich mitdenken möchte in meiner Liebe, der für die jeweilige Wendung in mir sorgt, kommt nur mit dem Namen «Gott» in den Sinn (und: die bloße Wendung an den Dritten *ist* dann schon die *Ergänzung*).⁸

Der Horizont der Liebe wird aufgebrochen auf den Anderen hin, sie verbleibt nicht im Zirkel auf sich verkrümmter Zweisamkeit, sondern öffnet sich auf den Dritten hin, in dessen gnädigem Licht alles noch einmal anders gesehen werden kann. Sich das unbedingte JA des Dritten zum gemeinsamen Weg in Erinnerung zu rufen, das kann in Augenblicken der

Krise durchaus hilfreich sein. In seinem Aufzeichnungsband *Die Geschichte des Bleistifts* hat Handke eine berührende Szene festgehalten, in der sich ein junges Paar auf diesen Dritten bezogen hat: «In der Kathedrale küsstet sich zwei, noch fast Kinder, im Knien lange, löstet sich dann voneinander und beteten.»⁹

Die Ehe – «Ideal» oder Wirklichkeit?

Das Sakrament der Ehe stellt die gemeinsame Geschichte zwischen Mann und Frau in die Gegenwart des Dritten. Diese Gegenwart ist eine Wirklichkeit, in der sie stehen und aus der sie leben. Die Ehe ist daher kein Ideal, das man anstrebt – und wohl nur in seltenen Fällen erreicht. «Ideal: Vorbild, aber unnachahmlich», heißt es bei Peter Handke einmal, und an anderer Stelle: «Ideal? Ist nichts.»¹⁰ Die Rede von der «Ehe als Ideal», die sich seit einiger Zeit im theologischen Diskurs eingebürgert und auch im päpstlichen Schreiben *Amoris laetitia* deutliche Spuren hinterlassen hat, erscheint vor diesem Hintergrund wenig glücklich. Warum? Sie steht in Gefahr, das Scheitern von vornherein einzukalkulieren, wenn es doch normal ist, dass ein Ideal nie ganz erreichbar ist. Außerdem lässt die Rede von der Ehe als Ideal in den Hintergrund treten, dass das Sakrament der Ehe zunächst und vor allem eine *Wirklichkeit* ist. Das JA, das der verborgene Dritte zum Ja spricht, welches sich Mann und Frau bei der kirchlichen Trauung wechselseitig zusagen, ist die unumstößliche Hintergrundversicherung, auf die das Paar auf seinem Weg jeder Zeit zurückkommen kann: Dankend in Stunden des Glücks, fragend in Stunden der Ungewissheit, ringend in Stunden der Leere und Ausweglosigkeit.

Aus dieser lebendigen Gegenwart des verborgenen Anderen kann ein Paar leben. Es muss diese Wirklichkeit nicht erst erreichen, es steht schon in ihr. Allerdings trifft es zu, dass der Weg nicht schon das Ziel ist. Die Verschränkung der Zeiten, die in jeder Feier eines Sakraments vollzogen wird, berührt auch die Gemeinschaft von Mann und Frau.¹¹ Sie ist zunächst *signum rememorativum* – Zeichen der Erinnerung an das unwiderrufliche JA Gottes zu seinem Volk Israel und vergegenwärtigt zugleich das Band zwischen Christus und der Kirche (vgl. Eph 5,32). Die Bundesgeschichte Israels ist allerdings von dramatischen Episoden der Untreue durchzogen – und auch der Weg der Kirche kennt vielfältige Ab- und Irrwege, so dass die Rückbesinnung auf die Anfänge eine ständige Aufgabe bleibt: «Gedächtnis, bewahre mich vor der Treulosigkeit!»¹² Zugleich ist der Bund zwischen Mann und Frau *signum demonstrativum* – sichtbares und lebendiges Zeichen eines Zusammenseins, das aus der Gegenwart des Dritten lebt, der den Weg begleitet. Schließlich ist der Lebensbund des Paares *signum prognosticum* –

Vorschein einer Fülle und Freude, die in verdichteten Augenblicken immer wieder schon unterwegs zu spüren ist. Ziel und Fluchtpunkt des Weges aber ist das Ankommen beim himmlischen Hochzeitsmahl: «Das Fest des Miteinanders: das Miteinandersein als Fest, nichts sonst ...»¹³

ANMERKUNGEN

¹ Peter HANDKE, *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990*, Frankfurt/M. 2005, 404.

² Vgl. Paul M. ZULEHNER, *Verbuntung. Die Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus*, Ostfildern 2011.

³ HANDKE, *Gestern unterwegs* (s. Anm. 1), 270.

⁴ Peter HANDKE, *Der kurze Brief zum langen Abschied*, Frankfurt/M. 2001, 11.

⁵ Ebd., 173. Auch im Roman *Die Stunde der wahren Empfindung* (1975) wird der Protagonist Gregor Keuschnigg von seiner Frau verlassen. Auf dem Zettel, den sie zurücklässt, steht: «Erwarte nicht von mir, dass ich dir den Sinn deines Lebens liefere.» Vgl. zu den fragilen Beziehungswelten bei Handke: Mirja KUTZER, *Lieben auf Leben und Tod*, in: Jan-Heiner TÜCK – Andreas BIERINGER, «Verwandeln allein durch Erzählen». *Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft*, Freiburg 2014, 117–138.

⁶ HANDKE, *Der kurze Brief zum langen Abschied* (Anm. 4), 197.

⁷ HANDKE, *Gestern unterwegs* (s. Anm. 1), 540.

⁸ Peter HANDKE, *Die Geschichte des Bleistifts*, Frankfurt/M. 1985. 264f.

⁹ Ebd., 192.

¹⁰ Peter HANDKE, *Vor der Baumschattenwand nichts. Zeichen und Anflüge von der Peripherie 2007 – 2015*, Salzburg 2016, 267 und 93.

¹¹ Vgl. *S. th.* III, q. 60, a. 3. Dazu Jan-Heiner Tück, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg ³2014, 48–82.

¹² HANDKE, *Gestern unterwegs* (s. Anm. 1), 527.

¹³ HANDKE, *Gestern unterwegs* (s. Anm. 1), 548.

ABSTRACT

In the Presence of the Third: Peter Handke on the Promise of Love. In the sacrament of matrimony the shared history of husband and wife positions itself in the presence of a «third». God's yes to the lovers' yes builds an invisible insurance of the visible union. In his notes the author Peter Handke thinks about the «third» as a reality available for the married couple at any time. This essay considers the consequences of this insight for a theology of the sacraments.

Keywords: literature and theology – marriage – sacramentology / sacramental theology

KARL-HEINZ MENKE · BONN

«AMORIS LAETITIA» UND DAS GESTÖRTE VERHÄLTNIS VON GLAUBE UND SAKRAMENT

In den teilweise heftig geführten Diskussionen um das postsynodale Lehrschreiben «Amoris Laetitia» (AL)¹ ging es zumeist um die Spezialfrage, ob zivil wiederverheiratet Geschiedene unter bestimmten Bedingungen die Sakramente der Versöhnung und der Eucharistie empfangen können. Dabei vorausgesetzt wurden stets die relativ seltenen Fälle, in denen gläubige Katholiken, die in Übereinstimmung mit ihrer Kirche leben wollen, an dem Ausschluss von den Sakramenten leiden. Doch die große Mehrheit der in punktueller oder genereller Diskrepanz zum sakramentalen Selbstverständnis ihrer Kirche lebenden Katholiken ignoriert die kirchenrechtlichen Konsequenzen. Viele Kirchensteuerzahler leben ein Auswahl- oder Patchwork-Christentum. Sie kommunizieren sakramental, ohne sich zu fragen, ob sie in Übereinstimmung mit der Kirche leben. Sie haben den eigenen Glauben längst vom sakramentalen Selbstverständnis ihrer Kirche getrennt, ohne an der besagten Diskrepanz zu leiden. Nicht die Wenigen, die – obwohl zivil zum zweiten Mal verheiratet – dennoch in Übereinstimmung mit dem sakramentalen Selbstverständnis der Kirche leben wollen, beschreiben die gegenwärtige Krise, sondern die Vielen, die ihren weithin privatisierten Glauben fortschreitend entkirchlichen bzw. entsakramentalisieren.

1. Ein flächendeckendes Phänomen: Die Privatisierung und Entkirchlichung des Glaubens

Jeder weiß, dass in Ländern wie Deutschland neunzig Prozent der getauften und gefirmten Katholiken das Kirchengesetz des sonntäglichen Gottesdienstbesuches regelmäßig ignorieren und dann, wenn sie – meistens nur Weihnachten oder anlässlich einer Beerdigung – die hl. Messe besuchen, ohne vorherigen Empfang des Bußsakramentes zur hl. Kommunion gehen.

KARL-HEINZ MENKE, geb. 1950, Prof. em. für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn.

Jeder Bischof konnte schon vor den präsynodalen Umfragen wissen, dass selbst unter den praktizierenden Katholiken fast alle jungen Paare bereits vor ihrer Trauung zusammenleben und dann, wenn sie gelegentlich den Gottesdienst besuchen, ohne vorherigen Empfang des Bußsakramentes sakramental kommunizieren. Jeder Bischof konnte schon vor den präsynodalen Umfragen wissen, dass die weitaus meisten Jugendlichen, die er firmt, wenn er sie denn fragen würde, ob sie künftig das Kirchengebot der sonntäglichen Teilnahme am Gottesdienst beherzigen wollen, ehrlich mit «Nein» antworten würden. Angesichts dieses Befundes muss sich in den Köpfen der nachwachsenden Generation der Eindruck verfestigen: Wenn ich ein Sakrament empfangen, empfangen ich ein Geschenk Christi; und weil Christus die alles verzeihende Liebe ist, bindet er seine Geschenke an keine Bedingung; im Gegenteil: Er freut sich, wenn ich gelegentlich komme; und sei es auch nur ein- oder zweimal im Jahr.

Vor dem Hintergrund dieser Denkweise erscheint der Ausschluss zivil Wiederverheirateter von der sakramentalen Kommunion als das Gegenteil der Barmherzigkeit Christi oder zumindest als Relikt aus Großmutterzeiten, in denen die Zulassung zu den Sakramenten ganz selbstverständlich an die sakramentale Kongruenz der Empfänger mit dem Credo und den Lebensregeln der Kirche gebunden wurde.

2. Das *«Plus»* der sakramentalen Kommunikation mit Christus

Vieles spricht dafür, dass die Kirche im Verlaufe des ersten Jahrtausends jene sieben Zeichen als Sakramente definiert hat, in deren Vollzug sie ihre eigene Sakramentalität von Christus empfängt bzw. erneuert. Im Blick auf Taufe, Firmung, Priesterweihe und Ehesakrament ist das offensichtlich. Niemand wird nur für sich selbst getauft, sondern auch, um Kirche – Mittel und Werkzeug Christi für die Brüder und Schwestern – sein zu können. Niemand wird nur für sich selbst gefirmt, sondern auch, um das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen ausüben zu können. Dass keiner das Sakrament des Ordo nur für sich selbst empfängt, versteht sich von selbst. Ähnliches gilt vom Sakrament der Ehe, das nicht nur Stärkung der Brautleute, sondern zugleich Darstellung der unverbrüchlichen Treue Christi zu seiner Kirche ist. Auch das Bußsakrament ist nicht nur ein Geschenk an den jeweiligen Empfänger. Wer das Sakrament der Versöhnung empfängt, dient zugleich der Reinigung der Kirche, weil diese stets nur so glaubwürdig ist wie ihre einzelnen Mitglieder. Analoges lässt sich von dem Sakrament sagen, das am gründlichsten privatisiert wurde. Denn wer das Sakrament der Krankensalbung empfängt, soll nicht nur persönlich getröstet, sondern auch befähigt werden, im Zugehen auf den Tod Zeichen der Hoffnung für jene zu sein,

die keine Hoffnung haben. Kurzum: Katholiken empfangen die Sakramente nicht nur, um ein Geschenk entgegenzunehmen, sondern immer auch, um das Grundsakrament «Kirche» *sein* zu können.

Weil jedes Sakrament nicht nur ein Geschenk, sondern auch Auftrag und Sendung im Namen der Kirche ist, bindet die katholische im Unterschied zur protestantischen Tradition den würdigen Empfang an die Bedingung, dass die Empfänger zumindest öffentlich nicht in einem oder mehreren Punkten das Gegenteil dessen leben, was die Kirche lehrt. Die protestantische Tradition hingegen betrachtet das Abendmahl als Fortsetzung der sogenannten «Sünder-Mähler» Jesu. Die Einladung an die Sünder ist dann ein ausschließliches Handeln Christi durch den Heiligen Geist am Sünder. Was Luther die Rechtfertigung «allein aus Gnade» nennt, wird in den beiden von ihm beibehaltenen Sakramenten anschaulich. Eingeladen sind alle, sofern sie an die bedingungslose Liebe des Erlösers glauben. Deshalb kennt die protestantische Tradition auch die Zulassung Nichtgetaufter zum Abendmahl. Taufe und Abendmahl setzen nicht die Affirmation eines kirchlichen Bekenntnisses und bestimmter Regeln voraus, sondern nur den Glauben an das vom Wasser der Taufe und von den Gaben des Abendmahls veranschaulichte Rechtfertigungsgeschehen.

Auf die Frage, ob ein Christ, der an einem Sonntagsgottesdienst mit Abendmahl teilnimmt, «mehr» empfangen hat als ein Christ, der sich auf das Hören des Wortes beschränkt hat, antworten Protestanten eindeutig mit: «Nein!» Deshalb verbinden evangelische Christen ihren Sonntagsgottesdienst oft nur alle vier Wochen mit dem Angebot des Sakramentes. In der katholischen Kirche hingegen ist das Sakrament keine bloße Veranschaulichung des Wortes. Die katholische Tradition kennt ein doppeltes «Plus» der sakramentalen gegenüber jeder nichtsakramentalen Kommunikation mit Christus. Das erste «Plus» liegt in der unwiderruflichen («ex opere operato») Selbstbindung Jesu Christi an das Sakrament (im Falle der Eucharistie an die konsekrierten Gestalten des Brotes und des Weines) – mit dem Effekt, dass der Empfänger nicht nur hoffen darf, sondern im Glauben weiß, dass er in einem bestimmten Moment das empfängt, was die konsekrierten Gestalten bezeichnen. Das zweite «Plus» liegt in der Sakramentalisierung des Empfängers selbst; darin, dass er nicht nur ein Sakrament empfängt, sondern selbst Sakrament wird, bildlich gesprochen ein Baustein eben der Kirche, von der das Zweite Vatikanum sagt, sie sei insgesamt wie ein Sakrament, nämlich Mittel und Werkzeug Christi.

Wer zu den Sakramenten nicht zugelassen ist, verliert deshalb nicht seine sakramentale Zugehörigkeit überhaupt. Seine Identifikation mit der sichtbaren Kirche und die Identifikation der Kirche mit ihm ist eine mehr oder weniger partielle. Entgegen einem weit verbreiteten Vorurteil geht es beim Ausschluss zum Beispiel aller Protestanten oder der zivil Wiederverheirateten

von den Sakramenten nicht um Bestrafung, sondern um die Glaubwürdigkeit und Effizienz einer wesentlich missionarischen Bekenntnisgemeinschaft.

Bis heute wird das Bußinstitut der frühen Kirche mit dem Begriff «Rekonziliationsbuße» bezeichnet. Der Sünder wurde nach öffentlichem Bekenntnis seiner Abweichung von den Geboten Christi oder den Regeln der Kirche für eine gewisse Zeit aus der Eucharistiegemeinde ausgeschlossen (Exkommunikation), um ihn nach vollzogener Buße wieder feierlich aufzunehmen (Rekonziliation); so wurde sichtbar, dass die Buße nicht nur der Versöhnung des Sünders mit Christus, sondern auch der Reinigung der Kirche galt. Der einzelne Pönitent verstand sich als Baustein einer Kirche, die Licht der Welt (sakramentales Mittel und Werkzeug) sein soll; wenn er dies auf Grund seiner öffentlich gewordenen Sünde nicht mehr war, musste er gleichsam herausgenommen (Exkommunikation), durch Buße «repariert» und dann wieder eingesetzt (Rekonziliation) werden. Mit Christus kann ein Exkommunizierter längst versöhnt sein, wenn die Kirche ihn ihrer Glaubwürdigkeit nach außen wegen immer noch von der sakramentalen Kommunikation ausschließt.

3. Folgen der Dissoziation von Glaube und Sakrament

Heutzutage haben der Kirche entfremdete Menschen mit der Kindertaufe gar kein Problem, weil sie das Versprechen der christlichen Erziehung und das von Eltern und Paten stellvertretend abgelegte Glaubensbekenntnis der Kirche nur als formalen Rahmen eines bedingungslosen Geschenkes an den Täufling betrachten. Viele Eltern, deren Bindung an die Kirche gegen Null tendiert, erbitten dennoch für ihr Kind das Sakrament der Taufe. Sie tun selbst nichts, um ihr Kind mit Christus und der Kirche vertraut zu machen; aber sie wollen auch nicht, dass ihrem Kind irgendetwas vorenthalten wird, was andere Kinder empfangen.

Analoges lässt sich beobachten, wenn der Kirche weithin entfremdete Brautleute auf der kirchlichen Trauung bestehen. Sie möchten ihre Verbindung unter den Segen Gottes stellen. Sie glauben u. U. auch, dass ihnen in der kirchlichen Feier etwas geschenkt wird. Aber sie haben diesen Glauben abgekoppelt von der Sakramentalität ihrer Taufe und von der Sakramentalität ihrer Ehe. Sie haben ihre Gottesbeziehung abgelöst von ihrer Zugehörigkeit zur Kirche.

Die These, dass ein getaufter Mann und eine getaufte Frau sich mit dem Ja-Wort auch dann das Sakrament der Ehe spenden, wenn sie selber nicht an die Sakramentalität ihres Ehebundes glauben, gründet in der schöpfungstheologischen Prämisse, Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit des Ehebundes seien der Natur des Menschen so eingeschrieben, dass der Bund

zwischen einem durch seine Taufe für immer mit Christus verbundenen Mann und einer durch ihre Taufe für immer mit Christus verbundenen Frau eo ipso Sakrament des unauflöselichen Bundes zwischen Christus und der Kirche sei. Dieser kirchenrechtlich festgeschriebene Automatismus mag in einer Zeit vertretbar gewesen sein, in der jedes getaufte Kind mit höchster Wahrscheinlichkeit glauben und beten gelernt hat. Doch Brautleute, die nicht glauben, was sie als Kinder in der Taufe empfangen haben, glauben erst recht nicht, dass ihre Ehe eine von der Gnade ermöglichte Darstellung der unbedingten Treue Christi zu seiner Kirche ist. Viele Brautleute suchen zwar so etwas wie den Segen des Priesters bzw. die Einrahmung der gegenseitigen Treue durch eine kirchliche Feier, sind aber weit entfernt davon, ihre Ehe an das kirchliche Bekenntnis zu Christus und an ein Leben nach den Regeln der Kirche binden zu wollen.

Ehen zwischen protestantischen Christen, die zwar getauft sind, aber ganz sicher nicht an die Sakramentalität – d. h. an die Untrennbarkeit ihres wechselseitigen Bundes von dem Bund Christi mit der Kirche – glauben, werden vom katholischen Kirchenrecht als sakramental betrachtet. Wenn gläubige Katholiken die sogenannte Formpflicht verletzen, ist ihre Trauung keine sakramentale. Wenn aber ein Protestant, der längst aus der Kirche ausgetreten ist und nie an die Sakramentalität der Ehe geglaubt hat, zivilrechtlich heiratet, ist seine Verbindung nach katholischem Kirchenrecht eine sakramentale. Hier hat sich das Kirchenrecht vom Glauben derer abgekoppelt, die in Gestalt freier Zustimmung affirmieren müssten, was sie für immer binden soll.

Der Empfang jedes Sakramentes – und also auch der Empfang des Ehesakramentes – setzt mehr als einen diffusen, privatisierten und bekenntnisfreien Glauben voraus. Beide Partner müssen willentlich affirmieren, was sie in der Taufe empfangen haben. Beide müssen bereit sein, das wechselseitige Ja-Wort als Darstellung des unbedingten Ja-Wortes Christi zu leben. Denn die sakramentale Ehe ist keine magische Beschwörungsformel. Natur (die auf Ausschließlichkeit und Dauer angelegte Verbindung von Mann und Frau) und Gnade (die unbedingte Zusage der Treue Christi) machen die freie Erkenntnis und Zustimmung der Brautleute nicht überflüssig; im Gegenteil, sie setzen diese notwendig voraus.

Dieses Plädoyer für eine strikte Bindung der Gültigkeit des Ehesakramentes an den entsprechenden Glauben der Empfänger ist keineswegs identisch mit einer Protestantisierung der katholischen Tradition. Denn es geht nicht um die Alternative zwischen katholischem Objektivismus (Ehe zwischen getauften Christen: automatisch ein Sakrament) und protestantischem Subjektivismus (Ehe zwischen getauften Christen: nur auf Grund ihres Glaubens mehr als ein «bloß weltlich Ding»). Es geht um die angemessene Verhältnisbestimmung von Sakrament und Glaube.

4. *Natürliche und übernatürliche Voraussetzungen einer sakramentalen Ehe*

Im Unterschied zur protestantischen Tradition hält die katholische Kirche an der Hinordnung aller Schöpfung auf Christus und deshalb an der Repräsentierbarkeit des Ungeschaffenen durch das Geschaffene fest. Weil der Bund Gottes mit dem Menschen (bzw. Christi mit der Kirche) der Grund der Schöpfung ist, ist zum Beispiel die natürliche Geschlechterdifferenz möglicher Ausdruck der heilsgeschichtlichen Differenz zwischen dem göttlichen Logos und der Schöpfung, zwischen Christus und der Kirche. Die Geschichte der christlichen Ikonographie dokumentiert: Der Logos (durch den und auf den hin alles geschaffen wurde) kann nicht durch eine Frau und die Schöpfung nicht durch einen Mann repräsentiert werden. Analoges gilt von der Repräsentation JHWHs gegenüber Israel und von der Repräsentation Christi gegenüber der Kirche. Nie werden Israel (Synagoge) oder die Kirche durch einen Mann repräsentiert; und nie werden JHWH oder Christus durch eine Frau repräsentiert.

Clive Staples Lewis (1898–1963) beklagt die im Protestantismus erloschene *«Theologie der Natur»*. *«Gott wollte»* – so bemerkt er – *«mit der Geschlechterdifferenz seine Intentionen veranschaulichen. [...] Deshalb sind wir nicht befugt, die Strukturen, die der Schöpfer unserer Natur eingezeichnet hat, wie beliebige geometrische Figuren zu betrachten.»*² Aus seiner Sicht besteht ein unlöslicher Zusammenhang zwischen der die Schöpfung bestimmenden Geschlechterdifferenz und dem die Erlösungsordnung bestimmenden Verhältnis zwischen Christus und der Kirche.³

Entsprechend bezeichnet auch Heinrich Schlier den natürlichen Bund von Mann und Frau als Repräsentation der unauflöselichen Treue JHWHs zu Israel und Christi zur Kirche. Bezug nehmend auf Eph 5 erklärt er: *«Weil [...] die untrennbare Einheit zwischen Christus und der Kirche der Grund der Schöpfungsordnung ist, kann es aus der Sicht des Christentums gar keine von Liebe getragene Verbindung zwischen Mann und Frau geben, die nicht Abbild des Liebesbundes Christi mit der Kirche wäre. In jeder irdischen Ehe als solcher [wird] – unabhängig etwa vom Bewusstsein der Ehepartner [...] – nicht nur das Schöpfungsverhältnis Adam / Eva nachbildend entfaltet, sondern auch und eigentlich jenes in ihm vorgesehene Erlösungsverhältnis Christus / Kirche nachbildend durchgeführt.»*⁴

Da im Bewusstsein auch praktizierender Katholiken kaum noch bewusst ist, warum schon der natürliche Bund zwischen Mann und Frau Darstellung der Beziehung des Schöpfers zu seiner Schöpfung ist, müsste eine Ehe-Katechese hier ansetzen. Sie müsste erklären, warum die eheliche Abbildung der unwiderruflichen Treue des Erlösers zu seiner Kirche etwas aufgreift, was schon in der natürlichen Beziehung von Mann und Frau angelegt ist.

Man könnte z. B. an die Zeichenhandlung des Propheten Hosea erin-

nern, der die unverbrüchliche Treue JHWHs zu Israel in das Bild der Liebe eines Mannes zu seiner Frau kleidet. Hosea wird aufgefordert, eine Dirne (Bild für das sündige Israel) so zu lieben, wie JHWH Israel liebt. Dann wird deren Untreue in Treue verwandelt. Hoseas Zeichenhandlung ist so etwas wie eine Prolepse der Zeichenhandlung, mit der Jesus sein öffentliches Wirken beginnt. Denn Jesus stellt sich nicht predigend vor die Sünder wie Johannes der Täufer, sondern er setzt sich der Sünde bzw. den Sündern aus; er wird mit ihnen solidarisch, indem er sich mit ihnen in die Schmutzflut des Jordan tauchen lässt. Der Sündlose setzt sich dem kreuzigenden Hass der Sünde aus, um die Sünde von innen heraus durch das Gegenteil der Sünde, durch unbedingte Liebe, durch unverbrüchliche Treue zu entmachten.

Würde Mt 5,31f die Unauflöslichkeit und Unwiderrufflichkeit der von Hosea dargestellten Treue JHWHs an Bedingungen knüpfen, dann hätte Christus die in Hosea geschilderte Treue nicht überboten, sondern unterboten. Die Aussageabsicht von Mt 5,31f ist eindeutig eine Überbietung.⁵ Im zeitgenössischen Judentum war es allein dem Mann erlaubt, einen Scheidebrief auszustellen (vgl. Dtn 24); der Frau nicht. Christus tadelt diese halbierete Treue. Auch dem Mann soll nicht mehr erlaubt sein, einen Scheidebrief auszustellen. Er darf sich im Falle des Ehebruchs seiner Frau von ihr trennen (und umgekehrt die Frau auch von ihm); nicht aber eine neue Verbindung eingehen, wie erstmals Luther fälschlich aus Mt 5,31 gefolgert hat.

Die Unverbrüchlichkeit der Treue JHWHs zu Israel bzw. der Treue Christi zur Kirche kann man nicht, wie heute oft zu hören ist, am Ergebnis ihres Gelingens messen. Denn ein Vertrag nach dem Motto *«Ich bin Dir treu bis zum Tod, falls unsere Ehe gelingt»* verlässt sich nur auf die eigenen Kräfte, nicht aber auf Gott. Ein von zwei Menschen abgegebenes Versprechen ist bestenfalls eine ehrliche Absichtserklärung. Erst zwei getaufte Brautleute, die ihr wechselseitiges Eheversprechen mit dem Glauben an die unbedingte Treue Christi verbinden, spenden sich ein Sakrament.

Ein Sakrament ist charakterisiert durch die Unterscheidung zwischen einer bezeichnenden und einer bezeichneten Wirklichkeit, und zwar so, dass die bezeichnende Wirklichkeit von der durch sie bezeichneten Wirklichkeit untrennbar ist. Die sakramentale (bezeichnende) Wirklichkeit der Ehe ist die wechselseitige Willenserklärung eines getauften (und gläubigen!) Mannes und einer getauften (und gläubigen!) Frau; und die bezeichnete Wirklichkeit der Ehe ist die unwiderruffliche Treue Christi. Würde die katholische Kirche in dem Sinne pragmatisch argumentieren, dass sie eine Ehe zwischen zivilrechtlich geschiedenen Partnern ihrerseits für tot erkläre, dann würde sie damit das Dogma von der Sakramentalität der Ehe widerrufen. Sie würde mit Luther die Ehe als *«ein bloß weltlich bzw. menschlich Ding»* erklären. Denn unauflöslich ist die sakramentale Ehe nicht im Blick auf die zerbrechliche Treue der beiden Ehepartner zueinander, sondern aus-

schließlich im Blick auf das Band, durch das Christus sie unter dem Zeichen ihres wechselseitigen Ja-Wortes unwiderrufflich verbunden hat. Entgegen weit verbreiteter Meinung kann selbst der Papst eine sakramental gültige Ehe nicht auflösen. Wenn eine Ehe kirchenrechtlich für nichtig erklärt wird, dann hat sie allem äußeren Anschein zum Trotz nie bestanden.

5. *«Amoris Laetitia», oder: Das Verhältnis von objektiver (sakramentaler) und subjektiver (geglaubter) Wahrheit*

Im Vorfeld der beiden römischen Synoden von 2014 und 2015 wurde gefragt, ob man das Gesetz der Gradualität wie auf das Wachstum im Glauben, so auch auf die Sakramentalität der Ehe anwenden könne. Die Antwort von Papst Franziskus ist so eindeutig wie die seiner Vorgänger.⁶ Wie das Ja-Wort Christi zu seiner Kirche unwiderrufflich und also unbedingt ist, so analog das sein Ja-Wort sakramental darstellende Ja-Wort der Brautleute. Man kann ein unwiderruffliches nicht durch ein bedingtes Versprechen darstellen – nach dem Motto: ‚Ich bin Dir treu bis zum Tod, falls unsere Ehe gelingt.‘

Das römische Lehrschreiben *«Amoris Laetitia»* hat die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe in keiner Weise angetastet. Das Dokument spricht in Nr. 305 von der Unmöglichkeit, das sogenannte Naturrecht mit einer bestimmten Summe von Dogmen und Regeln zu identifizieren; auch davon, dass die Norm dem Einzelfall nur unter Einbeziehung singulärer Umstände und geschichtlich bedingter Einmaligkeiten gerecht zu werden vermag; nicht aber von der Möglichkeit, einer durch ein gültiges Eheband gebundenen, *«more uxorio»* (eheähnlich) mit einem anderen Partner zusammenlebenden Person im Blick auf besondere Umstände die Sakramente der Buße und der Eucharistie zu gewähren. Jemandem, der seine sakramental gültige Ehe bricht und *bewusst* in diesem Zustand verharrt, will auch Papst Franziskus keinen Zugang zu den Sakramenten öffnen. Aber er bezweifelt⁷ aus guten Gründen, ob nur das kirchliche Ehegericht darüber befinden kann, ob eine allenthalben für gültig gehaltene Ehe möglicherweise nie bestanden hat. Denn auch die Verfahren der Ehegerichte sind auf die subjektive Ehrlichkeit der Befragten angewiesen. Deshalb sind deren Urteile zwar rechtskräftig, aber nicht unbedingt objektiver als zum Beispiel das Gewissen eines Menschen, der seine zweite (möglicherweise von einer Bekehrung zu Christus und zur Kirche begleitete) Ehe im Unterschied zu seiner ersten (möglicherweise ungläubig und bloß aus Konventionsgründen eingegangenen) Ehe für sakramental gültig erachtet. Wer nach Rücksprache mit Seelsorgern seines Vertrauens und in Übereinstimmung mit dem geschiedenen Ehepartner ehrlich davon überzeugt ist, dass die zweite im Unterschied zur ersten Ehe sakramental (unauflöslich) ist, stellt doch die Unauflöslichkeit

der Ehe und die Bindung geschlechtlicher Beziehungen an die Ehe nicht in Frage. Und er behauptet erst recht nicht, dass jemand – wenn bestimmte Umstände gegeben sind – seinen Ehebruch in einen subjektiv sittlichen Akt verwandeln kann.

Die Lehre der Kirche und ihr sakramentales Selbstverständnis werden in AL nicht in Frage gestellt. Aber es wird der Tatsache Rechnung getragen, dass der Grad der sakramentalen Übereinstimmung mit der Lehre und dem Selbstverständnis der katholischen Kirche nicht darüber entscheidet, wie schuldig oder heilig jemand in den Augen Jesu Christi ist. Jeder Protestant wird in der katholischen Kirche von den Sakramenten ausgeschlossen und kann deshalb doch enger mit Christus verbunden sein als ein Katholik, der täglich das Sakrament der Eucharistie empfängt. Und das gilt mutatis mutandis auch von einem geschiedenen und in einer neuen Verbindung lebenden Katholiken.⁸ Es kann sein, dass sich die Kirche außerstande sieht, seine erste Ehe für nichtig zu erklären und ihn zum Empfang der Sakramente einzuladen; und dass er dennoch vor dem eigenen Gewissen und in den Augen Christi wahrhaftig ist, wenn er seine erste Verbindung für nichtig hält.

Jeder Christ ist, wenn er sich im Spiegel Jesu Christi betrachtet, ein defizitäres Mittel und Werkzeug des Erlösers – auch dann, wenn er oder sie auf der sakramentalen Ebene in völligem Einklang mit der Lehre und dem Selbstverständnis der Kirche steht. Wie es um die Christusnähe oder Christusferne des Einzelnen bestellt ist, entscheidet sich nicht am Grad der sakramentalen Kongruenz. Wenn die Kirche jemanden von den Sakramenten ausschließt, dann nur deshalb, weil sie selbst als sakramentales Mittel und Werkzeug Christi darauf achten muss, dass ihre Mitglieder nicht öffentlich (auf der sakramentalen Ebene) das Gegenteil von dem leben, was sie als Wahrheit verkündet.

6. Ein Weg aus der Krise: Die Kongruenz von Glaube und Sakrament

Die Krise, die die Kirche gegenwärtig zumindest in den westlichen Gesellschaften durchlebt, gründet in der Abkoppelung eines zunehmend individualisierten und desinkarnierten Glaubens vom Christusbekenntnis und Selbstverständnis der Kirche.

Der Bund zwischen zwei Getauften, die nicht glauben, dass ihre Ehe ein Sakrament des Bundes Christi mit der Kirche ist, kann nicht dasselbe sein wie ein Bund zwischen zwei durch die Taufe in die Kirche eingegliederten und in lebendiger Beziehung zu Christus lebenden Ehepartnern. In einem 1998 von Joseph Ratzinger – damals noch Präfekt der Glaubenskongregation – publizierten Stellungnahme «zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten ge-

schiedenen Gläubigen» lesen wir: «Weiterer gründlicher Studien bedarf die Frage, ob ungläubige Christen – Getaufte, die nicht mehr an Gott glauben – wirklich eine sakramentale Ehe schließen können. Mit anderen Worten: Es ist zu klären, ob wirklich jede Ehe zwischen zwei Getauften ipso facto eine sakramentale Ehe ist. [...] Zum Wesen des Sakraments gehört der Glaube; es bleibt die rechtliche Frage zu klären, welche Eindeutigkeit von Unglaube dazu führt, dass ein Sakrament nicht zustande kommt.»⁹ Wenn die besagte Dissoziation von Glaube und Sakrament überwunden werden soll, muss die Kirche über das gängige «Eheprotokoll» hinaus Kriterien entwickeln, an Hand derer sie einen gültigen (weil gläubigen) von einem ungültigen (weil ungläubigen) Sakramentenempfang unterscheidet.

Die sichtbare Kirche, die aus vielen einzelnen Gläubigen besteht, gewinnt als sakramentales Mittel und Werkzeug Christi nicht an Glaubwürdigkeit, wenn einige ihrer Mitglieder – beispielsweise in puncto «Ehe» – offensichtlich etwas anderes leben als das, was die Kirche als Regel oder Dogma für verbindlich erklärt hat. Doch wem es um die sakramentale Glaubwürdigkeit der Kirche geht, sollte nicht nur dann von einer objektiven Diskrepanz des einzelnen Gläubigen zum sakramentalen Selbstverständnis der Kirche sprechen, wenn diese standesamtlich beurkundet ist und deshalb als irreversibel erscheint. Eine isolierte Betrachtung der Gläubigen, die in Übereinstimmung mit ihrer Kirche leben wollen, aber als zivil Wiederverheiratete von den Sakramenten ausgeschlossen sind, verdrängt das eigentliche Problem einer flächendeckend fortgeschrittenen Dissoziation von Glaube und Sakrament.

Erst wenn es gelingt, den seit Jahrzehnten fortschreitenden Prozess der Privatisierung und Entkirchlichung des Glaubens in sein Gegenteil umzukehren, wird das Christentum einen Weg aus seiner von niemandem mehr bestrittenen Krise finden. Wenn die Kirche Salz der Erde und Licht der Welt sein soll, muss sich die weit geöffnete Schere schließen zwischen dem, was die meisten Mitglieder leben, und dem, was ihre Dogmen bzw. Regeln verbindlich einfordern. Unterscheidung, nicht Anpassung ist angesagt; das heißt: Keine irgendwie gearteten Kompromisse mehr mit Plausibilitäten der Mehrheitsgesellschaft wie Abwägung der Selbstbestimmung der Frau gegen das Lebensrecht des ungeborenen Kindes; Suizid-Assistenz oder «Homo-Ehe». Identität und Relevanz des Christentums verhalten sich innerhalb einer permissiven und pluralistischen Gesellschaft nicht umgekehrt, sondern direkt proportional zueinander. Mit guten Gründen haben Kritiker des in Deutschland initiierten Theologenmemorandums von 2011¹⁰ auf die unbestreitbare Tatsache verwiesen, dass das Christentum der Reformation alle darin erhobenen Postulate längst erfüllt hat, aber gerade deshalb in der Gefahr steht, auf die kläglichen Restbestände seiner schwindenden Identität reduziert zu werden.

Karl Rahner hat früher als andere erkannt: «Die Kirche der Zukunft wird [...] eine einzelne Weltanschauungsgruppe innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft sein. [...] Wir haben für die Zukunft damit zu rechnen, dass die Welt auch in einem religiösen Sinne (obzwar vielfach durch Schuld und Sünde) weltlicher wird, dass nirgends mehr Gesellschaften und Staaten bestehen werden, die sich als ganze und institutionell mit dem Christentum, mit dessen Konzeption des menschlichen Lebens und mit der Kirche identifizieren werden. In diesem Sinne ist das konstantinische Zeitalter der Kirche im Abendland zu Ende und hat auch keine Zukunft in anderen Bereichen der eins gewordenen Weltgeschichte.»¹¹ Mit anderen Worten: Der christliche Glaube ist zunehmend zum Fremdkörper moderner Gesellschaften geworden. Er wird von deren bestimmenden Kräften nicht getragen, sondern in Frage gestellt. Und er wird deshalb nur in dem Maße wirksam bleiben, als der einzelne Gläubige den Mut hat, sich durch sein Bekenntnis und Zeugnis zu unterscheiden.

Ein tendenziell privates und unsichtbares Christentum hebt sich selber auf. Nur wenn der einzelne Christ seinen Glauben sakramental lebt, trägt er bei zur Übersetzung der vertikalen Inkarnation des göttlichen Logos in die horizontale Inkarnation der Kirche. Es geht nicht um die Trennung der Spreu vom Weizen; und schon gar nicht um die Abschottung eines elitären Restes von der Masse der Angepassten. Im Gegenteil: Wer sich als Christ unterscheidet, darf dies nie in Abhebung von den anderen, sondern nur für die anderen tun. Sakramental gelebter Glaube ist missionarisch gelebte Identität. Letztlich, so schreibt Joseph Ratzinger, ist wahres Christsein immer «ein Appell an den Großmut des Menschen, an seine Hochherzigkeit, dass er bereit sei, mit Simon Cyrene unter dem weltgeschichtlichen Kreuz Jesu Christi, unter der Last der ganzen Geschichte einherzugehen und so dem wahren Leben zu dienen»¹².

ANMERKUNGEN

¹ PAPST FRANZISKUS, *Amoris Laetitia – Freude der Liebe. Nachsynodales apostolisches Schreiben über die Liebe in der Familie*, eingel. v. Christoph Kardinal SCHÖNBORN, Freiburg 2016.

² «One of the ends for which sex was created was to symbolize to us the hidden things of God. [...] We have no authority to take living and sensitive figures which God has painted on the canvas of our nature and shift them about as if they were geometrical figures.» (Clive Staples LEWIS, *God in the Dock. Essays on Theology and Ethics*, hg. v. Walter Hooper, Michigan 1970, 234–239; 238).

³ Vgl. Clive Staples LEWIS, *The Four Loves*, London 1998, bes. 100f.

⁴ Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf⁷1971, 276.

⁵ «Mt 5,32 war nur an die Adresse des Mannes formuliert. Auf die Frau bezogen ergibt sich aus Mt 5,32b, dass keine Frau einen geschiedenen Mann heiraten darf. Das heißt: Mt 5,32 führt bei konsequenter Gleichstellung von Mann und Frau zur Forderung, weder geschiedene Männer noch geschiedene Frauen zu heiraten, d. h. zu einer Form der ‹Scheidung› (nur bei Unzucht!), die sich

von der jüdischen darin grundlegend unterscheidet, dass sie keine Möglichkeit der zweiten Ehe einschließt. Genau das entspricht sachlich, nicht terminologisch, der Trennung von Bett, Tisch und Wohnung. Darum steht keine kirchenrechtliche Lösung der matthäischen so nahe wie die katholische.» (Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Mt 1–7* [EKK I/1], Zürich – Neukirchen-Vluyn 2002, 366).

⁶ «So erscheint die Aussage von *Familiaris consortio*, dass es im Gesetz selbst keine Gradualität geben könne, mehrfach im Text (vgl. z. B. AL §§ 295, 300). [...] Besondere Sorge gilt dabei den Situationen, in denen der Priester, etwa beim Sakramentenempfang, «Ausnahmen» (AL 300, mit Anführungszeichen zitiert) einräumen könnte, die nicht den «Erfordernissen der Wahrheit» entsprechen. Generell wird hier eine Aussage wie ein Pflock weiträumiger Orientierung in die Landschaft gesetzt: Das Gesetz ist deswegen so wertvoll, weil es ein Geschenk Gottes ist und den Weg anzeigt, der mit der Gnade für alle lebbar ist (vgl. AL § 295).» (Daniel BOGNER, *Die Ambivalenz von «Gradualität» in Amoris Laetitia*, in: Stephan GOERTZ – Caroline WITTING [Hg.], *Amoris Laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?* [Katholizismus im Umbruch 4], Freiburg 2016, 201–223; 214f).

⁷ Zur Ansprache von Papst Franziskus in der Lateranbasilika am 7.6.2016 vgl. den kritischen Kommentar von Christian GEYER: *Wir Kindsköpfe. Der Papst hält die meisten Ehen für null und nichtig*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (22.6.16) 9.

⁸ In AL § 298 wird der Fall erörtert, in dem es wiederverheiratet Geschiedenen nur um den Preis der Zerstörung eines vorbildlich gelebten Familienlebens möglich ist, die sakramentale Kongruenz mit der Kirche wiederherzustellen. Die Betroffenen – so wird vorausgesetzt – leben eine tiefe Beziehung zu Christus und zur Kirche und fragen, ob auch eine praktisch unaufhebbarer Irregularität die Verweigerung von Buß- und Altarsakrament rechtfertigt. Dies ist – so betont der Würzburger Moraltheologe Stephan ERNST («*Irreguläre Situationen» und persönliche Schuld in Amoris Laetitia. Ein Bruch mit der Lehrtradition?*», in: GOERTZ – WITTING, *Amoris Laetitia* [s. Anm. 6], 136–157) – der einzige Fall, für den AL eine Vereinbarkeit von bleibender sakramentaler Diskrepanz mit der Zulassung zu den Sakramenten für möglich hält.

⁹ Joseph RATZINGER, *Zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen* (= deutsche, mit zusätzlichen Fußnoten versehene Fassung der Einleitung zu Bd. 17 der von der Glaubenskongregation veröffentlichten Reihe «*Documenti e Studi*»: *Sulla pastorale dei divorzati risposati. Documenti, commenti e studi*), Città del Vaticano 1998, 20–29; 27f.

¹⁰ *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Memorandum von Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche*, in: Judith KÖNEMANN – Thomas SCHÜLLER (Hg.), *Das Memorandum. Die Positionen im Für und Wider*, Freiburg 2011, 14–18.

¹¹ Karl RAHNER, *Die Zukunft der Kirche*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 32/1. *Ergänzungen*, Freiburg 2016, 271–286; 278f.

¹² Joseph RATZINGER, *Stellvertretung*, in: HThGB II (München 1963) 566–575; 574.

ABSTRACT

Amoris Laetitia and the Disturbed Relationship of Faith and Sacrament. The debate around the apostolic exhortation «*Amoris laetitia*» centers mainly on the question of admitting divorced and civilly remarried Catholics to Holy Communion under certain circumstances. But this issue should be seen in the context of an increasingly privatized faith which deviates from the ecclesial community, in other words: the great divide between faith and sacrament. Many times the belief in God is dissociated from the community of the church and her rules. The sacraments of baptism, holy communion and matrimony are widely considered as gifts to the receiver, not as a commitment to identify with and to testify for the church. But how can Christianity overcome its present crisis, according to the author? Only if the growing divergence of faith and sacrament is transformed into a convergence.

Keywords: sacramentology / sacramental theology – marriage – divorce – secularization – eucharist – Pope Francis

DIE BUNDESTAGSWAHL 2017 UND DIE CHRISTEN

Ein Gespräch mit Hans Maier zu den politischen Verschiebungen der Gegenwart

Wir dokumentieren hier ein Redaktionsgespräch mit dem Herausgeber und Gründungsmitglied dieser Zeitschrift, Hans Maier, Politologe und ehemaliger Staatsminister für Unterricht und Kultus in Bayern – und seit gut 40 Jahren Mitglied der CSU. Das Gespräch führten Tobias Mayer und Christian Stoll.

Herr Professor Maier, am 24. September 2017 fand die Wahl zum 19. Deutschen Bundestag statt. Würden Sie sagen, es war eine historische Wahl?

HANS MAIER: Einiges war unerwartet. Das Wahlergebnis widersprach ja den Voraussagen der Demoskopien. Das kommt häufig vor, aber in diesem Fall hat es doch erstaunt, dass der vorausgesagte Mehrheitsgewinn der Union ausgeblieben ist, im Gegenteil, sie ist abgefallen, aber auch die SPD hat verloren. Das Parteiensystem hat sich weiter pluralisiert – eine Tendenz seit 20 Jahren. Dem künftigen Bundestag werden sieben Parteien angehören, die Kleinen sind größer geworden, die Großen kleiner. Das ist also auf der einen Seite eine Fortsetzung eines kontinuierlichen Prozesses. Aber zugleich ist es ein Absturz der Parteien, die die Große Koalition getragen haben. Wenn man sich die Ergebnisse anschaut: Die Große Koalition hätte noch eine satte Mehrheit; dagegen hätte Schwarz-Gelb, das war 2009 die Alternative zur ersten großen Koalition, keine Mehrheit; also bleibt «Jamaika». Wirklich neu ist, dass die Unionsparteien so unerwartet stark abgesunken sind.

Alarmiert Sie das nicht?

Natürlich kann man die Sache auch ganz nüchtern betrachten: Noch ist die Union die stärkste Partei, noch haben die Volksparteien eine Mehrheit, noch hat sich die Nachkriegsstabilität des deutschen Parteiensystems fortgesetzt – wir hatten die

wenigsten Regierungschefs in Europa. Aber es gibt doch zugleich auch Verwerfungen. Ich würde nicht soweit gehen, das Wahlergebniss als historische Zäsur anzusehen, aber es ist eine partielle Kontinuität mit starken Abbrüchen.

Es ist ein Kennzeichen der Diskontinuität, dass im kommenden Deutschen Bundestag eine rechtspopulistische Partei vertreten sein wird. Wie tief ist dieser Einschnitt?

Im Anfang des deutschen Bundestages hatten wir ja rechte Parteien – ich vermeide den Ausdruck rechtsradikal – sogar in der ersten Regierung Adenauer mitvertreten: die Deutsche Partei; dann den Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten (BHE), dessen Programm auch einige extreme Züge hatte. Also das ist nicht völlig neu. Wenn man die Bundesländer hinzunimmt: Da kam später die NPD, dann die Republikaner, aus einer ganz anderen, linken Ecke die Piraten; die Grünen haben lang geschwankt

zwischen einer radikal-demokratischen, gegen Parteien gerichteten direkt-demokratischen Orientierung und einer stärkeren Neigung zum Mitregieren, die heute

«Zwischen den beiden Unionsparteien werden wir noch unangenehme Überraschungen erleben. Das Verhältnis war noch nie so angespannt.»

offenbar durchgeschlagen ist. Denn wenn man die künftigen Größen der «Jamaika-Koalition» im Fernsehen sieht, dann fällt doch auf, die Grünen und die FDP wollen regieren. Das Problem an «Jamaika» ist das Verhältnis der beiden Unionsparteien. Da fürchte ich, dass wir noch unangenehme Überraschungen erleben werden. Möglicherweise ist eine Einigung mit FDP und Grünen einfacher als zwischen den Unionsparteien.

Zunächst nochmal zum Erstarken der AfD: Wenn man das Phänomen im europäischen Maßstab sieht, könnte man in einem gewissen Sinne von einer Normalisierung sprechen, da ja in fast allen europäischen Ländern ähnliche Parteien vertreten sind. Glauben Sie, dass das so bleiben wird?

Es ist ja immer schwierig, den richtigen Begriff zu finden. «Rechtspopulismus» hat sich inzwischen durchgesetzt, für Phänomene wie den *Front National*, die Freiheitliche Partei Österreichs, ja selbst die Schweizerische Volkspartei kann man dazu rechnen. Wenn man da manche Parolen liest, ist man erstaunlich an die AfD erinnert. Von Osteuropa will ich gar nicht reden. Kaczyńskis Partei, die PiS, geht ganz in diese Richtung, ebenso Orbán. In einer von Terrorismus und immer noch sich ausweitenden Kriegen geschüttelten Welt gibt es eine starke Zunahme des diktatorischen Elements, der Gewalteneigtheit und -bereitschaft, und das spiegelt

sich selbst in den demokratischen Ländern. Bei der AfD sind sicher viele, die einfach protestieren. Sie ist ja ursprünglich eine von rebellierenden Volkswirten gegründete Partei gegen den Euro, die sich dann immer mehr ausgeweitet hat. Die Flüchtlingskrise gab ihr die Möglichkeit, eine «große Nummer» zu ziehen. Je mehr die Große Koalition einen humanitären und – wie ich finde – vernünftigen Kurs einschlug, desto härter brachte die AfD den Protest einer relativ großen Bevölkerungsgruppe zum Ausdruck. Wenn die Probleme allerdings gelöst werden, wird auch die AfD wieder – wie schon NPD und Republikaner – absinken. Aber sie ist relativ groß und sie erfährt Zuspruch aus dem Osten. Es gibt eine noch nicht geheilte Entfremdung zwischen Ost und West, die offensichtlich länger braucht und nicht einfach mit Worten geheilt werden kann; das kommt ihr zugute. Immerhin hat die AfD in Sachsen Direktmandate bekommen. Das ist für mich ein Alarmzeichen.

Die AfD hat aber, überraschender Weise, auch in Bayern sehr gut abgeschnitten. Herrscht in Bayern eine Sondersituation? Wie konnte diese Partei hier so stark werden?

Die CSU hat sich, nach meiner Meinung, zu stark dem Lager der AfD genähert in der Absicht, die AfD damit unnötig zu machen. Aber es zeigt sich, wenn man – zumindest sprachlich – einiges von einem Gegner übernimmt, dann bleibt das nicht ohne Folgen. Zweitens hat in Bayern der Streit der Unionsparteien sehr viele Wähler verprellt. Ich weiß, dass vor allem kirchlich orientierte, evangelische und katholische Wähler zornig waren. Es hat sich dann auch eine Pro-Merkel Initiative

*«Die CSU hat sich
der AfD zu stark angenähert.»*

gegründet. Ich selber gehörte dazu, aber es ging hauptsächlich von Theo Waigel und Alois Glück aus und reichte sehr stark in kirchliche, gemeindliche Kreise hinein. Ich lebe im Münchener Süden, hier hat die CSU nicht nur Wähler an die AfD, sondern auch an die FDP verloren. Man hat bei der CSU früher immer bayerische Liberalität vorausgesetzt, und dass die geschwunden ist in der Auseinandersetzung Seehofer–Merkel, das hat viele verprellt!

Auch nach der Wahl scheint die Devise der CSU zu sein, die von der AfD bespielten Positionen nun selbst abzudecken und die «rechte Flanke» (Horst Seehofer) der CSU zu schließen. Kann das gelingen?

Das ist eine wichtige Frage in der Zukunft. Ich sagte vorhin schon, wenn man die Probleme löst, die zum Teil von der AfD nicht neu artikuliert, aber eben gesteigert in der Öffentlichkeit vorgetragen wurden, also einmal das Flüchtlingsproblem,

dann überhaupt das Problem der Einwanderung – und ich bin unbedingt für ein Einwanderungsgesetz –, dann wird die AfD auch wieder zurückgehen. Denn die nationalistischen und zum Teil auch rassistischen Parolen, die sind eigentlich in Deutschland, hoffe ich, nicht mehrheitsfähig. In der Hinsicht schrecken uns die Spuren des Dritten Reiches, und das ist gut so, wir tun uns da leichter als die Franzosen. Aber selbst die Franzosen haben im letzten Moment dem *Front National* ihre Zustimmung entzogen.

Wie angespannt ist das Verhältnis innerhalb der beiden Unionsparteien?

Die Unionsparteien sind aus dem Bedürfnis entstanden, erstens gegen den Nationalsozialismus eine wirklich umfassende flächendeckende neue Partei zu schaffen, also das Feld nicht allein den Sozialdemokraten zu überlassen, und das haben Adenauer und andere wirklich geschafft. Wenn man die Bilanz sieht, so ist die deutsche Nachkriegspolitik in zwei Dritteln, fast drei Vierteln der Jahre von Unionspolitikern gestaltet worden. Von den acht Bundeskanzlern waren fünf Unionskanzler. Also man kann sagen, diese neue, nicht angemeldete Partei, die fast aus dem Nichts kam, eine «Nova» im Parteienhimmel, die hat doch die Nachkriegspolitik sehr stark gestaltet. Und jetzt haben wir die bittersten Auseinandersetzungen zwischen CDU und CSU erlebt, an die ich mich erinnern kann. Das, fürchte ich, wird nicht ohne Folgen bleiben, zumal es sich abgespielt hat in einem Feld, wo eigentlich die christliche Humanität sich besonders hätte bewähren müssen, nämlich im Feld der Flüchtlingspolitik. Also das Verhältnis war noch nie so angespannt wie jetzt.

Nimmt man die Wahl zum Anlass, grundsätzlich auf die Rolle der Katholiken in der Bundesrepublik zu schauen, könnte man fragen: Wie katholisch ist die deutsche Politik?

Die Katholiken haben ja durchaus eine stabile Stellung in der Öffentlichkeit, auch numerisch, also wenn Volker Rühle nach der Wiedervereinigung sagte, Deutschland wird jetzt nördlicher, östlicher, protestantischer, so war das eine Fehlannonce. Denn es wurde weder protestantischer noch christlicher – das Christentum hat eher abgenommen. Aber Katholiken und Evangelische stellen immer noch den größten Teil der Bevölkerung, knappe zwei Drittel, mehr im Westen und Süden. Die Katholiken sind sogar etwa eine Million stärker als die Protestanten. Aber dieses numerische Plus hat sich schon in den letzten Regierungen kaum abgezeichnet. Wo sind die Katholiken im Bundeskabinett? Da fällt mir gegenwärtig nur Peter Altmaier ein. Die meisten sind evangelisch oder konfessionslos. Das ist doch erstaunlich. Viele Katholiken sind auch ausgeschieden: etwa Friedrich Merz, Annette Schavan, noch einige Andere, so dass also im Augenblick die Union, schon

in der dritten Regierung Merkel, eigentlich hauptsächlich von Protestanten repräsentiert wurde. Darin spiegelt sich ein sozialer Wandel.

Es gibt ja den politischen Katholizismus im alten Sinne nicht mehr. Er ist ein Erzeugnis des Kulturkampfes im 19. Jahrhundert, der Gründung der Zentrumspar-
 tei. Im Grunde hat ihn schon Adenauer auf dem Münchner Katholikentag 1922
 relativiert. Er sagte damals, wir müssen mit
 den Evangelischen zusammenkommen, sonst
 wird es nie eine christliche Mehrheit in der
 Weimarer Demokratie geben. Das ist dann
 nach dem Krieg tatsächlich geschehen. Die
 Union, der Name sagt es schon, ist eine Union der Katholiken und der Protes-
 tanten. Die Katholiken haben auf ihre spezifische Repräsentation im Zentrum
 verzichtet.

«Wo sind die Katholiken
 im Bundeskabinett?»

War das ein Fehler?

Die Katholiken haben, ich sag es jetzt mal zugespitzt, so viel Katholisches unterge-
 bracht in der deutschen Nachkriegspolitik, dass sie eigentlich auf eine spezifische
 Repräsentation verzichten konnten. Mindestens meinten sie (meinte auch ich),
 dass man jetzt darauf verzichten könnte. Das «überpositive Recht» (man nannte es
 nicht mehr Naturrecht, um die Protestanten nicht herauszufordern) hat in unse-
 rem Grundgesetz ja wirklich eine zentrale Stellung. Es gibt eben unveränderliches
 Verfassungsrecht. Das wäre früher unter der Dominanz evangelischer Staatsrechts-
 lehrer nicht möglich gewesen. Oder ein anderes Beispiel: Das Subsidiaritätsprinzip
 war eine katholische Spezialidee bis in die 60er/70er Jahre hinein, dann hat es in
 der europäischen Integration Karriere gemacht, weil man ja nach einem Bild such-
 te, wie das künftige Europa einzuordnen sei: kein Bundesstaat, dafür fehlten zent-
 rale Fundamente, aber auch mehr als ein Staatenbund. Das deutsche Bundesverfas-
 sungsgericht spricht inzwischen von einem Staaten**verbund** und in diesem Verbund
 ist seit Maastricht das Subsidiaritätsprinzip ein anerkannter politischer Grundsatz.
 Keine Institution soll über das hinaus gehen, was sie selber leisten kann, das nennt
 man inzwischen in der europäischen Rechtssprechung «Kompetenzanmaßung».
 Da ist das Subsidiaritätsprinzip also beinahe in ganz Europa anerkannt.

Und ich könnte noch anderes Katholisches nennen: Den Föderalismus zum
 Beispiel, der früher von den protestantischen Staatsrechtslehrern durchwegs abge-
 lehnt wurde. Er schien ein katholisches Sonderidiom zu sein, aber heute erfreut
 er sich doch allgemeiner Anerkennung, und man kann auch manche Konflikte
 (etwa in Katalonien) nur mit föderalistischen Maßnahmen lösen. Kurzum: Es hat
 sich nach dem Krieg eine Verschiebung vollzogen. Katholisches ist gewissermaßen
 in die Verfassung eingegangen und in die allgemeine politische Kultur, und dafür

hat der politische Katholizismus im engeren Sinne an Boden verloren und sich schließlich ganz aufgelöst. Trotzdem empfinde ich es als unangemessen, dass im Augenblick die Katholiken sichtbar in der Regierung kaum noch vertreten sind. Das muss sich wieder ändern und wird sich auch wieder ändern.

Ist die politische Kultur noch konfessionell geprägt – oder hat die Ökumene die Konturen verwischt?

Zunächst ein Wort zum Stand der Ökumene: Ich halte es nicht für glücklich, dass Kardinal Woelki im Augenblick wieder Differenzen zwischen Katholizismus und Protestantismus hervorhebt und vor allem gegen den Begriff «Versöhnte Verschiedenheit» polemisiert (*gemeint ist ein Beitrag für die Oktober-Ausgabe der Herder Korrespondenz; Anm. d. Red.*). Ich gebe ihm Recht, wenn er sagt, Verschiedenheiten sind geblieben und man darf sie nicht einfach verschweigen oder unter den Teppich kehren. Ich gebe ihm aber nicht Recht, wenn er das auf die Menschen bezieht. Es wäre vielleicht besser gewesen, man hätte statt dem Begriff «Versöhnte Verschiedenheit» von «Versöhnten Verschiedenen» gesprochen. Protestanten und Katholiken haben sich daran gewöhnt, sich anders anzusehen als früher, nicht mehr als Konkurrenten oder gar als Feinde, sondern als Verwandte im Geist, sogar als Brüder. In der Änderung der Karfreitagsliturgie im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil kommt das zum Ausdruck: Früher sahen sich die Protestanten unter dem Stichwort «Irrgläubige» subsumiert, heute sind sie unter denen, «die an Christus glauben». Sie werden angesprochen als Brüder, getrennte Brüder, aber Brüder.

Kurzum: Ich sage, man muss die Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Kirche und Theologie nicht leugnen, man soll aber das neugewonnene, freundschaftliche, verständnisvolle Verhältnis nicht trüben. Das ist doch ein großer Gewinn! Wir haben gerade ein Reformationsjahr hinter uns, das historisch das erste war, das nicht deutsch-national und nicht antikatholisch gefeiert wurde. Das ist bedeutsam, denn alle anderen bis 1617 zurück waren deutsch-national, anti-römisch, anti-katholisch. Das hat sich geändert und das muss erhalten bleiben. Das darf man nicht durch den berechtigten Hinweis auf die verbliebenen Unterschiede relativieren oder gar zunichte machen.

In dem erwähnten Beitrag von Kardinal Woelki ist von einer konfessionellen Differenz im Blick auf wirtschafts- und sozialpolitische Fragen die Rede. Gibt es so etwas?

In Fragen wie der Abtreibung und der Sterbehilfe gibt es beachtliche Unterschiede. Das hängt einfach damit zusammen, dass der Protestantismus keine Lehreinheit ist und schon gar nicht eine Lehreinheit, die ins Soziale und Politische übergreift. Enzykliken sind nach wie vor im Protestantismus unmöglich. Und damit muss

man leben, das muss man anerkennen, das kann aber kein Vorwurf sein. Wenn ich sehe, der Andere ist anders, muss ich ihn zunächst einmal gelten lassen und darf also nicht den Akzent darauf legen, «du musst erst anders werden, wenn ich mit dir ein dauerhaftes Verhältnis aufbauen soll.» Also da kommt sehr viel auf Psychologie, Takt und Rücksicht an.

Aber in der Wirtschafts- und Sozialpolitik... Nein, da sehe ich keine Differenz. Die soziale Marktwirtschaft ist in Freiburg von evangelischen Gelehrten: Walter Eucken, Constantin von Dietze, Adolf Lampe, Franz Böhm entwickelt worden. Ich habe das selber noch erlebt. Ich habe drei der vier noch persönlich gekannt und war mit ihnen verbunden. Und damals wurde mir völlig klar, dass hinter dieser sozialen Marktwirtschaft (der Ton liegt auf sozial) eben ein protestantisches Ethos stand, ein Ethos des Verzichts. Das ist wieder anders im Calvinismus, den Max Weber ja nicht ganz ohne Grund dem modernen Kapitalismus sehr angenähert sah. Aber zum Beispiel dieser Teil der Nachkriegspolitik, der ist weitgehend von evangelischen Gelehrten geschaffen worden.

Wir haben bisher vor allem über die Unionsparteien gesprochen. Ist das politische Spektrum des deutschen Katholizismus nicht inzwischen pluraler?

Als Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken konnte ich das deutlich beobachten. Unmittelbar nach dem Krieg, bei dem neu gegründeten Zentralkomitee, da waren Zentrum und Union unter sich, dann kam spektakulär als erster Sozialdemokrat Georg Leber hinein, weitere Nicht-Unionsleute folgten. Wenig hat sich geändert bei der FDP, da ist immer noch eine gewisse Distanz. Dagegen die Grünen: Da gibt es überzeugte, praktizierende Katholiken. Also auch das parteipolitische Bild ist bunter geworden.

*«Man ist nicht ungestraft reich,
friedlich, gesichert in einer Welt, die
eben arm, unfriedlich, ungesichert ist.»*

Kann man angesichts der Pluralisierung des politischen Meinungsspektrums auch unter Katholiken überhaupt noch so etwas wie Leitlinien einer christlichen Politik identifizieren – etwa in der Flüchtlingspolitik?

In einigen Feldern, aber es sind nicht allzu viele, ist das Christliche sozusagen herausgefordert, sich zu artikulieren. Die größte Herausforderung dieser Art sehe ich in der Flüchtlingsfrage. Da sind es vor allem katholische Politiker, die betonen: Das ist kein momentaner Unfall, das deutet auf eine längerfristige Herausforderung hin – zugespitzt gesprochen: Man ist nicht ungestraft reich, friedlich, gesichert in einer

Welt, die eben arm, unfriedlich, ungesichert ist, und darauf muss man eine Antwort haben. Also Gerd Müller, mit dem ich freundschaftlich sehr verbunden bin, er war mein Junge-Unions-Vorsitzender im Stimmkreis Günzburg, er hat, glaube ich, da den richtigen Ton angeschlagen. Er hat einen «Marshallplan für Afrika» ins Gespräch gebracht. Man muss vor Ort versuchen, die Verhältnisse zu verbessern, sonst wird man auf die Dauer einer neuen Völkerwanderung nicht ausweichen können. Also da, glaube ich, tut sich etwas, allerdings innerhalb einzelner Gruppen und Gemeinden und Personen, nicht so sehr im Gesamten der Unionsparteien. Im Gegenteil, über diese Frage, die sie gemeinsam hätte herausfordern müssen, haben die Unionsparteien in einer unwürdigen Weise gestritten und ich führe auch einen Teil ihrer Verluste darauf zurück, dass die Wähler das nicht goutiert haben. Eine Partei, die sich christlich und sozial, christlich und demokratisch nennt, die kann nicht gleichzeitig sagen: «Wer für Familiennachzug ist, liegt voll daneben.» Das ist einfach widersinnig, und da fürchte ich, dass der Geist der Union, der uns nach dem Krieg wirklich geleitet hat, dass der angefochten wird und dass da ein Bruch nicht nur in der politischen Überlieferung, sondern auch im Zusammenhalt der Union folgen wird.

Werfen wir noch einen Blick auf Europa: Immer wieder, gerade auch in rechtspopulistischen Kreisen, ist die Rede vom «Europa der Vaterländer» – was halten Sie davon? Ist das eine verständliche Forderung, oder doch eine Abkehr vom europäischen Geist?

Ich habe die Anfänge der europäischen Integration ja noch im Gedächtnis und im Ohr. Als ich 1951 anfang zu studieren, war das die Zeit, in der Robert Schuman seinen berühmten Plan der Montanunion verkündete. Das war ja zunächst einfach ein Sprung aus der alten Politik der «Faust-Pfänder», die damals auch noch in der französischen Zone und vor allem im Saarland praktiziert worden ist, in eine Zusammenarbeit, wobei Schuman so argumentierte: Frankreich will sich gegen eine kommende Aufrüstung Deutschlands sichern. Eine Aufrüstung wird am Frühesten bemerkt in den Bereichen «Kohle» und «Stahl». Wenn man das unter eine gemeinsame Verwaltung stellt, dann entgeht es weder den Franzosen, wenn die Deutschen hundert Panzer bauen wollen, noch den Deutschen, wenn die Franzosen den Auftrag für hundert Jagdflugzeuge geben. Also ein gemeinsames Dach, und dann ist den Anfängen der Militarisierung gewehrt. Eine großartige Idee. Von Anfang an ging die Montanunion über eine Zweitstaatenlösung hinaus, es konnten andere beitreten, also es war europäisch angelegt.

Unter de Gaulle ging das noch mal zurück in das Europa der Vaterländer, der Begriff stammt ja von ihm, während Churchill in dieser Hinsicht weitblickender in seiner Zürcher Rede 1946 von einem «Bundesstaat Europa» gesprochen hat. Kühn! Allerdings: England sollte draußen bleiben, seiner Meinung nach.

«Über das Europa der Vaterländer sind wir längst hinaus.»

Churchill war schon damals ein Brexit-Mann.

Wenn man heute also sagt, «Zurück zum Europa der Vaterländer», dann verkennt man völlig, dass sich auf vielen Gebieten

längst «zweckverbandliche» Strukturen gebildet haben. Das heißt praktisch für die Regierungstechnik, dass ein Ministerialrat im Bundeskanzleramt ohne weiteres einen im französischen Ministerrat anrufen kann – und umgekehrt. Und es gibt ja auch eine Fülle gemeinsamer Vorschriften. Es wird jetzt nach dem Brexit wohl auch ein europäisches Sozialgesetzbuch geben, das ist ja bislang nur von den Briten verhindert worden.

Also längst sind wir über das «Europa der Vaterländer» hinaus. Diese Losung ist, ähnlich wie «Deutschland den Deutschen», nicht nur falsch, sie geht auch völlig an der Realität vorbei.

Wird man in Zukunft noch von einem «christlichen Europa» sprechen können? Oder ist diese Redeweise vielleicht gar nicht mehr sinnvoll?

Von außen sehen uns ja manche als Christen, ich nenne z.B. Erdogan. Er spricht immer von der «Christen-Union» und da meint er die Europäische Union. Und daran ist sicher richtig, dass die europäische Kultur so stark von christlichen, zum Teil auch von jüdischen Vorgaben geprägt worden ist, dass man mit aller Vorsicht und in einem rein kulturellen Sinn von einem christlichen Europa auch heute noch sprechen kann. Aber ich betone, in einem *kulturellen*, nicht mehr in einem religiösen Sinn. Aber Europa ist auch in dieser Hinsicht vielgestaltig. Wir hätten ja beinahe die Anrufung Gottes, die *invocatio Dei*, auf Antrag von Erwin Teufel in der europäischen Menschenrechtsdeklaration untergebracht. Da kam das Veto von Jaques Chirac aus Frankreich, der hat Helmut Kohl angerufen und gesagt: «Geht nicht! Wir sind ein *État laïc!*». ... Aber der Laizismus, das würde ich doch mit aller Vorsicht sagen, ist in Europa nicht mehr die einzige, und vor allem nicht mehr die einzig demokratiegemäße Option.

Herr Professor Maier, wir danken für das Gespräch!

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

STEFAN BÖNTERT

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, D-44780 Bochum
(stefan.boentert@rub.de). GND: 123423058.

CORINNA DAHLGRÜN

Theologische Fakultät, Fürstengraben 6, D-07743 Jena (corinna.dahlgruen@uni-jena.de).
GND: 121047334.

CHRISTOPH DOHMEN

Fakultät für Katholische Theologie, Universität Regensburg, Universitätsstraße 31, D-93053 Re-
gensburg (Christoph.Dohmen@theologie.uni-regensburg.de). GND: 120086883.

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

KARL-HEINZ MENKE

Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik, Katholisch-Theologische Fakultät der
Universität Bonn, Am Hof 1, D-53113 Bonn (k.menke@uni-bonn.de). GND: 118196782.

THOMAS MÖLLENBECK

Curhaus, Stephansplatz 3, A-1010 Wien (t.moellenbeck@gmx.de). GND: 1026158311.

PHILIPP REICHLING OPRAEM

Abtei Hamborn, An der Abtei 4–6, D-47166 Duisburg-Hamborn (philipp@abtei-hamborn.de).
GND: 129372722.

PATRICK ROTH

Wallstein Verlag GmbH, Geiststraße 11, D-37073 Göttingen. GND: 115646000.

THOMAS SÖDING

Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Neues Testament,
Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum (thomas.soeding@rub.de). GND: 12289328X.

JAN-HEINER TÜCK

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at). GND: 120868385.