

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT «COMMUNIO»

INTERNATIONALE
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
«COMMUNIO»

48. Jahrgang

2019

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT «COMMUNIO»

Gegründet 1972 von	HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER JOSEPH RATZINGER · OTTO B. ROEGELE
Herausgegeben von	RÉMI BRAGUE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL NIKOLAUS LOBKOWICZ † · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING JAN-HEINER TÜCK (Schriftleitung)
Redaktion	ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP TOBIAS MAYER (Redaktionsassistent, Lektorat u. Satz) CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück / Redaktionsassistent, Lektorat, Layout:
Dr. 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, D-73760 Ostfildern.
Herstellung: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim.

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

Databases: «Communio» is among others indexed in: ATLA Religion Database, Chicago;
IBZ Online, Berlin; Index theologicus, Tübingen; Web of Science/Clarivate Analytics:
Emerging Sources Citation Index, Philadelphia.

www.communio.de

INHALT

2019

JANUAR/FEBRUAR: Versuchung (Vaterunser V), 1–116
MÄRZ/APRIL: Grenzen überschreiten, 117–244
MAI/JUNI: Altern, 245–368
JULI/AUGUST: Balthasar im Gespräch, 369–480
SEPTEMBER/OKTOBER: Glauben lehren und lernen, 481–584
NOVEMBER/DEZEMBER: Chiliasmus – einst und heute, 585–698

BIERINGER, Andreas: «Gott loben, das ist unser Amt». Alle Lieder des Gotteslobes neu kommentiert	236
– : Editorial (Altern)	245
BRAUN, Michael: Reiner Kunze, «Die Mauer»	365
BRAUNGART, Wolfgang: Eduard Mörike, «Verborgenheit»	694
CLAUSSEN, Johann Hinrich: Dorothea Grünzweig, «plötzlich alles da»	581
DAHLKE, Benjamin: Balthasar im Dialog mit Barth	438
DEIBL, Jakob: Karin Knobel: Rosig	111
ELBERSKIRCH, Johannes: Historische Authentizität zwischen Architektur und Theologie. Architektonische Anstöße für ein Kriterium der kirchlichen Lehrverkündigung	558
FORNET-PONSE, Thomas: Wir wollen missionieren – aber was heißt «Mission»? Überlegungen zum Mission Manifest aus missions theologischer Perspektive	456
GASSMANN, Michael: Im leichten Ton. Eleonore Bünings Musikverführer «Sprechen wir über Beethoven»	475
GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Leben heißt Weglassen. Vom Ende zur Voll-Endung: das Alter	271
GRADL, Hans-Georg: Ein entscheidendes Übergangskapitel. Das 1000-jährige Friedensreich in der Johannesapokalypse	590
HABERMAS, Jürgen: Mehr als alles, was der Fall ist	654
HAKE, Joachim: Adam Zagajewski, «Jetzt, da du das Gedächtnis verloren hast»	477
HARTMANN, Stefan: Der Prophet Theodor Haecker. Zu seinem 140. Geburtstag	467
HEMPELMANN, Reinhard: Chiliastische Formen des Christentums	633
HOPING, Helmut: «Und führe uns nicht in Versuchung». Das Vaterunser als Anfrage an unser Gottesbild und die Rede vom Teufel	28

JÜRGENS, Stefan: Von der Magie zur Mystik. Wie man im Glauben erwachsen wird	485
KIESEL, Helmuth: Fausts Versuchungen	59
– : Wieviel Chiliasmus steckte im Bolschewismus und Nationalsozialismus?	644
KNOP, Julia: Editorial (Glauben lehren und lernen)	481
KOLBE, Uwe: «Ich fasse nicht, was mich fasst». Uwe Kolbe über Lyrik heute, seine Gedichtsammlung Psalmen und irritierende Erfahrungen mit dem Literaturbetrieb. Ein Gespräch mit Jan-Heiner Tück	521
– : Zwei Gedichte	692
KOPP-OBERSTEBRINK, Herbert: Apokalypse des abendländischen Geistes. Aspekte und Stationen des intellektuellen Verhältnisses von Jacob Taubes und Hans Urs von Balthasar	391
KOSACK, Dominique-Marcel: Glauben lernen mit dem Gebetshaus Augsburg? Grenzgänge zwischen Schönheit und Komplexität	496
LEWITSCHAROFF, Sibylle: Du sollst das Werk nicht mit dem Autor verwechseln. Zum Nobelpreis für Peter Handke	685
MAIER, Hans: Gelehrter und Kosmopolit. Zum Tod von Nikolaus Lobkowitz	682
– : Pierre Teilhard de Chardin. Eine biographische Einführung in sein Werk	331
MAYER, Tobias: Unverfügbarkeit und gelingendes Leben. Hartmut Rosa ergänzt seine Resonanztheorie	687
– : Was ist digitaler Humanismus?	108
MOGA, Ioan: Zwischen Vätern und Moderne. Hans Urs von Balthasar und sein «ressourcement»	373
NEBGEN, Christoph: Missionare als kulturelle und politische Grenzgänger in der Frühen Neuzeit	179
NEUHAUS, Gerd: Kirche als Moralagentur? Anmerkungen zu einer von Hans Joas angestoßenen Debatte	673
NIEWIADOMSKI, Jozef: Katholizität und Nation. Zur Dramatik der Grenzüberschreitungen	189
NORDHOFEN, Eckhard: Das große Gegenüber und seine Konkurrenten. Zur Differenz zwischen usurpatorischem und privativem Monotheismus	315
NOVOTNÝ, Vojtěch: Jesu (nicht) erhörtes Gebet	347
PRÜGL, Thomas: Ins Zeitalter des Heiligen Geistes. Geschichtstheologie als Reformprogramm im Gefolge Joachims von Fiore	
RAGUŽ, Ivica: Über das Altern und seine Schwierigkeiten. Theologische Überlegungen	277
SAJAK, Clauß Peter: Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht. Eine neue Chance für die Glaubensreflexion?	507

SAUTERMEISTER, Jochen: Grenzenlose Optimierung? Das Human Enhancement des «Homo Deus»	138
SCHELKSHORN, Hans: Die Obsession der Grenzüberschreitung. Zur Krise der Moderne	149
SCHLÖGEL, Herbert: Christliche Patientenvorsorge und Advance Care Planning. Eine Beziehung mit Spannungen	290
– : Der Katechismus von Wilfried Härle	516
– : Versuchung: moraltheologisch-geistliche Skizzen	49
SCHLÖGL, Manuel: «...den Menschen zu befreien». Die Freiheit Jesu bei Maximus Confessor im Kontext der gegenwärtigen Christologie	93
SCHMID, Konrad: Weshalb versuchte Gott Abraham? Genesis 22 «von unten» her gelesen	5
SCHMIDT, Christoph: Messianische Differenz und dialogische Theologie. Überlegungen zu dem Dialog zwischen Balthasar und Buber über die beiden Glaubensweisen	403
SCHÖNBORN, Christoph Kardinal: «Diese Synode ist ein Notschrei». Die Amazonien-Synode, die Dringlichkeit einer ökologischen Umkehr und neue Wege in der Pastoral	659
SCHWAB, Hans-Rüdiger: Übermütig, todernst. Thomas Hürlimanns großer Roman von einem verlorenen Sohn	231
SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Der Sündenfall – eine Befreiungsgeschichte?	122
SIEVERNICH, Michael: Die Kunst des Alterns. Pastorale Überlegungen	250
SÖDING, Thomas: Die Prophetie des Alters. Eine Verheißung im Neuen Testament	260
SÖDING, Thomas: Ermahnung als Ermunterung. Der Brief von Papst Franziskus an die deutschen Katholiken auf dem «Synodalen Weg»	575
STEINMANN, Jan Juhani: Was fehlt, wenn Gott fehlt? Denkbild einer Wende in sechs Schritten	543
STERNBERG, Thomas: Wovon man nicht sprechen kann, davon muss man erzählen. Über das Erzählwerk von Husch Josten (Laudatio zum KAS-Literaturpreis 2019)	534
STOLL, Christian: An den Grenzen des Universalismus. Humanität bei Fontane und Joseph Roth	159
– : Editorial (Grenzen überschreiten)	117
STRASSER, Peter: The Devil's Party. Zur Ästhetik des Bösen	37
Štrukelj, Anton: Theologie und Literatur in Zwiesprache. Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar	421
TAUBES, Jacob: Unterscheidung der Geister. Ein Leserbrief	387
THIERSE, Wolfgang: Religion in pluralistischer Gesellschaft und weltanschaulich neutralem Staat	66

TÜCK, Jan-Heiner: Beschneidung des Herrn. Warum Papst Franziskus eine Lücke in der katholischen Gedenkkultur schließen sollte	216
– : Das Reich hat schon begonnen. Zur ekklesiologischen Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus	601
TÜCK, Jan-Heiner: Die fragile Autorität der Opfer. Der Angriff auf die «Schau gegen das Vergessen» verstört, vereint aber auch im Widerstand	448
– : Editorial (Balthasar im Gespräch)	369
– : Editorial (Chiliasmus – einst und heute)	585
– : Editorial (Versuchung)	I
VON Stosch, Klaus: Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen Verhältnis nach den jüngsten Debatten um Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.	202
WEIDEMANN, Hans-Ulrich: Versuchung und Erprobung. Skizzen zum neutestamentlichen Umgang mit einem beunruhigenden Thema	15
WETZSTEIN, Verena: Demenz als Herausforderung. Ethische Perspektiven	302
WILCKENS, Ulrich: Die Geschichte des Bundes Gottes mit Israel und Jesus Christus als ihre Vollendung. Zum Aufsatz von Papst em. Benedikt XVI. «Gnade und Berufung ohne Reue»	80
ZABOROWSKI, Holger: Die Würde des Alterns. Zu Otfried Höffes «Die hohe Kunst des Alterns»	362
ZERFASS, Alexander: «Stimme, die Stein zerbricht»	240

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

48. JAHRGANG · JANUAR FEBRUAR 2019

VERSUCHUNG

Konrad Schmid Weshalb sollte Abraham seinen Sohn opfern? **Hans-Ulrich Weidemann** Versuchung und Erprobung im Neuen Testament **Helmut Hoping** Das Vaterunser als Anfrage an unser Gottesbild und die Rede vom Teufel **Peter Strasser** The Devil's Party. Zur Ästhetik des Bösen **Herbert Schlögel** Moraltheologisch-geistliche Skizzen **Helmuth Kiesel** Fausts Versuchungen

PERSPEKTIVEN

Wolfgang Thierse Religion in pluralistischer Gesellschaft **Ulrich Wilckens** Eine Antwort auf Benedikt XVI. **Manuel Schlögl** Die Freiheit Jesu bei Maximus Confessor **Tobias Mayer** Was ist digitaler Humanismus? **Jakob Deibl** Ein Gedicht von Karin Knobel

FÜHRE UNS NICHT IN VERSUCHUNG

Editorial

Theologische Versuche zum Problem der Versuchung gibt es viele. Zuletzt hat eine Äußerung von Papst Franziskus für einiges Aufsehen gesorgt, Gott sei kein Versucher, die Bitte des Vaterunsers «*et ne nos inducas in tentationem* – und führe uns nicht in Versuchung» sei keine gute Übersetzung und werde besser geändert: «und lass uns nicht in Versuchung geraten». Ohne die philologische Fragwürdigkeit dieses Änderungsvorschlags zu erörtern – der griechische Urtext, die Vulgata, aber auch die Luther-Bibel stehen dagegen –, ist theologisch doch klar, dass Papst Franziskus die Güte Gottes, des Vaters, unter keinen Umständen verdunkelt wissen will (vgl. 1 Joh 1,5). Daher lehnt er es kategorisch ab, von Gott als Urheber menschlicher Versuchungen zu sprechen. Sein Standpunkt ist klar, er kann sich auf die Aussage des Jakobusbriefs stützen, Gott selbst führe niemanden in Versuchung (vgl. Jak 1,13–15); auch hat er die antignostische Weichenstellung der patristischen Theologie im Rücken, welche die Güte Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, gegen jede Dämonisierung ins Feld führt; schließlich steht das Votum von Franziskus quer zu heutigen Theodizee-Theologien, die eine Verdunklung des Gottesbegriffs in Kauf nehmen, wenn sie von einer Schuld (oder sogar Erlösungsbedürftigkeit!) Gottes sprechen. Das theologische Interesse, den Gottesbegriff vom Problem der Versuchung abzukoppeln, hat allerdings seinen Preis. Das Böse, das in der Geschichte manifest ist, muss auf das Konto einer anderen Macht gebucht werden. Für diese Macht hat der Papst auch einen Namen: «Wer dich in Versuchung führt, ist Satan.»

Gott ist gut, Satan ist böse – und das Leben der Menschen ist der Schauplatz, auf dem das Gute trotz der Verlockungen zum Bösen zu bewähren ist. Dieses Deutungsangebot dürfte für Menschen in extremen Leidsituationen eine Zumutung sein. Dennoch wird man Papst Franziskus wegen seiner Rede vom Teufel nicht gleich Manichäismus vorwerfen, als würde er einen Dualismus von zwei widerstreitenden Prinzipien annehmen und einem metaphysischen Kampf zwischen Gut und Böse in der Geschichte das Wort reden. Auf der Synode von Braga (561–574) ist der Manichäismus bekanntlich verurteilt

worden. Die katholische Lehrtradition aber hat wiederholt hervorgehoben, dass der Teufel ein ursprünglich von Gott gut geschaffener und dann zum Bösen abgefallener Engel sei (vgl. DH 286, 797 u. 1333), eine intelligible Macht sozusagen, die Böses nur wirken kann, weil der gute Schöpfergott ihr entsprechenden Freiheitsspielraum gelassen hat. Das Böse – oder besser: *der Böse* – ist ontologisch demnach nicht gleichrangig mit Gott. Dennoch ist Satan als Versucher wirksam und kann Menschen, die schwach genug sind, sich versuchen zu lassen, in seinen Bann schlagen. Die alte Frage, woher das Böse kommt, wenn Gott doch gut ist, wird hier mit der Figur des Satans beantwortet – eine Antwort, die man als theologische Verschiebungsstrategie bezeichnen kann. Nicht Gott wirkt das Böse, noch tritt er als Versucher des Menschen in Erscheinung, aber er lässt es doch zu, dass der Satan Böses wirken und den Menschen mit teuflischer Raffinesse versuchen kann. Trägt Gott dann nicht aber doch die Letztverantwortung für das Böse? Denn ohne Gott, den Schöpfer, kein Satan, der den freien Menschen versuchen könnte.

Das vorliegende Heft der *COMMUNIO* geht dem hier nur angeschnittenen Thema Versuchung in unterschiedlichen Variationen nach. Die Bibel macht den Anfang. In ihr finden sich Erzählungen von Versuchung, Anfechtung und Erprobung. Im 22. Kapitel des Buches Genesis wird die verstörende Geschichte von der Bindung Isaaks erzählt, die nicht nur die theologische Auslegungskunst, sondern auch Philosophen wie Kant, Kierkegaard und Derrida umgetrieben hat. Gott selbst gebietet dem Stammvater, den eigenen Sohn zu schlachten! Kant hat an diesem Auftrag moralischen Anstoß genommen; ein Gott, der verlange, einen Menschen zu töten, sei kein Gott. Die in der Bibel bezeugten Gotteserfahrungen sind allerdings Ausdruck der komplexen Lebenswelt ihrer Verfasser und können, so der Zürcher Alttestamentler *Konrad Schmid*, nicht einfach in das Korsett der Kantschen Moralphilosophie gespannt werden. Die Intervention des Engels, die Abraham im letzten Augenblick daran hindert, das Äußerste zu tun, wurde häufig als Absage an die Praxis der Kinderopfer gedeutet. Aus der vermeintlichen Inhumanität der Erzählung – ein Vater soll seinen Sohn schlachten – würde so ein pädagogisches Narrativ der Aufklärung und Humanitätsförderung. Schmid führt gute Gründe an, warum diese religionsgeschichtliche «Rettung» der dunklen Erzählung, so attraktiv sie auf den ersten Blick sein mag, nicht haltbar ist. Er selbst bettet Genesis 22 in den größeren Zusammenhang der Abrahamserzählungen ein und stellt heraus, dass Isaak nicht nur Sohn, sondern auch und vor allem Träger der Verheißung ist. Die Erfahrung aber, dass eine gerade gewährte Verheißung wieder zurückgenommen wird, entspreche den zeitgeschichtlichen Umständen der Entstehung des Textes. Die Erzählung von der Prüfung Abrahams zeige, dass, selbst wenn Gott

als fremd erfahren werde, der in Treue durchgehaltene Glaube sich letztlich als zielführend erweise. Der Siegener Neutestamentler *Hans-Ulrich Weidemann* schließt daran an und ruft in Erinnerung, dass der griechische Begriff *peirasmós* nicht auf den Aspekt der Versuchung enggeführt werden könne, da er auch die Bedeutung von Erprobung und Prüfung umfasse. Vor diesem Hintergrund beleuchtet er die Versuchungserzählungen der synoptischen Evangelien. An der Schwelle zu seinem öffentlichen Wirken wurde Jesus vom Geist in die Wüste geführt, um am Ort der Unwirtlichkeit und Lebensferne in Versuchung geführt zu werden. Alle drei teuflischen Proben besteht er in Treue zu Gott und seinem Wort. Weidemann lenkt den Blick aber auch auf die Szene im Garten Gethsemani, in der Jesus nach einem dramatischen Ringen seinen Willen in den Willen des Vaters legt, während er seine Begleiter auffordert, zu wachen und zu beten, um nicht in Versuchung zu geraten. Auch im Hebräerbrief begegnet das Motiv der Todesfurcht als Erprobung. Christologisch bedeutsam ist die Aussage, dass wir keinen Hohenpriester haben, der nicht mitfühlen könnte mit unseren Schwächen. Mit Blick auf Christus, den Überwinder der Versuchungen, dürfen gläubige Christen im Sinne der praktischen Nachfolge hoffen, ebenfalls die Versuchungen zu bestehen.

Der Freiburger Dogmatiker *Helmut Hoping* nimmt die Versuchungsbitte des Vaterunsers als Anfrage an das Gottesbild und die Rede vom Teufel in den Blick. Von den biblischen Zeugnissen her, die Gott mit dem Thema sehr wohl in Verbindung bringen, warnt er vor einer Banalisierung des Gottesbildes, welche die abgründigen Seiten der Wirklichkeit theologisch ausblendet. Auch erteilt er der Forderung nach einem «Abschied vom Teufel» (Herbert Haag) eine Absage. Nicht nur die theologische Tradition, auch die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. hätten vom Bösen als einer personalen Macht gesprochen. Bei Papst Franziskus begegne allerdings die problematische Tendenz, den Teufel zu einer Art «Gegenspieler auf gleicher Augenhöhe» mit Gott zu stilisieren. Demgegenüber erinnert Hoping daran, dass der Teufel nur in den von Gott gesteckten Grenzen wirken könne, und votiert selbst für eine Theologie, die Gott die Letztverantwortung für die Geschichte zuspricht.

Der Grazer Philosoph *Peter Strasser* geht in seinem Essay «The Devil's Party» der Ästhetik des Bösen nach. Die gleißnerische Verlockung, die reizt und lockt, die schöne Larve als Maskerade des Bösen finden sein Interesse. Kontrapunktisch dazu beleuchtet er die Ästhetik des Kreuzes, die er an Holbeins totem Christus und Grünewalds Kreuzesdarstellung illustriert. Nach Überlegungen zu einer Ästhetik des Monsters, die in den aufgeklärten Gesellschaften der Gegenwart vor allem im Medium des Films und der Computerspiele erneut Konjunktur hat, widmet sich Strasser der Frage nach der Autonomie einer Ästhetik des Bösen. Philosophisch neigt er einer Rehabilitierung der Privati-

onstheorie zu, die dem Bösen, all seiner geschichtlichen Negativität zum Trotz, keinen eigenständigen ontologischen Status zuschreibt.

Moraltheologische Skizzen zum Thema Versuchung legt der Regensburger Moraltheologe *Herbert Schlögel* vor. Er stellt heraus, dass die Versuchung als solche wertneutral ist, erst die Art und Weise, wie auf sie reagiert werde, sei ethisch relevant. Sünde aber könne als Verweigerung, Verantwortung zu übernehmen für das Verhältnis zu Gott, zum anderen und zu sich selbst, gefasst werden. Dies wird an Beispielen der Umwelt-, der Beziehungs- und der politischen Ethik näher verdeutlicht, in denen vielfältige Formen der Verantwortungsflucht zu beobachten sind. Impulse zu einer Kultur der gesteigerten Wachsamkeit und der Anteilnahme am Geschick der anderen könnten dem gegensteuern.

Den Abschluss macht der Heidelberger Germanist *Helmuth Kiesel* mit einem Essay über «Fausts Versuchungen». Er stellt heraus, dass der Prolog von Goethes *Faust* in den Kommentaren oft auf das Streitgespräch zwischen Gott und Satan im Buch Hiob bezogen worden sei, nie aber auf die sechste Bitte des Vaterunsers. Das dürfte damit zusammenhängen, dass das Versuchungsmotiv durch Goethe umcodiert wird: Nicht mehr steht die Frage nach der jenseitigen Rettung im Fokus der Aufmerksamkeit, sondern das Streben Fausts. Dieses darf nicht erschlaffen und soll durch Mephistopheles neu angestachelt werden. Der Teufel fungiert so als erfinderischer Stimulator der modernen Welterschließung, die immer auch Weltbemächtigung ist. Dabei aber kommen die alten Versuchungen der Schönheit, Liebe und Macht neu ins Spiel.

In den *Perspektiven* dokumentieren wir den Festvortrag, den der frühere Bundestagspräsident *Wolfgang Thierse* beim letzten Dies Facultatis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im Oktober 2018 gehalten hat. Weiters setzt sich der Neutestamentlicher und Altbischof von Holstein-Lübeck *Ulrich Wilckens* konstruktiv-kritisch mit den «Anmerkungen zum Traktat *De Iudaeis*» von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. auseinander. Der Passauer Theologe *Manuel Schlögl* bietet schließlich eine Deutung der Christologie des *Maximos Confessor*, der die menschliche Willensfreiheit Jesu im Streit mit den Monotheleten verteidigt hat. Das Wort: «Nicht mein, sondern dein Wille geschehe» könnte ein Wort der Orientierung in Situationen der Anfechtung und Versuchung sein.

Jan-Heiner Tück

WESHALB VERSUCHTE GOTT ABRAHAM?

Genesis 22 «von unten» her gelesen

I

Die Bibel stellt Gott nicht als den Gott der Philosophen, sondern als den lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakob dar. Die Gottesbilder der Bibel stehen mit denjenigen der christlichen Theologie in einer notwendigen, aber auch fruchtbaren Spannung: Das Christentum denkt Gott gerne so, wie es seine Tradition vorsieht: gütig, liebend, lenkend, wissend. Natürlich kennt die Bibel auch diese Züge Gottes, aber sie bietet darüber hinaus Aussagen über Gott, die diese herkömmlichen Vorstellungen sprengen, ja zum Teil sogar in ihr Gegenteil zu verkehren scheinen.¹

Die Sperrigkeit der Bibel, das Böse, das Unheil und auch die Versuchung von Gott nicht fernzuhalten, ist dabei nicht dem Umstand geschuldet, dass ihre Autoren ein defizitäres Gottesbild gehabt hätten. Vielmehr ging es diesen Autoren darum, Gott mit ihren eigenen lebensweltlichen Erfahrungen zusammenzudenken. Jede Religion, jede Vorstellung von Gott ist durch politische, soziale, kulturelle und geschichtliche Umstände und Erfahrungen geprägt. Und diese notwendigerweise ambivalenten lebensweltlichen Erfahrungen verhielten sich dergestalt, dass sie auf das Vorhandensein auch dunkler Aspekte in Gott selbst hin ausgedeutet wurden.

Man mag über diese Entscheidung mancher biblischen Autoren klagen, weil sie damit die Vorstellung Gottes zu kompromittieren schienen. Gott ist Liebe (1. Joh 4,8), welchen Ort hat dann die Versuchung in oder bei Gott? Doch Gott ist in der Bibel so komplex wie die Lebenswelt, in der sich die Autoren der Bibel bewegten. Die Entscheidung, alle Dimensionen der Wirklichkeit mit Gott in Verbindung zu bringen, ist theologisch von höchster Bedeutung: Sie zeigt, dass Gott von der Bibel im strengen Sinne als Gott gedacht

KONRAD SCHMID, geb. 1965, ist seit 2002 Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

wird, nämlich als die alles bestimmende Wirklichkeit – und nicht bloß als Extrapolation menschlicher Erfolgs- und Prosperitätswünsche.

Entsprechend kann man auch mit hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass eine der wohl dunkelsten Erzählungen der Bibel über eine Versuchung Gottes – Gott stellt Abraham auf die Probe, indem er von ihm die Opferung seines Sohns Isaaks fordert (Gen 22, 1–19)² – nicht perverser Phantasie entsprungen ist, sondern dass ihre Erzähler damit bestimmte Erfahrungen deuteten, die sie in ihr Gottesbild integrierten. Im Falle von Genesis 22 scheuten die biblischen Autoren sogar nicht davor zurück, die von ihnen verhandelte theologische Problematik in das abscheuliche Gewand eines versuchten Kindermordes zu kleiden.

Dieses Motiv war für die antiken Ausleger von Genesis 22 nicht minder anstößig als für moderne Leserinnen und Leser: Sechs Schreie soll Sara ausgestoßen haben und dann auf der Stelle gestorben sein, als sie von Isaak erfuhr, dass Abraham ihn ohne das Eingreifen des Engels auf dem Berg Morijah geschlachtet hätte. So erzählt es der jüdische Midrasch.³ Das hat insofern Anhalt an der Bibel, als diese als erste Begebenheit nach Genesis 22 am Anfang von Kapitel 23 den Tod Saras vermeldet. Sie stellt zwar keinen kausalen Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen her, der Weg zur Deutung des Midraschs ist aber kurz. Diese macht unmissverständlich klar, dass die sachliche Problematik des in Genesis 22 Erzählten mit der in letzter Sekunde verhinderten Opferung keineswegs behoben ist.

Setzte sich im jüdischen Midrasch der Protest gegen die Opferung des Sohnes noch innerhalb der Erzählung fest, so hat sich das neuzeitliche Selbstbewusstsein schon früh sehr kritisch gegen die Bibel als solche gewandt: Nach Immanuel Kant hätte Abraham wissen müssen, dass der Opferbefehl nicht von Gott stammen könne, denn es sei nicht möglich, dass Gott dem moralischen Gesetz widerspreche. Abrahams Antwort auf Gottes Begehren hätte deshalb nach Kant lauten müssen: «Dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie [die Stimme] auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.»⁴ Dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kommt in diesem gedanklichen Kontext keine andere Funktion zu als diejenige des schwarzen Hintergrunds für Kants eigenen Gott, das moralische Gesetz.

Die aufklärerische Reduktion der Religion auf vernünftige Ethik ist allerdings in die Jahre gekommen. So fremd die biblische Erzählung auch ist, gänzlich vertraut wirkt auch der aufklärerische Protest gegen sie nicht mehr. Dass die Bibel mehr und anderes ist als eine propädeutische Illustration vernünftiger ethischer Grundsätze, hat bereits die Romantik gegen die Aufklärung mit hinreichender Deutlichkeit klargestellt; und das vergangene Jahrhundert hat ein

eigenes Gespür für die narrative Logik der Bibel entwickelt. Hinter der Bibel stehen keine moralischen Imperative, mittels deren die Perfektion der Welt vorangetrieben werden kann, sondern Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben. Wenn deren literarische Gestalt so vielschichtig und ambivalent ist wie diese Erfahrungen selbst, dann spricht das zunächst einmal nicht gegen, sondern für die Bibel.

Doch weshalb sind die Verfasser von Genesis 22 auf den Gedanken verfallen, Gott als Versucher darzustellen?

II

Zunächst ist jedoch ein Blick in die Auslegungsgeschichte zu werfen, die die Erzählung in Genesis 22 erheblich domestiziert hat. In der neuzeitlichen Bibelauslegung ist in dieser Hinsicht vor allem die Interpretation Hermann Gunkels (1862–1932) zu Genesis 22 zu nennen.⁵ Gunkel sah den ursprünglichen Sinn der Überlieferung von der Opferung Isaaks darin, dass es hier um eine Absage an das Kinderopfer gehe. Hinter Genesis 22 stehe eine noch vorisraelitische Kultlegende, die davon erzählt habe, wie ein Vater, wie viele vor ihm, seinen Sohn einer Gottheit opfern wollte, von dieser selbst aber angehalten wurde, statt des Kindes ein Tier als Ersatzopfer darzubringen und so das Kinderopfer abzuschaffen. In religionsgeschichtlicher Perspektive verkehrte sich die vermeintliche Inhumanität der Erzählung damit nachgerade in ihr Gegenteil: Nicht von einem grausamen Gott, der Kinderopfer fordert, sondern von einem, der diese zugunsten von Tieropfern ablehnt – davon berichte diese biblische Erzählung.

Es gibt wenige Resultate der kritischen Biblexegese, die so erfolgreich rezipiert worden sind wie diese religionsgeschichtliche «Rettung» von Genesis 22. Allerdings: So attraktiv diese Deutung erscheint, so unhaltbar ist sie doch, wie dies mittlerweile auch weithin zugestanden wird. Wo liegen ihre Probleme? Zunächst: Nirgends schimmert in Genesis 22 auch nur die leiseste Kritik am Kinderopfer durch, im Gegenteil: Was nach der Erzählung allein zählt, ist, dass Abraham tatsächlich bereit ist, seinen Sohn zu opfern. Dazu wird er aufgerufen und dafür wird er 22,12 (vgl. 22,16f) auch explizit gelobt.⁶ Hinzu tritt, dass die Erzählung selbst von allem Anfang an damit rechnet, dass Opfer grundsätzlich *Tieropfer* sind. Isaak fragt seinen Vater: «Hier ist das Feuer und das Holz, wo aber ist das Schaf zum Opfer?» (V.7)

Die Erzählung läuft also keineswegs auf die Einrichtung des Tieropfers hinaus, sondern setzt dieses bereits als geläufig voraus. Es geht Genesis 22 um eine exzeptionelle Probe und der Befehl des Kinderopfers erschließt sich nachgerade nur als ein ganz außerordentlicher und alles andere als üblicher Vorgang.

Weiter ist auch der religionsgeschichtliche Befund in Rechnung zu stellen, dass sich Kinderopfer im antiken Israel nirgends mit hinreichender Wahrscheinlichkeit historisch nachweisen lassen. Entsprechendes archäologisches und epigraphisches Material läßt sich lediglich für die Phönizier und Punier beibringen.⁷ Weiter liegen einige möglicherweise historisch auswertbare alttestamentliche Notizen über eine solche Kinderopferpraxis für Nachbarvölker Israels wie etwa Moab (2Kön 3,27) vor, die aber durchaus auch aus dem deuteronomistisch gepflegten Topos der Schandtaten der Völker zu erklären sein könnten. Für das antike Israel selbst ist der Befund zwar – wie gerade neuerdings wieder betont wird⁸ – nicht ganz eindeutig, doch sind bei den für Kinderopfer angeführten Belegen durchwegs auch alternative Interpretationen möglich. Das gerne martialisch als Kinderopfer gedeutete Ritual am «Tofet»⁹ im Hinnom-Tal, wo davon die Rede ist, dass man Kinder «durch das Feuer gehen ließ», dürfte eher einen Weiheritus als einen Menschenopfervorgang im Blick haben¹⁰ (die Rezeptionsmöglichkeit als Kinderopfer verdankt sich wiederum der deuteronomistischen Perhorreszierung dieses Ritus). Die tragische Begebenheit um Jephthas Tochter in Richter 11 dürfte eher aus der literarisch-kulturellen Begegnung mit der griechischen Tragödie, als aus einem entsprechenden religionsgeschichtlichen Hintergrund zu erklären sein.¹¹ Die Erstgeburtsbestimmungen der alttestamentlichen Rechtsüberlieferungen sind historisch kaum mit Kinderopfern in Zusammenhang zu bringen.¹²

Schließlich – neben allen religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten – vermag Gunkels Deutung auch nicht zu erklären, weshalb Gott in Genesis 22 als Versucher gezeichnet werden muss. Die Ablösung von Kinderopfer durch Tieropfer hätte sich narrativ ganz anders darstellen lassen.

III

Wenn diese auf den ersten Blick ansprechende, aber nicht haltbare Auslegung im Gefolge Gunkels nicht mehr möglich ist, wie ist dann die Erzählung von Isaaks Opferung zu interpretieren? Der Schlüssel liegt in den ersten drei Worten: «Nach diesen Begebenheiten» (אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה). Damit wird Genesis 22 in den Kontext der vorausgegangenen Abrahamsgeschichten von Genesis 12–21 gestellt, die kurz zusammengefasst davon erzählen, wie Gott ab Genesis 12 ständig und rhetorisch immer ausgreifender Abraham reiche Nachkommenschaft verheißt. Aber die Zeit verstreicht und erst nach 25 Jahren, literarisch gesprochen in Genesis 21, wird Abraham endlich sein Sohn Isaak geboren, an dem die gesamte Nachkommenschaftsverheißung hängt: Ohne eigenen Sohn keine reiche Nachkommenschaft. Und nach dieser so aufgebauten Spannung – nach 9 Kapiteln oder 25 Jahren narrativ verstriche-

ner Zeit – erzählt Genesis 22 als erster Bericht über Isaak von dem Befehl, diesen zu opfern.

Nun ist Isaak in Genesis 22 – aufgrund der Kontexteinbettung dieser Geschichte – eben nicht nur Sohn seines Vaters, sondern Träger der Verheißung. Er ist das kleine, aber unverzichtbare Verbindungsglied in der Kette zwischen Abraham und der möglichen Erfüllung der Nachkommensverheißung, die die ganze vorlaufende Abrahamsgeschichte bestimmt. So gesehen dreht sich Genesis 22 nicht um die Frage des Kinderopfers, sondern um die Frage, ob Gott seine Verheißung auch zurücknehmen und ob umgekehrt Abraham sie auch zurückgeben kann. Zugespitzt gesagt: Von irgendeinem Vater bzw. irgendeinem Sohn kann die Geschichte in Genesis 22 nicht erzählt werden. Sie ist ganz und gar auf die spezifischen Personen angewiesen: Abraham als Vater und Isaak, den lange verheißenen Sohn, der das notwendige Bindeglied für Abrahams spätere reiche Nachkommenschaft darstellt, die Gott ihm verheißt hat.

In literaturgeschichtlicher Hinsicht lässt sich feststellen, dass Genesis 22 wohl kein sehr alter Text im Alten Testament ist. Er setzt klar die Kultzentralisation voraus – Abraham muss sich an einen bestimmten Ort begeben, um das Opfer zu vollziehen. Die kundige Leserschaft der Bibel kann sogar errahnen, dass der Name «Moria» (Gen 22,2) den Ort bezeichnet, an dem später der Jerusalemer Tempel stehen wird.¹³ Das bedeutet, dass Genesis 22 nicht älter als die Josiazeit sein kann, in der der Opferkult in Jerusalem zentriert wurde (2. Könige 23). Vermutlich ist der Text aber noch erheblich jünger, denn der Name «Moria» ist sonst nur noch in 2. Chronik 3,1 belegt und weist in die ausgehende Perserzeit (ca. 4. Jh. v. Chr.).

Aufgrund archäologischer und textlicher Zeugnisse ist der heutigen Forschung bekannt, dass Jerusalem und Juda in dieser Zeit ein sehr erbärmliches Bild boten.¹⁴ Die Stadt war noch nicht wirklich wiederaufgebaut worden, die Bevölkerung war auf einen kleinen Anteil zusammengeschrumpft – wer immer sich in dieser Stadt mit etwas Traditionsbewusstsein aufhielt, musste beinahe zwangsläufig zum Schluss kommen: Gottes Verheißungen sind dahingefallen. Das große Volk, die reiche Nachkommenschaft – daraus wird nichts. Gott hat seine Verheißung wieder zurückgenommen.

In diese zeitgeschichtliche Situation scheint Genesis 22 hineinsprechen zu wollen. Das Problem der Rücknahme der Verheißung ist so alt wie die Verheißung selbst. Gott mutet den Empfängern seiner Verheißung auch deren Verdunkelung bis ins Extrem zu. Auch eine bereits gegebene Verheißung tangiert nicht die Freiheit Gottes, diese Verheißung soweit zu verdunkeln, dass sie als zurückgenommen erscheinen mag. Gott versucht sein Volk, aber er hatte ebenso bereits dessen Stammvater Abraham versucht.¹⁵

IV

Diese theologische Dimension der Verdunkelung der Verheißung durch Gott selbst in Genesis 22 hat vor allem Gerhard von Rad (1901–1971) gesehen. Er hatte deutlich erkannt, dass mit dem Befehl der Opferung Isaaks eine ganz spezifische theologische Problematik in den Blick genommen wird: «Das von Gott nach langem Verzug geschenkte Kind, das einzige Bindeglied, das zu der verheißenen Größe des Samens Abrahams führen kann, soll Gott im Opfer wieder zurückgegeben werden.»¹⁶ Was von Abraham verlangt wird, ist also dies, dass er mit der Opferung seines Sohnes auch die Verheißung Gottes an ihn zurückgeben soll. Darin besteht seine Probe.

Es geht der Erzählung mithin nicht nur um Abraham in seiner Beziehung zu Isaak, sondern auch und vor allem in seiner Beziehung zu Gott: Das Thema von Genesis 22 ist, genau genommen, das Opfer Abrahams, und nicht so sehr die Opferung Isaaks. Abraham soll seinen Sohn opfern, und er soll damit die ihm gegebene Verheißung, ein großes Volk zu werden und für dieses große Volk ein Land zum Besitz zu erhalten, von sich aus zunichte machen. Das steht auf dem Spiel, von dieser Versuchung Abrahams spricht die Erzählung, aber auch davon, wie Isaak und die an seiner Person hängende Mehrungsverheißung diese Gefährdung bis zum Letzten überstehen.

Abraham wird in Genesis 22 als zwischen zwei Extremen hin- und hergerissen gezeichnet: Einerseits befolgt er willig und ohne Zögern den furchtbaren Auftrag Gottes, ihm seinen Sohn Isaak zu opfern. Allerdings zeigt die Erzählung in einigen Details an, wie sehr Abraham mit seinem Gehorsam zu kämpfen hat. So heißt es etwa in Gen 22,3, dass Abraham seinen Esel sattelte, um mit seinen beiden Knechten und seinem Sohn Isaak zum Berg im Land Moria aufzubrechen. Doch erst nach dem Satteln des Esels wird berichtet, dass Abraham Holz für das Brandopfer spaltete. Die Knechte und sein Sohn stehen bereit, doch Abraham muss zunächst noch Holz spalten. In der Auslegung von Genesis 22 wurde oft damit gerechnet, dass diese Notiz verrutscht sei und ursprünglich vor dem Satteln des Esels gestanden habe. Doch eine solche Annahme ist weder belegbar noch überhaupt wahrscheinlich: Vielmehr wird durch dieses «Nachklappen» des Motivs des Holzspaltens die innere Zerrissenheit Abrahams indirekt angezeigt. Abraham schiebt denjenigen Vorgang, der am nächsten mit dem Opfer verbunden ist, so weit wie möglich hinaus vor seiner Abreise.

Andererseits lässt Genesis 22 aber auch keinen Zweifel daran, dass Abraham auf ein gutes Ende seiner Reise vertraut. Gen 22,8 lässt Abraham zu seinen Knechten sagen: «Bleibt ihr hier mit dem Esel, ich aber und der Knabe, wir wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir zu euch zu-

rückkommen.» Die in Aussicht genommene Rückkehr Abrahams und Isaaks ist im Zusammenhang der Erzählung weder eine List noch eine Lüge Abrahams – das würde dem Duktus und der Atmosphäre von Genesis 22 nicht entsprechen. Vielmehr wird aus diesem Vers deutlich, dass Abraham davon ausgeht, dass er gemeinsam mit seinem Sohn zu den beiden Knechten zurückkehren wird, dass es also nicht zum Äußersten kommen wird.

In die gleiche Richtung deutet der kurze Dialog zwischen Isaak und Abraham in Genesis 22, 7f: «Und Isaak sprach zu seinem Vater Abraham: Vater! Er sprach: Hier bin ich, mein Sohn. Er sprach: Sieh, hier ist das Feuer und das Holz. Wo aber ist das Lamm für das Brandopfer? Abraham sprach: Gott selbst wird sich das Lamm für das Brandopfer ausersehen, mein Sohn.» Wiederum ist nicht anzunehmen, dass Abraham hier zu einer Notlüge greift, um seinen Sohn zu beruhigen. Vielmehr spricht aus Abrahams Antwort das Vertrauen, dass er das Opfer an seinem Sohn letztlich nicht vollziehen muss. Abraham steht also zwischen der Loyalität zu Gott, dessen Auftrag gehorsam zu erfüllen und seinem Glauben, dass es zur Ausführung dieses Auftrags nicht kommen wird.

Wenn diese Erzählung, wie oben (III) angedeutet, wahrscheinlich die desolaten Zustände in Jerusalem und Juda der Perserzeit widerspiegelt, so muss nicht verwundern, dass in dieser Situation der Gedanke aufkam: Was ist denn mit den großen Verheißungen, die Gott unserem Volk gegeben hat? Unsere Nachkommenschaft soll sein wie der Sand am Meer? Wir sollen das Land besitzen vom Euphrat bis an den Nil? Die Erfahrung strafte all diese Erwartungen Lügen. Nichts davon ist eingetroffen, nichts davon schien für die Zukunft vorgesehen zu sein.

In dieser Situation schrieben einige Schriftgelehrte in Jerusalem die Erzählung von der Versuchung Abrahams durch Gott auf. Mit ihr wollten sie darlegen: Das Problem, dass Verheißungen nicht eintreffen, ist so alt wie diese Verheißungen selbst: Selbst der Stammvater Abraham musste erleben, wie Gott selbst die ihm gegebene Verheißung zurücknimmt: Mit der Opferung Isaaks steht nicht nur – schlimm genug – Abrahams Sohn auf dem Spiel, sondern die gesamte Verheißung an Abraham, dass er zu einem großen Volk werden solle.

Abraham wird in dieser Geschichte nicht als Vertreter eines Kadavergehorsams dargestellt, sondern als jemand, der sich in einem Dilemma befindet: Er erhält einen Befehl von Gott, den er auszuführen hat. Gleichzeitig glaubt er zutiefst, dass Gott es nicht zum äußersten wird kommen lassen: «Gott selbst wird sich das Lamm zum Brandopfer ausersehen, mein Sohn» (Gen 22,8). Und die Erfahrung dieses Dilemmas und die Übermacht des Glaubens, dies will diese Erzählung symbolisieren: Gott mag in der Versuchung noch so fern, noch so verdunkelt erscheinen – der beharrliche Glaube an Gott wird sich als zielführend erweisen.

V

Nun ist es kein Wunder, dass die Geschichte von der Opferung Isaaks auch im Neuen Testament und seiner Wirkungsgeschichte eine wichtige Rolle spielt: Gott selbst opfert seinen Sohn, wie Abraham aufgetragen wurde, seinen Sohn Isaak zu opfern. Allerdings geht das Neue Testament einen Schritt weiter: Es lässt Gott seinen Sohn tatsächlich opfern. Jesus Christus stirbt am Kreuz und die Christinnen und Christen haben in diesem Tod den Opfertod des Sohnes Gottes für ihre Sünden erkannt. Die Kategorie des Opfers ist für viele Menschen heute unverständlich geworden. Damals allerdings war das tägliche Opfer eine Realität und lag als Deutekategorie sehr nahe.

Doch ob man noch einen Zugang zur Opfertheologie des Neuen Testaments findet oder nicht:¹⁷ Vor dem Hintergrund der Geschichte vom Opfer Abrahams wird deutlich, dass sich für das Neue Testament auch die Vorstellung der Versuchung Abrahams und das Beharren auf dem Glauben noch einmal verändert hat. Glaube bedeutet für das Neue Testament nicht das Vertrauen auf ein gutes Ende. Sondern der Glaube erkennt die Gegenwart Gottes auch im katastrophalen Ende. Gott ist nicht ein Gott der Helden und der Starken, sondern ein Gott der Schwachen und der Opfer.

Im Rahmen der globalen Religionsgeschichte war dieser im frühen Christentum formulierte Gedanke in seiner Zuspitzung neu. Er war aber auch so revolutionär erfolgreich, dass aus der kleinen Schar der ersten Christinnen und Christen in wenigen Generationen eine Weltreligion wurde, die heute mit Abstand die größte ist. Der Gedanke, dass Gott in den dunkelsten Stunden gegenwärtig ist, dass er mit den Geringsten, den Ärmsten, den Unterdrücktesten ist, selbst wenn es den äußeren Anschein hat, dass er sie im Stich lässt, hat eine ebenso unmittelbare wie ungemaine Überzeugungskraft entfaltet. Die Herrlichkeit Gottes ist für das Christentum nicht die siegreich triumphierende Herrlichkeit einer göttlichen Supermacht, sondern es ist die Herrlichkeit, die sich auf dem Angesicht des Gekreuzigten zeigt. Oder mit Paulus gesagt: «Denn der Gott, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen, er ist es, der es hat aufstrahlen lassen in unseren Herzen, so dass die Erkenntnis aufleuchtet, die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi.» (2. Kor 4,6)

Das Christentum hat damit gewissermaßen die abgründige Versuchung zum Normalfall erklärt: Der Glaube wartet nicht auf das Bestehen einer vermeintlichen Versuchung durch Gott, sondern er versucht, die Versuchung selbst theologisch zu durchdringen: Wie und wo kann Gott in der Erfahrung der Gottesferne erkannt werden? Das menschliche Leben könnte aus christlicher Sicht ohne Weiteres als eine Sequenz von Versuchungen durch Gott selbst

interpretiert werden¹⁸, doch der christliche Glaube sucht und findet Gott nicht in der erfolgreichen Überwindung der Versuchung, sondern in allen Niederungen und Widrigkeiten, in denen ihn sonst niemand sucht und findet.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Walter DIETRICH – Christian LINK, *Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 2009; *Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 2009; Ulrich BERGES, *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologisch-geschichtlicher Perspektive*, Paderborn 2013.
- 2 Vgl. aus der nahezu unüberschaubaren Literatur v.a. Georg STEINS, *Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*, HBS 20, Freiburg i.Br. u.a. 1999; DERS., *Abrahams Opfer, Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text*, in: ZKTh 121 (1999) 311–324; Andreas MICHEL, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37)*, Tübingen 2003; Otto KAISER, *Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22*, in: DERS., *Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis (BZAW 320)*, Berlin – New York 2003, 199–224; Konrad SCHMID, *Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der «heils-geschichtliche» Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese*, in: M. WITTE (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, FS O. Kaiser (BZAW 345/I), Berlin – New York 2004, 271–300; Friedhelm HARTENSTEIN, *Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22*, in: Johann Anselm STEIGER (Hg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin – New York 2006, 1–22; Christof HARDMEIER, *Realitätssinn und Gottesbezug. Geschichtstheologische und erkenntnisanthropologische Studien zu Gen 22 und Jeremia 2-6 (BThSt 79)*, Neukirchen-Vluyn 2006; Johannes SCHNOCKS, *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen (WMANT 136)*, Neukirchen-Vluyn 2014, 26–47. Vgl. auch die rezeptionsgeschichtlich orientierten Bände Johann Anselm STEIGER (Hg.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit*, Berlin – New York 2006 sowie Bernhard GREINER u.a. (Hg.), *Opfere deinen Sohn! Das «Isaak-Opfer» in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2007.
- 3 S. GenR 58,5 (vgl. Bill. IV/1, 182).
- 4 Immanuel KANT, *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, in: Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Band VII, Berlin 1968, 63, Anm. (ohne Ziffer).
- 5 Hermann GUNKEL, *Genesis (HK I/1)*, Göttingen 1964, 240–242; vgl. Hermann HOLZINGER, *Genesis (KHC I)*, 1898, 165: «Gen 22,1–19 ist dann eine gegen das Menschenopfer sich aussprechende Tendenz-erzählung.»
- 6 HARDMEIER, *Realitätssinn* (s. Anm. 2), 14–18; erkennt eine Ambiguität in dem Opferauftrag V.2 («ihn als Brandopfer hinaufsteigen lassen») bzw. «ihn zu/bezüglich einer Brandopferdarbringung hinaufführen»): «Letzteres würde eindeutig heißen, dass Abraham seinen Sohn auf einen der Berge hinaufführen soll, um dann auf dem Berg selbst mit ihm zusammen ein Brandopfer zu zelebrieren.» (16f.). Ob man Gen 22 allerdings von dieser (nicht sehr deutlich wahrnehmbaren) Ambiguität her interpretieren darf, ist aufgrund der Engelrede V.12 sehr fraglich (vgl. dazu HARDMEIER, *Realitätssinn*, 52–59).
- 7 Vgl. Susanna SHELBY BROWN, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context (JSOT/ASOR MS 3)*, Sheffield 1991; Frank M. CROSS, *A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice*, in: Mordechai D. COOGAN u.a. (Hg.), *Scripture and Other Artifacts*, FS P.J. King, Louisville 1994, 93–107.
- 8 Mit Menschen-/Kinderopfern im antiken Israel rechnen etwa T. RÖMER, *Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère*, *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), 17–26; Ed NOORT, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, in: DERS. – Eibert TIGCHELAAR (Hg.), *The sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its interpretations, Themes in biblical narrative. Jewish and Christian traditions* 4, Leiden u.a. 2002, 1–20, 6–14; KAISER, *Bindung* (s. Anm. 2), 219–222; MICHEL, *Gott* (s. Anm. 2), 287–294 (jeweils mit Lit.).

- 9 Vgl. John A. DEARMAN, *The Tophet in Jerusalem. Archaeology and Cultural Profile*, in: JNWSL 22 (1996) 59–71.
- 10 Vgl. Karen ENGELKEN, *Menschenopfer im Alten Orient und im Alten Testament*, in: H. SEEBASS, *Genesis II/1*, Neukirchen-Vluyn 1997, 205–207, 206; Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984, 327 mit Anm. 97; Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels* (GAT 8/1.2), Göttingen 1992, 297–301; vgl. allgemein Karin FINSTERBUSCH – Armin LANGE – Diethard F. K. RÖMHELD (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (SHR 112), Leiden 2007.
- 11 Vgl. Thomas RÖMER, *Why Would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, in: JSOT 77 (1998), 27–38; Michaela BAUKS, *Jephthas Töchter. Traditions-, religions- und rezepzionsgeschichtliche Studien zu Richter 11, 29–40* (FAT 71), Tübingen 2010.
- 12 Vgl. STEINS, *Bindung* (s. Anm. 2), 181–185.
- 13 Vgl. SCHMID, *Rückgabe* (s. Anm. 2), 294–296.
- 14 Vgl. Charles E. CARTER, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study* (JSOT.S 294), Sheffield 1999, 235f; Israel FINKELSTEIN, *Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah*, in: JSOT 32 (2008) 501–520; Wolfgang ZWICKEL, *Eine Stadt muss sich neu erfinden. Archäologie: Jerusalem zur Zeit Nehemias 445 v. Chr.*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 61 (2011), 18–25.
- 15 Ingolf U. DALFERTH, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 465f, deutet Abrahams wortlose Reaktion auf den Opferbefehl und sein entschlossenes Handeln nachgerade als Umkehrung der Versuchung Abrahams als eine Versuchung Gottes durch Abraham.
- 16 Gerhard VON RAD, *Das erste Buch Mose Genesis* (ATD 2–4), Göttingen 1952, 189.
- 17 Vgl. Jörg FREY – Jens SCHRÖTER (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2012.
- 18 Vgl. die Überlegungen von Eilert HERMS, in: *Art. «Versuchung», IV. Dogmatisch, V. Ethisch*, RGG⁴ Bd. 8 (2005), 1072–1074.

Abstract

Why Did God Tempt Abraham? Reading Genesis 22 «From Below». The story of Abraham's sacrifice in Genesis 22 has troubled readers for many centuries. God's command for Abraham to sacrifice his only beloved son Isaac entails not only Abraham's killing of his son, but also God's renouncing the promise that Abraham would become a great and numerous people: Isaac is the necessary means of fulfilling this promise. God's tempting of Abraham has its religious-historical background in the Persian period, when the promises to Israel seemed to have lost validity. Abraham thus becomes a prototype for Israel in a seemingly hopeless situation after the Babylonian exile.

Keywords: Abraham – Genesis 22 – temptation – sacrifice

VERSUCHUNG UND ERPROBUNG

Skizzen zum neutestamentlichen Umgang mit einem
beunruhigenden Thema

«Und führe uns nicht in Versuchung», so lautet die in der Matthäusfassung sechste, in der Lukasfassung fünfte Bitte des Gebets, das Jesus seine Jünger gelehrt hat (Mt 6,13 par Lk 11,4). Es handelt sich um die an den Vater (!) gerichtete Bitte, die Beter nicht einer Situation der Prüfung, Erprobung oder Bewährung auszusetzen, in der sie ihre Treue und ihren Gehorsam erweisen müssen – und in der sie auch scheitern könnten, indem sie als Geprüfte zum Tun des Bösen verleitet werden.¹ Der entscheidende Begriff *peirasμός* (πειρασμός) wird in der deutschen Übersetzung des Vaterunsers eher verkürzend mit «Versuchung» wiedergegeben, er umfasst aber auch das Bedeutungsspektrum «Erprobung, Prüfung».² Laut Michael Wolter steht er «als metonymische Umschreibung für krisenhafte Wirklichkeitserfahrungen, in die Gott seine Erwählten und Frommen bisweilen führt, um sie auf die Probe zu stellen.»³ Wolter weist unter Bezug auf Sir 2,1 darauf hin, dass nur Glaubende diese Krisenerfahrung als «Prüfung» identifizieren können.⁴ Wer auf die Probe gestellt wird, sollte unter Beweis stellen, ob er wirklich das ist, wofür er gehalten wird oder gehalten werden möchte. In diesem Sinne kann man sogar Gott «auf die Probe stellen» (Dtn 6,16; Jes 7,12). Erprobt werden immer die Gerechtigkeit, die Treue oder der Gehorsam jüdischer Frommer, niemals werden beispielsweise fremde Völker oder Sünder auf die Probe gestellt: «Erprobung durch Gott ist also stets die Folge von Erwählung. Die Frommen und Gerechten werden daraufhin geprüft, ob sie sich auch in Konfliktsituationen in Übereinstimmung mit dem ihnen von Gott zugewiesenen Status verhalten».⁵ Klassische Beispiele sind die Prüfungen Abrahams, Israels in der Wüste, Josefs und Hiobs. Und eben dies wird dem Gott Israels auch durchaus zugetraut.

Der Sohn in der Wüste

Inwiefern gilt dies aber auch für Jesus selbst? Immerhin berichten alle drei synoptischen Evangelien ausdrücklich von einer «Prüfung» Jesu in der Wüste vor Beginn seines öffentlichen Auftretens.⁶ Im Falle dieser satanischen Versuchung Jesu sind die literarische Gestaltung durch die Evangelisten und die historische Rückfrage methodisch streng voneinander zu trennen. Dies gilt zwar grundsätzlich für jeden biblischen Text, aber doch insbesondere für die diversen neutestamentlichen Versuchungsgeschichten. Hinzu kommt, dass die Evangelisten offenbar ein universales Erzählmotiv verarbeiten, das nämlich Helden zu Beginn ihrer Karriere in eine Auseinandersetzung mit einem Widersacher geraten müssen. Das können dämonische Akteure, aber auch Gott selbst oder ein Stellvertreter sein. So heißt es beispielsweise in Sir 4,16f (hebr.): «Anfangs (!) erprobte ich ihn mit Prüfungen. Danach wird angefüllt werden sein Herz von mir.» Weitere außerbiblische Beispiele sind Herakles, Buddha oder Zarathustra.⁷

Wie haben aber die drei synoptischen Evangelisten dieses Erzählmotiv aufgegriffen und im Lichte ihrer Christologie verändert? In ihren Evangelien geht seine Versuchung bzw. Erprobung in *der Wüste*⁸ durch den Satan der öffentlichen Verkündigung Jesu voraus. Damit bildet sie eine Art Vorspiel für die Proklamation, dass Gott seine Königsherrschaft jetzt im Wirken Jesu aufzurichten beginnt. Doch gehört noch mehr zu diesem Vorspiel. Denn in allen drei synoptischen Evangelien findet die Erprobung Jesu im Anschluss an die Herabkunft des Heiligen Geistes auf ihn statt, die sich unmittelbar nach der Taufe Jesu im Jordan ereignet. Diese Geistverleihung wird begleitet von der Stimme Gottes, der Jesus als seinen geliebten Sohn identifiziert, an dem er Wohlgefallen gefunden habe. Dieser Konnex mit der Gabe des Geistes und der Identifikation als Gottes geliebter Sohn ist für das Verständnis der Erprobung Jesu in der synoptischen Darstellung entscheidend. Zugleich ist deutlich, dass man bei der satanischen Versuchung Jesu zu Beginn seines Wirkens ebensowenig mit psychologischen Erklärungsmustern oder historischen Erinnerungen operieren kann wie im Falle von Geistbegabung und Gottessohnproklamation. Daher sind die drei synoptischen Erprobungserzählungen in erster Linie als *literarisch-theologische* Phänomene zu analysieren. Mit dem Instrumentarium historischer Kritik kommt man kaum hinter die Ebene der Erzählung zurück. Dies zeigt schon die Fassung des Markus.

Die Versuchung Jesu durch den Satan in der Wüste im Markusevangelium

Die literarisch älteste Fassung der Erprobung Jesu stammt aus dem Markusevangelium. Im Anschluss an die Schilderung des Auftretens Johannes des Täufers (Mk 1,4–8) und der Taufe Jesu im Jordan (1,9) werden die Leser Zeugen einer Art Berufungsvision Jesu, der den Himmel sich spalten und den Geist sichtbar in Gestalt einer Taube auf sich herabkommen sieht (1,10). Danach werden sie zu Mithörern einer Audition Jesu, denn eine Stimme kommt aus den Himmeln herab: «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen» (1,11). Diese löst eine ganze Reihe von Schriftassoziationen aus (Jes 41,1 und Ps 2,7, aber auch Gen 22,2).

Unmittelbar danach übernimmt dann der Geist selbst die Regie, er «wirft ihn in die Wüste hinaus». Der anschließende vierzig tägige Wüstenaufenthalt Jesu mit der dort erfolgten Erprobung durch den Satan sind also durch den Geist – und also durch Gott selbst, da der Geist ja aus dem Himmel kam – angestoßen.

Markus 1, 12–13

- 1,12 a Und sogleich wirft ihn der Geist in die Wüste hinaus.
 1,13 a Und er wurde vierzig Tage lang in der Wüste vom Satan versucht
 (καὶ ἦν... πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ),⁹
 b und er war mit den wilden Tieren (καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων),
 c und die Engel leisteten ihm den Tischdienst (καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ).

Vom Jordan aus treibt der Geist Jesus also nicht direkt wieder in das gelobte Land zurück (vgl. Jos 3), sondern in die Wüste, versetzt ihn also symbolisch in die Situation Israels vor dem Einzug ins Land. Erst nach dem 40tägigen Wüstenaufenthalt zieht der Gottessohn ins Land ein und beginnt in Galiläa seine Verkündigung, dass Gott nun eben dort und gegen alle Widerstände seine Königsherrschaft aufrichtet (1,14f).

Vom Geist wird Jesus in die Begegnung mit drei Arten von nicht-menschlichen Wesen getrieben. Vom Satan wird er auf die Probe gestellt (13a), dies wird flankiert vom sog. Tierfrieden (13b), womit die paradisische Zeit des Anfangs wiederkehrt (Jes 11,5–9; 65,25; Hos 2,18), sowie von der Bedienung durch Engel, die ihm offenbar das «Brot der Engel» (Ps 78,25 LXX), also das Manna (Ex 16) servieren. Der Tierfrieden wie auch die Engels-Diakonie könnten darauf hindeuten, dass Jesus die satanische Erprobung siegreich überstanden hat, doch deutet Markus mit keiner Silbe einen Kampf an, dessen erfolgreiche Beendigung man eigens berichten müsste.

Denn es kommt Markus offenbar gar nicht darauf an, dass sich Jesus als gehorsamer Sohn in der Erprobung zu bewähren hat – sozusagen mit offenem

Ende. Im Unterschied zu Abraham und anderen Frommen, die Gott der Erprobung unterzieht, um sie als bewährt zu erweisen und zugleich ihr Gottesverhältnis zu vertiefen,¹⁰ erweist sich der geliebte Gottessohn in der Erprobung auch im Hinblick auf den Satan von vorneherein als der «Stärkere».

Das zeigen die auf die Erprobung Jesu in Mk 1,12 folgenden erfolgreichen, ja eigentümlich «mühelosen» Exorzismen Jesu: Die Austreibung eines Dämons in der Synagoge von Kapharnaum am Sabbat (Mk 1,21–28) ist die erste Machttat Jesu nach der Jüngerberufung. Auch hier findet weder ein Kampf noch eine Beschwörung statt. Mit Recht heißt es daher am Ende: «Den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm» (1,28). Und er macht weiter, treibt auch am Abend des Sabbat viele Dämonen aus, denen er zudem ein Schweigegebot auferlegt (1,34, vgl. 1,39). Laut 3,11 fielen die unreinen Geister, wenn sie ihn sahen, vor ihm nieder und schrien: «Du bist der Sohn Gottes». Die Dämonen wissen also ebenso wie die Leser, wer er ist.

Wenig später sieht sich Jesus dann mit dem Vorwurf konfrontiert, diese Dämonenaustreibungen mit Hilfe des Satans selbst, des Obersten der Dämonen, zu vollziehen (3,22). Das nicht bestrittene Phänomen der Dämonenaustreibungen wird von seinen Gegnern also als Teufelsbündnis gedeutet. Auf diesen schwerwiegenden Vorwurf reagiert Jesus mit einer Art Gleichnis: «Niemand kann in das Haus des Starken eindringen und seinen Hausrat rauben, wenn er nicht zuvor den Starken gebunden hat – und dann wird er sein Haus ausrauben» (3,27). Seine Antwort auf den Vorwurf des Teufelsbündnisses lautet also, dass er den Satan gebunden hat und deswegen die Dämonen austreibt. Dass dies damals in der Wüste geschah, wird allerdings nicht gesagt. Weil Jesus aber Träger des Gottesgeistes ist, in der Kraft des Geistes den Satan gebunden hat und in dieser Kraft nun dessen Dämonen austreibt, deswegen kann die Lästung gegen den Heiligen Geist nicht vergeben werden (3,28–30).

Die knappe Skizze zeigt, dass die 40tägige Erprobung Jesu durch den Satan von Markus in die Fluchtlinie von Geistbegabung und Gottessohnschaft gestellt wurde und zugleich die Tiefendimension der zahl- und erfolgreichen Exorzismen bildet. Diese wiederum sind konkreter Vollzug der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes durch den Gottessohn und Geistträger. Indem sich der Gottessohn auch gegenüber dem eigentlichen Widersacher als der «Stärkere» erweist, teilt Markus den Lesern seines Evangeliums einen wesentlichen Zug dieser Gottesherrschaft mit, durch die Menschen aus der Macht des Bösen entrissen werden. Die Erprobung Jesu in der Wüste durch den Satan ist aber auch das Vorzeichen für die später von Markus erzählten drei «Erprobungen» Jesu durch Menschen (8,11; 10,2; 12,15)¹¹ und qualifiziert diese indirekt als satanisch.

Im Dialog mit dem Satan: Die Versuchung Jesu im Matthäusevangelium

Bekanntlich bauen Matthäus und Lukas die knappe markinische Erprobungsszene zu einer großangelegten dreifachen Dialogszene zwischen dem Satan und Jesus aus, wobei sie offenbar unabhängig voneinander auf die sog. Logienquelle zurückgreifen. Auch jene hypothetische zweite Quelle kannte demnach den Konnex zwischen den Ereignissen um die Taufe Jesu und der anschließenden Erprobung in der Wüste.¹² Weitgehend Übereinstimmung herrscht darüber, dass das Prüfungsgespräch zwischen Jesus und dem Teufel von Anfang an ein literarisches Produkt war, die aus der Septuaginta stammenden Schriftzitate dokumentieren zudem, dass es von Anfang an auf Griechisch formuliert war.

Auch bei Matthäus führt der Geist Jesus in die Wüste, aber nun mit dem klaren Zweck, «um vom Teufel erprobt zu werden» (Mt 4, 1). Noch deutlicher als bei Markus steht also Gott selbst hinter dem Erprobungsgeschehen.

Matthäus baut das Diptychon aus Geistverleihung und Erprobung zu einem großangelegten Eröffnungstext für das öffentliche Wirken Jesu aus. Hatte Markus die Tauf- mit der Wüstenerzählung durch das Stichwort τὸ πνεῦμα verlinkt – das Jesus bei der Taufe verliehene Pneuma treibt ihn unmittelbar in die Wüste –, so verstärkt Matthäus diese Verbindung noch, indem er den Satan Jesus ausdrücklich mit der Wendung «Wenn du der Sohn Gottes bist...» in Versuchung führen lässt (4,3.6). Dies verweist auf die Prädikation Jesu als «mein Sohn, der geliebte» bei Herabkunft des Geistes zurück (3,17). Matthäus verlinkt also die Erprobungs- mit der Tauferzählung durch die Gottessohnschaft Jesu. Weitere strukturelle Parallelen kommen hinzu.¹³

Der Versucher tritt im Unterschied zu Markus erst nach einem 40 Tage und Nächten dauernden Fasten an Jesus heran. Jesus, der nun Hunger verspürt, soll seine göttliche Macht dazu nutzen, sich selbst zu sättigen: «Wenn du Gottes Sohn bist, so sprich, dass diese Steine zu Brot werden!» (4,3). Der Teufel fordert Jesus zu einem Handeln auf, das mit seiner Identität als Gottessohn ja durchaus in Übereinstimmung steht. Und dass Jesus zu einer solchen Tat in der Lage wäre, zeigen die beiden Speisungsgeschichten (Mt 14,13–21; 15,32–39).¹⁴ Bemerkenswert ist, dass der Teufel dem *Wort* Jesu solche schöpferische Macht zutraut. Dass die Bedeutung der Erprobungsgeschichte weit über ihren engeren Kontext hinausreicht, zeigt ein Blick auf die Matthäuspassion. Hier fügt der Evangelist in die markinische Passionsgeschichte die Lästerung des Gekreuzigten durch die Umstehenden mit den Worten ein: «Hilf dir selbst, wenn du Gottes Sohn bist, und steige herab vom Kreuz!» (27,40). Und kurz darauf die Mitglieder des Hohen Rates: «Er vertraute auf Gott, der rette ihn jetzt, wenn er ihn liebt, er sagte nämlich: Ich bin Gottes Sohn!» (27,43). Offenbar sollen die Leser des Evangeliums die beiden Szenen miteinander verbinden und im

Spott der Passanten dieselbe satanische Versuchung hören wie zu Beginn des Wirkens Jesu. Doch hier wie dort rettet der Gottessohn nicht sich selbst, sondern andere. In der Passion sind es dann der heidnische (!) Hauptmann und die Soldaten, die Jesus bewachen, die angesichts der Umstände seines Todes zur Erkenntnis kommen: «Wahrlich, dieser war Gottes Sohn!» (27,54).

Zurück zur Erprobungsgeschichte: Hier kontert Jesus die erste satanische Versuchung mit der Schrift, indem er Dtn 8,3 zitiert: Die Bindung an Gottes Wort macht eine eigenmächtige, noch dazu wunderhafte Sättigung überflüssig. Und indem Jesus die Forderungen des Satans in das Licht der Schrift rückt, erweist er ihren widergöttlichen Charakter.¹⁵

Bei der zweiten Versuchung auf der Zinne des Tempels – dem Ort verdichteter Gottespräsenz – fordert der Teufel Jesus dazu auf, den ihm zugesagten Schutz durch Engel in Anspruch zu nehmen. Dabei zitiert nun auch der Teufel die Schrift (Ps 91,11f). Dass Gott seinen Sohn beschützt, weiß der Leser aus Mt 1–2, nun geht es aber darum, dass Jesus die Notlage selbst herbeiführen soll. Jesus kontert diesmal mit Dtn 6,16, dem Verbot, Gott auf die Probe zu stellen. Das Ansinnen des Teufels wird damit als frevelhafte Herausforderung Gottes selbst entlarvt, die zudem die Bindung des Sohnes an den Willen des Vaters verletzen würde.¹⁶ Erneut verlinkt Matthäus die Erprobung Jesu redaktionell mit der Passionsgeschichte: Noch angesichts seiner Verhaftung weigert sich der Gottessohn, zwölf Legionen Engel zu seiner Hilfe herbeizubitten (26,53). Wie Jesus nicht sich selbst sättigt, sondern andere, so rettet er sich nicht selbst vor dem Tod, sondern gibt sein Leben hin als Lösegeld für viele (20,28), vergießt er sein Bundesblut für viele zur Vergebung der Sünden (26,28).

In der dritten Versuchung zeigt der Teufel Jesus von einem hohen Berg aus alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit mit dem Angebot: «Dies alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest» (4,8f). Jesus antwortet mit Dtn 6,13: «Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten und ihm allein dienen!» (4,10). Wieder dient das Schriftzitat zur Entlarvung Satans, dessen Angebot, Jesus die Weltherrschaft um den Preis seiner Anbetung zu gewähren, zutiefst widergöttlich ist.¹⁷ Erneut verlinkt Matthäus dies mit anderen zentralen Szenen seines Evangeliums. So verkündet der Auferstandene seinen Jüngern im Zusammenhang der Abschiedsszene auf dem Berg in Galiläa: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden» (28,16). Die dem Gekreuzigten vom Vater gegebene Allmacht übertrifft bei weitem, was der Teufel je geben konnte – alle Reiche der Welt –, und sie ist zugleich von anderer Art als die Teufelherrschaft über die Welt (vgl. Mt 20,20–28 u.ö.). Umgekehrt bedeutet das Angebot der Weltherrschaft durch den Satan nichts anderes als das Angebot, Passion und Kreuz zu umgehen. Der Weg des Gottessohnes zur göttlichen Allmacht im Himmel und auf Erden führt aber über das Kreuz,

dies schließt auch eine Ausübung dieser Macht im Sinne des Satans aus. Und Jesu abschließendes «Geh weg, Satan!» (4,10: ὑπάγε, σατανᾶ) werden die Leser dann in seinem Wort an Petrus nachklingen hören: Denn dieser hatte auf die erste Leidensankündigung (Mt 16,21) mit scharfem Tadel reagiert und musste sich dafür sagen lassen: «Geh weg, hinter mich, Satan!» (16,23 ὑπάγε ὀπίσω μου, σατανᾶ). Man kann sagen, dass Matthäus diese Szene, die er aus Markus übernommen hat (vgl. Mk 8,33),¹⁸ sozusagen im Voraus kommentiert: Durch sein Verhalten gegenüber dem Satan erweist Jesus, dass seine Gottessohnschaft in der vollständigen Bindung an den Willen des Vaters besteht – daher verweist die matthäische Erprobungs-Erzählung auch schon auf Gethsemani (s.u.). Hier wie dort nimmt Jesus in der Situation der Erprobung aber gerade keine «göttlichen» bzw. «übernatürlichen» Mittel zu Hilfe.¹⁹

Kurz zur lukanischen Fassung der Begegnung mit dem Satan in der Wüste: Auch bei Lukas gehört diese Erprobungsszene (Lk 4,1–13) zusammen mit der Geistverleihung und Sohnesproklamation (3,21f) zum Prolog des öffentlichen Auftretens Jesu. In der Taufe wird Jesus durch die Himmelsstimme selbst von seiner Identität in Kenntnis gesetzt und durch die Geistgabe für seine Aufgabe ausgerüstet.²⁰ Direkt im Anschluss an die Erprobung erfolgt dann die sog. «Antrittspredigt» Jesu in der Synagoge von Nazareth über Jes 61,1–2, die in einem Eklat endet (Lk 4,14–30). Lukas schiebt aber das Geschlechtsregister Jesu (3,23–38) zwischen Taufe und Erprobung, das mit dem «Gottessohn» Adam endet. Außerdem bildet der mutwillige Sturz von der Tempelzinne bei Lukas die dritte und letzte Versuchung.

Die eigentliche Prüfung Jesu? Die markinische Gethsemani-Szene

Wendet man sich vom Beginn der erzählten Vita Jesu ihrem Ende zu, dann betritt man mit der Gethsemani-Geschichte (Mk 14,32–42 par) literarisch ganz anderen Boden. Das Portrait des souverän mit der Schrift auf die satanischen Versuchungen reagierenden Jesus ist vergessen. Statt dessen erblickt der Leser – zumindest des Markus- und des Matthäusevangeliums – ein erschütterndes Bild des in Todesangst gefallenen Jesus, der zwar immer noch zur heiligen Schrift Israels seine Zuflucht nimmt, nun aber mit den Worten des Doppelsalms 42/43 seine Verzweiflung formuliert: «Meine Seele ist betrübt bis in den Tod» (vgl. Ps 42,6.12; 43,5). Dreimal bittet Jesus den Vater, der Kelch des Gotteszornes (Mk 14,36, vgl. Jes 51,17; Ps 11,6; Ez 23,33) möge an ihm vorübergehen, und dreimal betet er sich in den Willen des Vaters hinein, unterstellt er seinen Willen dem des Vaters. Gott ist ja alles möglich, er kann auch den Kelch an Jesus vorübergehen lassen, aber sein Wille ist es, dass der Sohn sein

Bundesblut vergießt für viele, wie er es selbst beim letzten Mahl gesagt hatte (Mk 14,24). Der weitere Verlauf der Passion zeigt dann, dass Jesus bei diesem Entschluss bleibt und jede Gelegenheit der Flucht oder der Selbstverteidigung verstreichen lässt.

Von Gott gibt es in Gethsemani keine Reaktion, im Unterschied zur Tauf- und zur Verklärungsszene schweigt er nun (was in Lk 22,43 dann durch die Engellerscheinung aufgeweicht wird). Das Gebet des Sohnes zum Vater findet keine Antwort.

Wird Jesus also in Gethsemani «erprobt»? Besteht die Prüfung nun nicht mehr im Flüstern des Satans, sondern im Schweigen des Vaters? Aber wenn überhaupt, dann erzählen die Synoptiker die Gethsemani-Geschichte nur indirekt als Geschichte einer Erprobung *Jesu*. Ausdrücklich geht es nämlich um die Erprobung der *Jünger* (die sie aber nicht bestehen). Denn die Jünger sollen wachen und beten, damit sie nicht in Erprobung geraten. Tatsächlich liegt die Pointe der Erzählung in der Gegenüberstellung Jesu und der Jünger.²¹ Wachen und Beten sollen die Erprobung verhindern.

Markus 14,37–38

- 14,37 d Simon, schläfst du?
 e Konntest du nicht eine Stunde wachen?
 14,38 a Wachtet und betet,
 b damit ihr nicht in Versuchung kommt (ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν).
 c Der Geist ist zwar willig,
 d aber das Fleisch ist schwach.

Bei Markus und Matthäus einmal, bei Lukas sogar zweimal trägt Jesus den Jüngern auf «Betet,» bzw. «Steht auf und betet, dass ihr nicht in Versuchung geratet!» (Lk 22,40.46). In der Formulierung klingt offenbar die entsprechende Bitte des Vaterunsers an. Die Jünger wachen und beten nicht, sie schlafen und sie werden ihn kurz darauf alle verlassen (Mk 14,50), Petrus wird ihn sogar verleugnen (Mk 14,66–72). Im Unterschied zu den Jüngern wacht und betet Jesus, trotz seiner Todesangst unterwirft er seinen Willen dem des Vaters. «Insofern ist dieses Gebet kein Zeichen der menschlichen Schwäche, sondern das Gebet des Siegers und Überwinders inmitten der Todesdrohung».²²

Der Widerspruch gegen die Gethsemani-Überlieferung im Johannesevangelium

Aber trotz des hier im Gebet errungenen «Sieges»: Schon die lukanische Entschärfung der markinischen Gethsemani-Szene, vor allem aber ihre konsequente Umformung im Johannesevangelium zeigen deutlich den Anstoß, den

die Todesangst Jesu und seine anfängliche Nicht-Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters bereithielten. Denn der johanneische Jesus widerspricht in Joh 12,27f ausdrücklich der Gethsemani-Überlieferung.²³

Johannes 12,23.27f

- 12,23 c Gekommen ist die Stunde,
 d dass der Menschensohn verherrlicht werde
 (...)
- 12,27 a Jetzt ist meine Seele erschüttert.
 b Und was soll ich sagen?
 c Vater, rette mich aus dieser Stunde?
 d Aber deswegen bin ich in diese Stunde gekommen:
- 12,28 a Vater, verherrliche Deinen Namen!

Zwar ist seine Seele «erschüttert» (vgl. dazu Ps 6,3f.8 LXX), aber der johanneische Jesus verwirft ausdrücklich den Gedanken, den Vater deswegen um Errettung aus dieser Stunde zu bitten. Noch direkt vor seiner Verhaftung stellt er die rhetorische Frage, ob er den Kelch, den der Vater ihm gegeben hat, etwa nicht trinken soll (18,11), womit er erneut der bei den Synoptikern überlieferten Gethsemani-Tradition widerspricht (vgl. Mk 14,). Diese Stellen, zu denen man noch den Aufbruchsbefehl Joh 14,30f (vgl. Mk 14,41f) hinzunehmen kann, belegen, dass der vierte Evangelist mit Lesern rechnete, die die Gethsemanitradition kannten. Deswegen lässt er seinen Jesus in 12,27f und 18,11 mittels rhetorischer Fragen auf diese Tradition anspielen und diese zugleich unterlaufen.

Todesfurcht als Erprobung: der Hebräerbrief

Ausdrücklich spricht der Hebräerbrief von einer Erprobung bzw. Versuchung Jesu. Dieses Motiv entwickelt der Verfasser im Anschluss an seine Inkarnationsaussage und in Verbindung mit der ebenfalls daran anknüpfenden Hohepriesterlehre. Laut dem Hebräerbrief nimmt der ewige Gottessohn Anteil an Blut und Fleisch, um durch den Tod jenen zu vernichten, der über den Tod gebietet, nämlich den Teufel (Hebr 2,14). Denn da er sich nicht der Engel, sondern der Nachkommen Abrahams annimmt (2,16), musste er den Brüdern gleichwerden. Weil der ewige Gottessohn also ein sterblicher Mensch aus Fleisch und Blut wurde, konnte er durch seinen Tod «für uns» Sühne leisten. Diesen ersten Gedanken fasst der Hebräerbrief in die ihm eigentümliche Lehre vom Hohepriestertum Jesu. Parallel dazu entwickelt er dann aber eine zweite Linie, die mit 2,17f beginnt: Jesus ist nicht nur ein treuer, sondern vor allem ein *barmherziger* Hohepriester, denn er ist als jemand gestorben, der selbst Versuchungen

ausgesetzt war (bzw. erprobt wurde). Deswegen ist er auch imstande, jenen zu helfen, die Versuchungen ausgesetzt sind. Das Präsens zeigt, dass es um die jetzt gewährte Hilfe durch den Erhöhten geht. Die Hilfe wiederum gründet in der Fürbitte des Erhöhten (7,25), auf die die Glaubenden deswegen zuversichtlich bauen können, weil Jesus selbst den Versuchungen ausgesetzt war.

Diese Erprobung Jesu wird in 4,14–16 und dann in 5,6–8 konkretisiert.

Hebräer 4, 15

- 4,15 a Denn wir haben nicht einen Hohepriester,
 b der nicht mit unseren Schwachheiten mitfühlen (συμπαθῆσαι) könnte,
 c sondern der in allem in gleicher Weise erprobt wurde (πεπειρασμένον),
 d (doch) ohne Sünde (blieb).

Das Motiv der Erprobung dient hier dazu, das in 4,14 formulierte Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes und großem Hohepriester, der durch die Himmel hindurchgeschritten ist, auszubalancieren. «Das, was ein irdischer Hohepriester nicht zu tun vermag noch zu tun braucht, tut der Erhöhte, weil er selbst der Versuchte war».²⁴ Wie in der sechsten Vaterunserbitte so ist auch in Hebr 2,18 und 4,15 *Gott* als der Versuchende gedacht, das legt auch der Rekurs auf die Prüfung Abrahams in Hebr 11,17 nahe.²⁵ Wie die alttestamentlichen Gerechten – insbesondere Abraham – wird der irdische Jesus der Erprobung durch Gott selbst ausgesetzt. Das Mitfühlen lernt Jesus, als er mit unserer Schwachheit in Kontakt kam, er kennt diese Schwachheit existentiell aus der Versuchungserfahrung.²⁶ Deswegen dürfen sich die Gläubigen zuversichtlich dem «Thron der Gnade» nähern, um dort Barmherzigkeit zu empfangen und Gnade zu rechtzeitiger Hilfe (4,16). Aber worin bestand diese Versuchungserfahrung?

Beide Linien werden in 5,5–10 wieder aufgenommen: Jesus der Gottessohn ist Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks, weil er sich selbst zur Sühne in den Tod gab (5,5f). An dieser Stelle wird aber nun die zweite Linie erneut aktiviert, und die Leser erfahren, womit Jesus «erprobt» wurde und woran er «den Gehorsam lernte»:

Hebräer 5, 7–8

- 5,7 a Er, der in den Tagen seines Fleisches Gebet und flehentliche Bitten dem,
 b der ihn aus dem Tod retten konnte,
 c unter lautem Geschrei und Tränen darbrachte,
 d und aufgrund seiner Gottesfurcht erhört wurde,
 5,8 a lernte, obwohl er Sohn war,
 b an dem, was er litt, den Gehorsam,
 c und, zur ewigen Vollendung geführt, wurde er für alle, die ihm gehorchen,
 d von Gott ernannt zum Hohepriester wie Melchisedek.

Nun wird die Erprobung Jesu, von der 4,15 sprach, konkreter. Sie fand «in den Tragen seines Fleisches» statt, also während seiner irdischen Lebenszeit. Auch wenn in den schriftlichen Versionen der Gethsemani-Tradition nicht vom «Weinen und Schreien» die Rede ist (und es also wohl keine literarische Beziehung zwischen ihnen und dem Hebr gibt), so ist doch unschwer zu erkennen, dass der Hebr Jesus hier angesichts seines nahenden Todes portraitiert. Denn der Inhalt der Bitten Jesu ist aus der Gottesprädikation 7b (Gott ist der, «der ihn aus dem Tode retten konnte») zu schließen. Vor allem aber war bereits in 2,15 von der *Todesfurcht* die Rede, die die Menschen aus Fleisch und Blut zeit ihres Lebens verklavt. An ihr nahm der ewige Gottessohn also ebenso Anteil wie an der Sterblichkeit selbst, indem er an Fleisch und Blut Anteil nahm.

Grammatisch mehrdeutig ist, ob Jesus um Errettung *vor* dem Tod oder *aus* dem Tod gebetet hat. Erhört wurde sein Gebet in jedem Fall nicht durch die Bewahrung von dem Tod, sondern durch die Vollendung (V. 9), also die Auferstehung und Erhöhung des Gekreuzigten und seine Einsetzung zum himmlischen Hohepriester (V. 10). Laut 2,10 erfolgt die Vollendung des Urhebers des Heils eben durch das Leiden, also durch den Tod. Entscheidend ist, dass Jesus dadurch nicht nur zum mitfühlenden und barmherzigen Hohepriester wurde, sondern – als Sohn! – den Gehorsam lernte (V. 8). Dieser Gehorsam wurde durch den Tod erworben, er wird dann durch den Verfasser des Hebr paränetisch ausbuchstabiert: «Man gehorcht ihm, indem man wie er gehorcht». ²⁷

Bemerkenswert ist noch, dass Jesus Gebet und flehentliche Bitten «darbrachte». Der hier verwendete Terminus *προσφέρειν* stammt aus der Sprache des Kultes. ²⁸ Die Todesfurcht, die uns Menschen aus Fleisch und Blut verklavt, sie führte Jesus vor seinem Tod in die Prüfung, er aber brachte sie Gott dar, so wie er sich dann am Kreuz selbst darbrachte (Hebr 9,14 u.ö.). Beide Linien kommen im Tod Jesu also wieder zusammen.

Zum Abschluss

Widersteht die Exegese der Versuchung, aus den verschiedenen literarischen Zeugnissen ein «echtes» Erlebnis Jesu, einen direkten Zugang zu seinen Gefühlen herauszupräparieren, dann ist der Blick frei, das Kaleidoskop frühchristlicher Interpretationsarbeit an diesem beunruhigenden Thema wahrzunehmen. Beunruhigend sind die dabei entstandenen Texte deswegen, weil sie Gott gerade nicht heraushalten. Er selbst «treibt» mittels des Geistes Jesus zum Satan in die Wüste, er schweigt in Gethsemani und erspart dem in Todesangst hingestreckten Jesus den Kelch seines Zornes nicht, er gibt den Jüngern in der Passion kein Zeichen der Hoffnung mehr, und er erhört die schreienden Bitten

seines Sohnes nicht am Kreuz vorbei. Daher haben diese Texte auch jenseits der christologischen Agenda ihrer Verfasser zu allen Zeiten Identifikationsangebote bereitgehalten für Gläubige, die mit ihrem Gott ähnliche Erfahrungen machen mussten. Und die deswegen mit den Worten Jesu den himmlischen Vater bitten: «und führe uns nicht in Versuchung!»

Anmerkungen

- 1 Darauf liegt nach Matthias KONRADT, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 2015, 108, der Akzent.
- 2 Zur Terminologie der Versuchungsthematik vgl. Arnd HERRMANN, *Versuchung im Markusevangelium. Eine biblisch-hermeneutische Studie* (BWANT) 197), Stuttgart 2011, 55–70.
- 3 Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 409.
- 4 Ebd. In Sir 2,1 heißt es: «Kind, wenn du herantrittst, um dem Herrn zu dienen, mach dich bereit für die Erprobung (Τέκνον, εἰ προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ, ἐτοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς πειρασμόν)!» Wolter betont mit Recht, dass die vieldiskutierte Frage, ob Gott die Versuchung selbst bewirkt oder ob er die Glaubenden lediglich mit ihr konfrontiert, an der Intention der Bitte und ihren theologischen Voraussetzungen vorbeigeht.
- 5 WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 3), 178f mit umfangreichem Belegmaterial.
- 6 Ausführlich dazu Jeffrey B. GIBSON, *The Temptations of Jesus in Early Christianity* (JSNT.SS 112), Sheffield 1995, 25–118.
- 7 Vgl. WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 3) 179, mit Martin Dibelius. Belege bei Ulrich LUTZ, *Das Evangelium nach Matthäus I* (EKK I/1), Düsseldorf, Zürich etc. 2002, 221 Anm. 12.
- 8 Dazu GIBSON, *Temptation* (s. Anm. 6) 62: «the ἔρημος in which Jesus experiences temptation is not just any wilderness. It is the wilderness, the scene of Israel's post-Exodus wanderings.»
- 9 Sprachlich gehört die Erprobung Jesu als coniugatio periphrastica zum 40tägigen Wüstenaufenthalt (καὶ ἦν... πειραζόμενος...). Zu dieser durativen Konstruktion vgl. BDR § 352–356; ein weiteres Beispiel bietet Mk 2,6 (ἦσαν... καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι...).
- 10 Vgl. dazu nur Gen 22,1; 1Makk 2,52; Sir 4,17; 44,20, vgl. Hebr 11,17.
- 11 Dazu ausführlich GIBSON, *Temptations* (s. Anm. 6) 119–237 sowie 256–317, und HERMANN, *Versuchung* (s. Anm. 2) 173–199.
- 12 WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 3) 178.
- 13 Hans-Christian KAMMLER, *Sohn Gottes und Kreuz. Die Versuchungsgeschichte Mt 4, 1–11 im Kontext des Matthäusevangeliums*, in: ZThK 100 (2003) 163–186, 170f.
- 14 Vgl. WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 3) 181.
- 15 Treffend KAMMLER, *Sohn Gottes* (s. Anm. 13) 182.
- 16 KONRADT, *Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 1) 56.
- 17 KAMMLER, *Sohn Gottes* (s. Anm. 13) 184.
- 18 Zur markinischen Szene vgl. HERRMANN, *Versuchung* (s. Anm. 2) 200–215.
- 19 Dazu John E. MCKINLEY, *Tempted for us. Theological Models and the Practical Relevance of Christ's Impeccability and Temptation*, Milton Keynes 2009, 27.
- 20 Vgl. WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 3) 171.
- 21 Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus II* (ÖTK 2/2), Gütersloh 1986, 636.
- 22 Ebd. 641.
- 23 Zum folgenden vgl. Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes I* (RNT), Regensburg 2009, 794–797 und 806–809.
- 24 Otto MICHEL, *Der Brief an die Hebräer* (KEK XIII), Göttingen 1975, 207.
- 25 Richtig Herbert BRAUN, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984, 75.
- 26 Ebd. 126.
- 27 Ebd. 147.
- 28 In 13,15 ist vom Opfer des Lobes als Frucht der Lippen die Rede.

Abstract

Temptation and Seduction: New Testament Dealings with an Disquieting Topic. The article analyzes the two main scenes in the Synoptic Gospels where Jesus is portrayed in a situation of temptation: the accounts of Jesus' wilderness temptation in the Gospels of Mark and Matthew (with a short glimpse on Luke), and the Markan account of Jesus' Prayer in Gethsemani (with a short glimpse on John). In addition to that, the treatment of the temptation in the letter to the Hebrews is correlated with the Gospels' narrative accounts.

Keywords: temptation – devil – impeccability – Gethsemani – Hebrews

«UND FÜHRE UNS NICHT IN VERSUCHUNG»

Das Vaterunser als Anfrage an unser Gottesbild
und die Rede vom Teufel

Das Vaterunser ist das Grundgebet, das Jesus seinen Jünger zu beten gelehrt hat (Mt 6,9–13; Lk 11,1–4). Deshalb heißt es auch Gebet des Herrn oder Herrengebet (*Oratio Dominica*). Es werden sieben Bitten unterschieden. Als besonders schwierig wird die sechste Vaterunser-Bitte empfunden: «und führe uns nicht in Versuchung», so übersetzen sowohl katholische Einheitsübersetzung wie die Lutherbibel καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (Mt 6,13a).¹ Die Vulgata hat *et ne inducas nos in tentationem* («und führe uns nicht hinein in die Versuchung»). Cyprian von Karthago (um 200/201–258) zitiert eine ältere Fassung: *ne patieris non induci in temptationem* («und lass nicht zu, dass wir in die Versuchung hineingeführt werden»)² Schon Markion (um 85–160) verstand die sechste Vaterunser-Bitte im Sinne von «Lass nicht zu, dass wir in Versuchung geraten.»³

In Lk 11,4 wird die Versuchungsbite ohne die ergänzende Bitte ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Mt 6,13b) überliefert, die Didache hat dagegen wie Mt 6,9–13 die längere Fassung. Die letzte Bitte wird als siebte Bitte gezählt, gehört aber aufs Engste mit der sechsten Bitte zusammen. Die neue katholische Einheitsübersetzung übersetzt die Bitte mit «sondern rette uns vor dem Bösen», statt wie bisher «sondern erlöse uns von dem Bösen». Damit weicht sie von der Lutherbibel wie der liturgischen Fassung des Vaterunser ab: Im neuen Gotteslob (2012/2013) und im deutschen Messbuch (1975; ²1988) lautet die siebte Vaterunser-Bitte «erlöse uns von dem Bösen».

Zentral ist bei der sechsten Vaterunser-Bitte das Wort πειρασμός. Im profanen Sprachgebrauch wird es zumeist im Sinne von Prüfung gebraucht. Die Septuaginta übersetzt mit dem Verb πειράζειν das hebräische *nsh* im Piel, des-

HELMUT HOPING, geb. 1956, ist Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

sen erste Bedeutung «auf die Probe stellen» ist.⁴ Erstmals in diesem Sinne wird *πειράζειν* in der Erzählung von der Bindung Isaaks gebraucht: «Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe» (Gen 22,1 LXX: *επειράζειν*; Vulgata: *tentavit*). Das nichtkanonische Jubiläenbuch und die rabbinische Überlieferung (Mishna Abot V,2) unterscheiden insgesamt zehn Versuchungen Abrahams, darunter als zehnte den Tod seiner geliebten Frau Sarah (Jub 19,38), als achte und neunte Versuchung werden die Unfruchtbarkeit Sarahs und die Bindung Isaaks genannt.

Der Gott Israels prüft nicht nur einzelne Personen, sondern auch sein Volk, «ob es nach meiner Weisung lebt oder nicht» (Ex 16,4). In einem jüdischen Abend- und Morgengebet aus dem Babylonischen Talmud heißt es: «Lass mich an deinen Geboten hängen und führe mich nicht ins Vergehen, nicht in Schuld, nicht in Versuchung» (Berakot 60b).⁵ In der Wüste hat Israel auch Gott auf die Probe gestellt: Das Volk hadert mit Gott, weil es kein Wasser hat und gerät darüber mit Mose in Streit. Der Ort, wo dies geschah, wird Massa (Probe) und Meriba (Streit) genannt (Ex 17,2.7). Neben *nsh* verwendet die hebräische Bibel das Verb *sút*, so in 1 Chr 21,1 für das Handeln des Satans: «Der Satan trat gegen Israel und reizte David, Israel zu zählen.»⁶ Auch in der Rahmenerzählung des Buches Job taucht es auf.⁷

Die deutlichste Nähe hat die sechste Vaterunser-Bitte zur Bitte in dem schon zitierten jüdischen Abend- und Morgengebet: «Leite meinen Fuß nicht in die Gewalt der Sünde und bringe mich nicht in die Gewalt der Schuld und nicht in die Gewalt der Versuchung und nicht in die Gewalt von Schändlichem» (Berakot 60b).⁸ Die Mehrheit der Neutestamentler bestätigt die Richtigkeit der Übersetzung von Mt 6,13a mit «und führe uns nicht in Versuchung».⁹ Diskutiert wird, ob *πονηροῦ* in der siebten Vaterunser-Bitte neutrisch zu verstehen ist («das Böse») oder maskulinisch («der Böse»), sich also auf den Teufel bezieht.¹⁰ Sachlich lässt sich beides kaum trennen, da der Teufel die Macht des Bösen personifiziert, durch die wir versucht werden. Daher muss bei der Versuchungsbitte auch über den Teufel und sein Verständnis gesprochen werden.¹¹

Hinter der Bitte *μη̄ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* vermuten manche Exegeten einen aramäischen Kausativ¹², der «ein aktives Handeln wie ein permissives Zulassen meinen»¹³ kann. Der griechische Text der sechsten Vaterunser-Bitte geht aber von einem aktiven Handeln Gottes aus¹⁴, in allen anderen Bitten ist Gott auch der jeweils Handelnde¹⁵. Doch spricht der Jakobusbrief nicht dagegen, dass der Mensch durch Gott in Versuchung geführt wird? «Keiner, der in Versuchung gerät, soll sagen: Ich werde von Gott in Versuchung geführt (*πειράζομαι*). Denn Gott lässt sich nicht zum Bösen versuchen, er führt aber auch selbst niemanden in Versuchung (*πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα*). Vielmehr

wird jeder von seiner eigenen Begierde in Versuchung geführt, die ihn lockt und fängt» (Jak 1, 13f).¹⁶ In Mk 6, 13a–b ist aber etwas anderes im Blick als die Versuchung durch unsere Begierden.¹⁷

In der fast zweitausendjährigen Auslegungsgeschichte der *Oratio Domini-ca* wurden verschiedene Interpretationen vorgelegt.¹⁸ Augustinus (354–430) diskutiert die von Cyprian zitierte lateinische Fassung der Bitte sowie eine Fassung, die näher am griechischen Text ist (*ne inducas nos in temptationem*), die leicht modifiziert von der Vulgata aufgenommen wird.¹⁹ Bei der Versuchung selbst unterscheidet Augustinus zwischen Versuchungen, die nicht von Gott kommen, etwa durch die eigenen Begierden, und Erprobungen des Glaubens durch Gott.

Man hat auch eine endzeitliche Interpretation von Mt 6, 13a ins Spiel gebracht. Mit *πειρασμός* wäre dann eine endzeitliche Prüfung gemeint, wie sie in Offb 3, 10 im Blick ist: «die Stunde der Versuchung (ὥρας τοῦ πειρασμοῦ), die über die ganze Erde kommen soll, um die Bewohner der Erde auf die Probe zu stellen (πειράσαι)». Die jüdischen Parallelen der sechsten Vaterunser-Bitte sprechen aber dagegen.²⁰ Die Bitte des Vaterunser ist nicht apokalyptisch, wohl aber radikal eschatologisch zu verstehen, es geht um die die Treue in der Nachfolge²¹

Die umstrittene Bitte muss von den Versuchungen her verstanden werden, denen Jesus ausgesetzt war.²² Denn auch Jesus, der in allem uns gleich war, außer der Sünde, wurde versucht: «Wir haben ja nicht einen Hohepriester, der nicht mitfühlen könnte mit unseren Schwächen, sondern einen, der in allem wie wir versucht worden ist (πεπειρασμένον), aber nicht gesündigt hat» (Hebr. 4, 15). «Denn da er gelitten hat und selbst in Versuchung geführt wurde (πειρασθείς), kann er denen helfen, die in Versuchung geführt werden (πειραζόμενοι)» (Hebr. 2, 18).²³

Doch wie wird Jesus in Versuchung geführt, und wer ist daran beteiligt? Mt 4, 1–11 (par. Mk 1, 12f; Lk 4, 1–2) erzählt, dass Jesus von Gottes Geist (πνεῦμα) in die Wüste geführt wurde, damit der Teufel (διαβόλος) ihn dort versuche (πειρασθῆναι).²⁴ Die Versuchung Jesu gehört zum Heilsplan Gottes. Im Garten Getsemani erfährt Jesus eine innere Anfechtung. Er wendet sich an Petrus sowie die beiden Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes, mit der Warnung: «Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet! (ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν). Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach» (Mt 26, 41 parr.). In beiden Fällen geht es um die Gefahr, Gott untreu zu werden. Wie die Wüste ist der Garten Getsemani, in dem Jesus betet, zugleich Ort der Anfechtung.²⁵

Während uns die Exegeten versichern, dass die Übersetzung «und führe uns nicht in Versuchung» wortgetreu und sinngemäß richtig ist, erklärte Papst Franziskus kürzlich in einer italienischen TV-Serie zum Vaterunser, dass es sich

dabei um «keine gute Übersetzung»²⁶ handle. Besser sei «und lass uns nicht in Versuchung geraten». Damit bescheinigt Franziskus indirekt auch der Übersetzung der als authentisch geltenden Vulgata (*et ne inducas nos in tentationem*) «keine gute Übersetzung» zu sein.²⁷ Für den Papst steht fest, dass Gott uns nicht in Versuchung führt, dies vielmehr das Werk des Teufels sei: «Ein Vater tut so etwas nicht; ein Vater hilft sofort wieder aufzustehen. Wer dich in Versuchung führt, ist Satan.»²⁸ Die deutschen Bischöfe haben erklärt, an der Fassung «und führe uns nicht in Versuchung» aus philologischen, theologischen und liturgischen Gründen festhalten zu wollen, man sehe «keine Notwendigkeit einer Neuübersetzung»²⁹. Auch die Evangelische Kirche in Deutschland verteidigte die Übersetzung der sechsten Vaterunser-Bitte, die sich am Luthertext orientiert: «vnd füre vns nicht in versuchung».

Anlass der päpstlichen Kritik an der deutschen Fassung der sechsten Vaterunser-Bitte war die Änderung der französischen Übersetzung. Bislang lautete sie «ne nous soumet pas à la tentation» (unterwerfe uns nicht der Versuchung), nun heißt es «et ne nous laisse pas entrer en tentation» (lass uns nicht in Versuchung geraten). Diese Fassung hat auch das Spanische («ne nos dejes caer en la tentacion») und das Portugiesische («no nos dexes cair em tentação»). Bald soll die Fassung auch im Italienischen eingeführt werden.

Im Englischen wird in manchen Kirchen unter Rekurs auf Offb 3,10 mit der Variante «save us from the time of trial» (und rette uns vor der Stunde des Gerichts) experimentiert (statt «and lead us not into temptation»). Der Neutestamentler Thomas Söding schreibt dazu: «Übersetzungen sind diese Varianten nicht. Sie umkreisen die Bitte, treffen sie aber nicht.»³⁰ Sie verharmlosen das Vaterunser³¹, führen zu einer Banalisierung des Herrengebets.³² Irreführend sind die Übertragungen «Bewahre uns in der Versuchung» oder «Lasse uns in der Versuchung nicht im Stich», da hier die Verbindung von Gott und Versuchung aufgelöst wird. Gott soll mit der Versuchung nichts mehr zu tun haben.

So dezidiert nun auch Franziskus, der die Übersetzung «und lass uns nicht in Versuchung geraten» empfiehlt. Damit wird er der Komplexität des Gottesbildes im Alten und Neuen Testament nicht gerecht.³³ Was wäre auch damit gewonnen? Es bleibt doch Gott, der es zulässt, dass der Teufel uns versucht.³⁴ Wenn der Papst sagt, der Teufel sei mehr als «Mythos, Repräsentation, Symbol, Redewendung oder Idee»³⁵, er sei keine «diffuse Sache»³⁶, sondern eine reale Macht, ja Person, dann ist das gut katholisch, auch Johannes Paul II. (1978–2005) und Benedikt XVI. (2005–2013) haben so gelehrt. Doch Franziskus macht aus dem Teufel gleichsam einen Gegenspieler Gottes auf Augenhöhe, der überall sein Unwesen treibt, in der Welt und in der Kirche, um hier seine Schlingen zu legen. Das christliche Leben betrachtet der Papst als steten Kampf gegen den Teufel.

Selbst für den Missbrauchsskandal, der die katholische Kirche derzeit bis in ihre Grundfesten hinein erschüttert, macht Franziskus den Satan verantwortlich. In diesen Zeiten sei der «große Ankläger gegen die Bischöfe losgezogen», um die Sünden aufzudecken, «damit sie jeder sehen kann, aber vor allem um das Volk mit Skandalen zu schockieren»³⁷. Die Kirche müsse «vor den Angriffen des Bösen, des großen Anklägers, bewahrt werden und gleichzeitig ihrer Schuld, ihren Fehlern und ihren in der Gegenwart und in der Vergangenheit begangenen Missständen immer mehr bewusst werden»³⁸.

Für den Kampf gegen den Teufel empfiehlt Franziskus das Gebet zum Erzengel Michael (Offb 12, 7–9): «Erzengel Michael, verteidige uns im Kampf. Sei unsere Verteidigung gegen die Bosheit und die Schlingen des Teufels.»³⁹ In einem «Schreiben an das Volk Gottes» (20. August 2018) anlässlich des Missbrauchsskandals in der katholischen Kirche schwört der Papst die Gläubigen auf den Kampf gegen den Teufel ein. Um sich für den Kampf zu rüsten, fordert er zu Buße, Fasten und Gebet auf.⁴⁰ Sicherlich könnte man gegenwärtig versucht sein, das Vertrauen in die Kirche zu verlieren, vielleicht sogar am Glauben selbst zu zweifeln. Doch statt die Bischöfe ins Gebet zu nehmen, die versagt haben, gibt Franziskus den Gläubigen gute Ratschläge, wie sie dem Treiben des Teufels widerstehen können.

Die hypertrophe Teufelsrhetorik des Papstes mit seiner jesuitischen Prägung zu erklären, wirkt wenig überzeugend⁴¹, denn Franziskus geht über die Vorstellung der «zwei Banner» bzw. Heerlager bei Ignatius von Loyola (1491–1556) deutlich hinaus.⁴² Bei Franziskus hat die Rede von Gott und dem Teufel ein dualistisches Gefälle: Der Teufel wird zu einer von Gott unabhängigen dunklen Gegenmacht ausgemalt, um den lieben Vater im Himmel als Helfer in der Not in ein umso helleres Licht zu tauchen. Die evangelische Theologin Isolde Karle spricht von Dualismus, der mit dem biblischen Monotheismus unvereinbar ist.⁴³

Denn wer anders als Gott hat Abraham befohlen, Isaak, den Sohn der Verheißung, zu binden (Gen 22)? Wer anders als Gott hat Israel in der Wüste auf die Probe gestellt (Dtn 8, 2f; Ex 20, 20), wer hat dem Teufel die Freiheit gegeben, Ijob Gottesfurcht zu prüfen (Ijob 1, 6–12)? Wer anders als Gott hat Jesus, der ihn seinen Vater nannte, in die Wüste, den Ort der Versuchung (Mt 4, 1; Mk 1, 12; Lk 4, 1), geführt, um ihn dort vom Teufel versuchen zu lassen? Und wer schließlich anders als Gott gab seinem Sohn den Kelch des Leidens zu trinken (Mt 20, 22; Lk 22, 42)? Gegen einen Dualismus von Gott und Teufel spricht nicht nur die Ijob-Erzählung, in der Satan nicht als selbstständige widergöttliche Macht auftritt, vielmehr in seinem Wirken abhängig bleibt von Gott, der ihm Grenzen setzt (an Ijob darf er sich nicht vergreifen: Ijob 1, 12). Gegen einen Dualismus von Gott und Teufel sprechen auch die Versuchungen Jesu.

Die sechste Vaterunser-Bitte ist eine Anfrage an unsere Rede vom Teufel. Wir müssen so vom Teufel sprechen, wie die Bibel von ihm spricht. Der Teufel ist kein Gegenspieler Gottes, der schalten und walten könnte, wie er will, er kann nur wirken in den Grenzen, die Gott ihm gibt. Mit dem Sieg Christi über Sünde und Tod ist die Macht des Teufels zudem gebrochen, auch wenn er nicht aus der Welt verschwunden ist. Doch der neue Mensch in Christus ist frei, der Versuchung zum Bösen zu widerstehen.

Die sechste Vaterunser-Bitte ist aber vor allem eine Anfrage an unser Gottesbild. Nirgendwo entlässt die Bibel Gott aus seiner Verantwortung für die Versuchung, weder im Alten noch im Neuen Testament. Gott ist zwar nicht die Macht, die zum Bösen verführt, doch er wird als ein Gott erfahren, der direkt oder indirekt in die Versuchung führt.⁴⁴ Bei der Versuchung sind nach biblischem Verständnis mehrere Akteure beteiligt: Gott, der uns in die Versuchung führt oder auf die Probe stellt, der Satan, dem Gott die Freiheit gibt, uns zu versuchen, und der Mensch. Dass viele Menschen Schwierigkeiten mit der sechsten Vaterunser-Bitte haben, liegt auch daran, dass sie zwischen «in Versuchung führen» und «versuchen» nicht unterscheiden.

Man hat mit Blick auf die Paradigmata im Alten Testament zwischen Erprobung, Anfechtung und Reifung unterschieden, wobei es der Gerechte, nicht der Sünder ist, der in Versuchung geführt wird.⁴⁵ Für die Erprobung durch Gott steht Abraham, für die Anfechtung im Glauben durch den Satan steht Jjob. Bei der Reifung wird die Versuchung als Festigung im Glauben verstanden, in diesem Sinne kann der Beter sogar darum bitten, auf Herz und Nieren geprüft zu werden (vgl. Ps 26, 2; 139, 23.).

Die sechste Vaterunser-Bitte meint nicht eine Prüfung moralischer Art, es geht auch nicht um Reifung, vielmehr um eine Versuchung, wie sie Jesus in der Wüste und auch später erfahren hat und der auch die Jünger ausgesetzt sein werden.⁴⁶ Daher wäre es irreführend, *πειρασμός* in Mt 6, 13a mit «Prüfung»⁴⁷ zu übersetzen. Es geht um Versuchungen, bei denen das Böse und die Lüge so überhandnehmen, dass wir versucht sind, unser Vertrauen in Gott und am Ende auch unseren Glauben zu verlieren. Wie die zum Teil höllischen Anfechtungen mancher Heiliger zeigen, kann sich die Gnade auch verdunkeln.⁴⁸ Der vormals so vertraute Gott kann als einer erfahren werden, der nicht mehr spricht.⁴⁹ Dies steht in deutlicher Spannung zum weichgespülten Gottesbild, wie es heute vielfach in Predigt, Gottesdienst und Katechese vermittelt wird. Es gibt auch das, was man die dunklen Seiten Gottes nennen kann.⁵⁰

Bei der sechsten Vaterunser-Bitte geht es auch um die Versuchbarkeit unserer Freiheit. Die Versuchungsbitte lässt sich nicht ohne die Realität des Bösen, das durch den Menschen in die Welt gekommen ist, und die Versuchbarkeit des Menschen verstehen.⁵¹ Würde man die Bitte durch eine freie

Übertragung entschärfen, es bliebe doch bei der Verantwortung Gottes dafür, dass wir versucht werden. «Die Alternative wäre ein latenter oder manifester Dualismus von Gott und bösen Mächten oder von Gott und der Schöpfung.»⁵²

Das Vaterunser erklärt nicht, warum es das Böse, die Versuchung und die Anfechtung im Glauben gibt, sowenig wie sie die Existenz von Ungerechtigkeit, Schuld und Not erklärt.⁵³ Das Vaterunser ist keine rationale Theodizee, sondern Gebet. Wenn wir das Vaterunser sprechen, tun wir es in der Hoffnung, Gott werde uns, wenn wir erprobt und in Versuchung geführt werden, nicht mehr zumuten als wir tragen können. Diese Hoffnung drückt das Wort des Apostels Paulus aus: «Noch ist keine Versuchung (πειρασμός) über euch gekommen, die den Menschen überfordert. Gott ist treu, er wird nicht zulassen, dass ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet (πειρασθῆναι). Er wird euch mit der Versuchung (σὸν τῷ πειρασμῷ) auch einen Ausweg schaffen, sodass ihr sie bestehen könnt» (1 Kor 10,13).

In diesem Sinne hat auch Hieronymus (347–420) die sechste Vaterunser-Bitte verstanden: «*ne inducas nos in temptationem quam ferre non possumus*» (führe uns nicht in eine Versuchung, die wir nicht zu tragen vermögen).⁵⁴ Die syrische Jakobus-Liturgie lässt den Priester nach Abschluss des Vaterunser beten: «Ja, Herr, unser Gott, führe uns nicht in eine Versuchung, die wir nicht zu ertragen vermöchten, sondern gib mit der Versuchung auch den Ausweg, dass wir bestehen können, und erlöse uns von dem Bösen.»⁵⁵ In der Versuchung, so hoffen wir, wird Gott an seiner Verheißung und Treue festhalten: «Der Herr kann die Frommen aus der Versuchung retten» (2 Petr 2,9). Sprechen wir die letzten Bitten des Vaterunser, so bitten wir, dass die Prüfungen und Versuchungen in unserem Leben nicht zu schwer sein werden, Gott uns vielmehr vom Bösen erlösen möge (vgl. 2 Tim 4,18).⁵⁶

Anmerkungen

- 1 Zur Exegese vgl. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK I/1), Zürich – Düsseldorf – Neukirchen/Vluyn ³2002, 453–455; François BAVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9, 51–14, 35)* (EKK III/2), Zürich–Düsseldorf–Neukirchen/Vluyn 1996, 136f – Es gibt eine ganze Reihe neuere Bücher zum «Vater unser». Vgl. u.a. Eduard LOHSE, *Vater unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2009; Gerhard LOHFINK, *Das Vaterunser, neu ausgelegt*, Stuttgart 2013; Hubert FRANKEMÖLLE, *Vater unser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen*, Paderborn – Leipzig 2012; Moshe NAVON – Thomas SÖDING, *Gemeinsam Beten. Ein jüdisch-christliche Exegese des Vaterunsers*, Freiburg–Basel–Wien 2018. Von systematisch-theologischer Seite vgl. Jürgen WERBICK, *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christseins*, Freiburg – Basel – Wien 2011.
- 2 Vgl. CYPRIAN VON KARTHAGO, *De oratione Dominica* 25.
- 3 Vgl. Kurt ALAND, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart ¹⁵1996 (zu Lk 11,4). Zitiert nach LOHSE, *Vater unser* (s. Anm. 1), 77.
- 4 Vgl. Christian FREVEL, *Der Reiz der Versuchung. Anmerkungen eines Alttestamentlers zur Versuchungsbite im Vaterunser*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion* (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2018, 29–47, hier: 33.

- 5 Zitiert nach FRANKEMÖLLE, Vater unser – Awinu (s. Anm. 1), 156.
 6 Hervorhebung H.H.
 7 Vgl. FREVEL, Der Reiz der Versuchung (s. Anm. 4), 34.
 8 Zitiert nach FRANKEMÖLLE, Vater unser – Awinu (s. Anm. 1), 158.
 9 Vgl. Thomas SÖDING, *Vaterunser und Versuchung*, in: Christ in der Gegenwart 59 (2017) 365–366.
 10 Zur Diskussion um die Deutung des Bösen vgl. LOHSE, Vater unser (s. Anm. 1), 83–88.
 11 Zur Kritik an der Vorstellung des Teufels vgl. Kurt FLASCH, *Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie*, München 22016.
 12 Vgl. Ernst JENNI, *Kausativ und Funktionsgefüge. Sprachliche Bemerkungen zur Bitte «Führe uns nicht in Versuchung»*, in: Theologische Zeitschrift 48 (1992) 77–88.
 13 LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 1), 454.
 14 Ebd.
 15 Vgl. LOHFINK, Das Vaterunser (s. Anm. 1), 99f.
 16 Vgl. auch Sir 15,11.21 (Vlg.): «Ne dixeris: «A Deo peccatum meum»; quae enim odit, ipse non facit. ... Nemini mandavit impe agree et nemini dedit spatium peccandi.»
 17 Vgl. LOHFINK, Das Vaterunser (s. Anm. 1), 97–99.
 18 Für die Patristik vgl. TERTULLIAN (*De oratione*), CYPRIAN VON KARTHAGO (*De dominica oratione*), ORIGENES (Ἐπεὶ εὐχῆς) und AUGUSTINUS (*Sermones 56–59; De sermone Domini in monte*).
 19 Vgl. AUGUSTINUS, *De dono perseverantiae* VI, 12.
 20 Vgl. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 1), 453.
 21 Vgl. FRANKEMÖLLE, Vater uns – Awinu (s. Anm. 1), 151.
 22 Vgl. Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, in: JRGS 6/1: *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 262 [195f].
 23 Zur Auslegung von Hebr 4,15 und 2,18 vgl. Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 2009, 130f.182–186.
 24 Zum finalen Verständnis von Mk 1,13 in Mt 4,1 vgl. LOHFINK, Das Vaterunser (s. Anm. 1), 101.
 25 Vgl. Robert VORHOLT, *Versuchung von Anfang bis Ende. Jesus im Ringen um die Wahrheit der Gottessohnschaft*, in: SÖDING, *Führe uns nicht in Versuchung* (s. Anm. 4), 49–62.
 26 <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-kritisiert-deutsche-vaterunser-uebersetzung> (Aufruf 28. November 2018).
 27 Zur Authentizität der Vulgata vgl. das entsprechende Dekret des Konzils von Trient: DH 1506–1508.
 28 <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-kritisiert-deutsche-vaterunser-uebersetzung> (Zugriff, 30. November 2018).
 29 Vgl. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/2018-010a-Vaterunser-StR-Stellungnahme.pdf (Zugriff 30. November 2018).
 30 Thomas SÖDING, *Vorwort*, in: DERS. (Hg.), *Führe uns nicht in Versuchung* (s. Anm. 4), 8.
 31 SÖDING, *Vaterunser und Versuchung* (s. Anm. 9), 365.
 32 Vgl. Julia KNOP, *Gottverlassen. Wider die Verharmlosung und Banalisierung des Vaterunser*, in: SÖDING, *Führe uns nicht in Versuchung* (s. Anm. 4), 97–110.
 33 Vgl. Marlies GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung». *Die 6. Vater-Unser-Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild*, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 89 (1998) 201–216, hier: 215.
 34 Jürgen KAUBE, *Heilige Einfalt. Papst Franziskus möchte das Vaterunser umtexten lassen*, F.A.Z vom 9. Dezember 2017: «Wer noch nicht abgefallen ist, der mag jetzt versucht sein, es zu tun: nicht vom Glauben, aber von dem an die Weisheit seines höchsten Repräsentanten. Der Papst möchte das Vaterunser neu übersetzen lassen. Denn die Bitte «Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen» gefällt ihm nicht. Gott, hat er gerade mitgeteilt, führe nicht in Versuchung, das tue nur der Satan. Also sei es richtiger, Gott zu bitten: «Lass mich nicht in Versuchung geraten». *Sancta simplicitas*, halten zu Gnaden. Was wäre denn der Unterschied zwischen «in Versuchung führen» und «nicht in Versuchung geraten lassen?»»
 35 FRANZISKUS, *Predigt am 11. September 2018 in Domus Sancta Marthae*.
 36 Ebd.
 37 Ebd.
 38 Ebd.
 39 DERS., *Predigt am 29. September 2018 in Domus Sanctae Marthae*.
 40 Vgl. DERS., *Schreiben an das Volk Gottes (20. August 2018)*.
 41 Klaus MERTES SJ, *Vernunft des Herzens. Der Papst, der Teufel und die Unterscheidung der Geister*, in:

- Stimmen der Zeit 143 (2018) 166–172, bescheinigt der päpstlichen Teufelsrhetorik eine «zweite Naivität» (Paul Ricœur), die Ausdruck eines «reifen religiösen Bewusstseins» sei (ebd., 166). Die Rhetorik, die nicht nur Gläubige befremdet, erklärt Mertes mit der für die ignatianischen Exerzitien zentralen «Unterscheidung der Geister», des «guten Geistes» und des «bösen Geistes» (ebd., 167). In Caesarea Philippi, so Mertes, versuchte Petrus, Jesus davon abzuhalten, seinen Weg des Leidens zu gehen. Jesus sieht darin Satan am Werk, daher seine schroffe Antwort an Petrus: «Tritt hinter mich, du Satan! Denn du hast nicht im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen» (Mk 8,33). Mertes vermutet, «dass die Weigerung von Papst Franziskus, auf die Ja-Nein-Fragen der Dubia-Kardinäle zu antworten, aus einer vergleichbaren Situation der Unterscheidung der Geister stammt» (170).
- 42 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Urtext übers. von Peter Knauer, Würzburg 1998, 73–76.
- 43 Vgl. Isolde KARLE, *Beten in der Gotteskrise. Die seelsorgliche Kraft des Vaterunser*, in: SÖDING, *Führe uns nicht in die Versuchung* (s. Anm. 4), 151–170, hier: 152. – Zum Dualismusvorwurf vgl. auch SÖDING, *Vaterunser und Versuchung* (s. Anm. 9), 365.
- 44 Vgl. LOHFINK, *Das Vaterunser*, 102.
- 45 Vgl. den zusammenfassenden Überblick bei Julia KNOP, *Vater, führe uns nicht in Versuchung? Dogmatische Implikationen einer schwierigen Vaterunser-Bitte*, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 376–395, hier: 383–385.
- 46 Vgl. zur Gefahr, durch Versuchung vom Glauben abzufallen Lk 8,13; 22,31f.46.
- 47 So Marc PHILONENKO, *Das Vater unser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger*. Aus dem Französischen übersetzt von C. und K. Lehmkuhler. Mit einem Geleitwort von Martin Hengel, Tübingen 2002, 104.
- 48 Religionskritisch im Sinne göttlicher Unberechenbarkeit verwendet den Begriff Peter STRASSER, *Dunkle Gnade. Willkür und Wohlwollen*, München 2007.
- 49 Zu Zeugnissen dieser Erfahrung bei Reinhold Schneider, Reiner Maria Rilke sowie Dietrich Bonhoeffer vgl. KNOP, *Vater, führe uns nicht in Versuchung?* (s. Anm. 45), 388–391.
- 50 Vgl. Walter DIETRICH – Christian LINK, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 1: *Willkür und Gewalt*, Neukirchen/Vluyn 1995; Bd. 2: *Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen/Vluyn 2007; Ulrich BERGES, *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2013.
- 51 Zur Unterscheidung vgl. KNOP, *Vater, führe uns nicht in Versuchung?* (s. Anm. 45), 391f.
- 52 Ebd., 385.
- 53 Vgl. SÖDING, *Vaterunser und Versuchung* (s. Anm. 9), 366.
- 54 Zitiert nach LOHSE, *Vater unser* (s. Anm. 1), 77.82.
- 55 Zitiert nach LOHFINK, *Das Vaterunser* (s. Anm. 1), 102.
- 56 Vgl. RATZINGER, *Jesus von Nazareth I* (s. Anm. 22), 265 [199].

Abstract

«*And Lead Us Not Into Temptation*». *The Lord's Prayer, God and the Devil*. The article takes a position on the recent debate on the sixth request of the Lord's Prayer «et ne inducas nos in tentationem». It is shown that the German translation «und führe uns nicht in Versuchung» (Catholic standard translation, Lutheran Bible) is literally and factually correct. Behind the criticism of Pope Francis on the German translation stands a dualistic appearing view of the relationship between God and the devil, which is incompatible with biblical understanding. For it is God who tests Abraham, it is God who allows the devil to try Job, it is God who leads Jesus into the wilderness to be tempted by the devil. With the sixth petition we ask God that the trials and temptations in our lives should not be too difficult, that we should be able to bear them, and that God may redeem us from evil – so the seventh request of the Lord's Prayer.

Keywords: doctrine of god – biblical theology – prayer – evil

THE DEVIL'S PARTY

Zur Ästhetik des Bösen

1. *Schöne Larve, hässliche Wahrheit*

In der Ästhetik des Bösen spielt, jedenfalls soweit es unseren Kulturkreis betrifft, seit alters her das Motiv der «schönen Larve», oder «Teufelslarve», eine besondere Rolle. Damit ist in erster Linie wohl das Gesicht eines Mädchens oder einer Frau gemeint, dessen freundliches Äußeres ein böses Herz verbirgt. Der angenehme Schein dient als Mittel zur Erreichung von Zielen, die sündhaft sind. In der Erweiterung wird daraus der verführerische weibliche Körper, dessen Schönheit den Mann zur unsittlichen, weil nicht durch das Sakrament der Ehe geheiligten Sinnlichkeit – gröber gesagt: Geilheit, Lüsterheit – anstachelt. Von hier aus kann sich eine religiöse Ängstigung ausbreiten, die fast universalen Charakter annimmt.

Hat der Glaube an den Teufel erst einmal so weit die Fantasie des Gläubigen besetzt, dass hinter allem der große Versucher stecken könnte nach dem Motto *ubique daemon*, dann stehen alle schönen Dinge, die nach außen hin ja ganz harmlos und sogar bezaubernd wirken mögen, unter einem Generalverdacht: Im Schönen rumort das Böse, weil das Schöne an und für sich lockt und verlockt. Man wünscht, es zu besitzen, es zu genießen, sich an ihm zu erfreuen. Und ist das dann nicht schon der erste und eine Schritt zu viel, jener Schritt, der in den Abgrund führt: weg von Gott und hin zur ewigen Verdammnis?

Es gibt Inszenierungen des Bösen, die das Böse als solches in ein ästhetisches oder quasi-ästhetisches Licht rücken. Nicht erst die moderne Kunst wurde oft beschuldigt, derart zersetzend auf die Seele des Betrachters zu wirken. Denken wir bloß an die Inszenierungen des Nationalsozialismus, an die Ästhetik der Massenaufmärsche mit ihren Symbolen absoluter «Entschlossenheit», in denen die Vernichtung all dessen, was nicht «deutsch» ist, der Massenseele als

Volkstugend eingehämmert wird. Wir müssen erkennen, dass das Spektrum der Ästhetik des Bösen ein weitgestecktes ist, am Reiz des Bösen kann sich praktisch alles entzünden, auch wenn es nicht den klassischen Regeln der Ästhetik entspricht.

Man sollte also von vornherein einen grundlegenden Unterschied im Auge behalten. Es gibt eine Darstellung des Bösen im ethischen Verstande, die sich zum Ziel gesetzt hat, das moralisch Verwerfliche selbst, seine «sündige» Natur, in einem annehmbaren, womöglich verpflichtenden Licht erscheinen zu lassen. Man könnte, aus einer religiösen Perspektive heraus, sagen, hier putzt sich der Teufel *als* Teufel heraus, um das schwankende, ohnehin verführbare Gewissen auf seine Seite zu ziehen. Der Teufel verzichtet auf den Umweg, das Verpuppungsstadium der Larve.

Denken wir nur an den in weiten Kreisen beliebten Hang, dem Recht des Stärkeren einen Glanz zu verleihen. Schon in jeder angeblich harmlosen Tiersendung, in der wir sehen, wie die Tiere einander verschlingen, natürlich streng gestaffelt nach dem unerbittlichen Naturgesetz des Hungers, fasziniert uns die «Schönheit» des Jagens und Tötens. Früher war man wenig zimperlich, Safarierlebnisse in Bild und Ton zu präsentieren, wobei die bewaffneten Jäger stolze Tiere – ob Elefanten, Nashörner oder Leoparden – elegant, mutig, ja fast erhaben in ihrer Kaltblütigkeit, zu Tode brachten. Wenn man solche Beispiele exemplarisch erwähnt, wird man leicht verdächtigt, einer jener Tierschützer zu sein, die sich «gutmenschlich» gebärden.

Deshalb sollte man gleich miterwähnen, dass die heutige virtuelle Welt in den Massenmedien immerfort die brutale, unmenschliche Gewalt als etwas zeigt, was, ästhetisch aufmunitioniert in durchtrainierten Körpern, faszinierenden Waffengattungen und äußerst eleganten Tötungspraktiken, den Schein nachahmenswerter Lebensstile in das aufnahmebereite Gemüt einsenkt. In interaktiven Computerspielen darf es auch gleich das Böse trainieren, das sich zugutehält, die Welt zu retten. Jedem, der nicht an einer psychopathischen Deformation leidet, wird einleuchten, dass diese Form der Ästhetik des Bösen auf einer Verführung und Täuschung des moralischen Sinns beruht.

Das Teuflische liegt vor Augen, und es fasziniert gerade *als* Teuflisches. Damit es mit gutem Gewissen in die Tat umgesetzt werden kann, bedarf es natürlich einer Rationalisierung, eines scheinbar guten Grundes. Doch da für das Böse in seinen schwerwiegenden Formen so gut wie nie eine Rechtfertigung vorliegt (es sei denn, es wäre die Menschheit als Gattung oder die Welt als bewohnbarer Ort bedroht), muss die ästhetische Präsentation der Gräueltaten über ihre Verwerflichkeit hinwegtäuschen. Man erkennt den Teufel sozusagen mit freiem Auge, aber man wird zugleich dazu verführt, in ihm eine dringliche – und dabei glänzende – Möglichkeit des Lebens und Überlebens zu sehen.

Hiervon grundsätzlich zu unterscheiden ist das Phänomen der «schönen Larve». Es ist, könnte man sagen, das eigentliche Gebiet – der primäre Herrschaftsraum – einer jeden Ästhetik des Bösen. Was als wunderschöner Körper lockt, ist eine schlangenhafte Verkleidung des Teufels. Er verführt, indem er sich verbirgt. Der Sinnenreiz mag überwältigend sein, der vom makellosen Fleisch Bezauberte und von fleischlicher Lust Überwältigte will von der ihm vorschwebenden Schönheit Besitz ergreifen, er will in sie eindringen, um seine Lüsternheit zu stillen.

Dabei müsste dem Lüstling gerade zur Warnung dienen, dass jede *wahre* Kunst jenes Moment des Verinnerlichten an sich hat, das mit der Tugend der Keuschheit wahlverwandt ist. Wahre Schönheit geilt nicht auf, wie es die Pornografie tut, die zum Zwecke der Erweckung des fleischlichen Triebs eigens hergestellt wird. Kein Zweifel, es gibt auch eine Schönheit zur Beförderung der Lüsternheit: Man findet sie im Nobelbordell – aber nicht nur dort. Es wäre ja bloße Scheinheiligkeit, wollte man die große Literatur und Filmkunst namentlich der Moderne von allen pornografischen Elementen reinigen.

Doch die Frage stellt sich an dieser Stelle: Ist Pornografie eine Form der Ästhetik des Bösen? Und die Antwort sollte zunächst beachten, dass die Ver-teufelung des Fleischlichen – wird sie in vollem religiösen Ernst praktiziert – heute meist eine Form der Heuchelei oder «Triebfeindlichkeit» anzeigt, deren repressive Auswirkungen bestens bekannt sind. Was aber noch wichtiger scheint: Da das Streben nach Lust im weitesten Sinne des Wortes eine menschliche Grundbefindlichkeit markiert, führt das Motiv der «schönen Larve» über verschiedene Analogien rasch zu einer generellen Lustfeindlichkeit, der alles Wohlgeratene an sich bereits verdächtig ist. Hinter jeder Ecke lauert dann gleichsam der Teufel, Nonnen bekreuzigten sich vor jeder besonders schön geratenen, fleischigen Frucht im Klostergarten; und für Hitlers *Mein Kampf* waren die «süßelnden» Gesichtszüge des Judenjungen eine Maskerade des Teufels, ging es doch darum, das arische Mädchen zu schwängern und mit dem verderbten Blut einer dämonischen Rasse zu vergiften.

Es verwundert also kaum, dass der liberale Flügel der Kunst, besonders jene Formation, die unter dem Namen «Avantgarde» firmiert, nach einer regelrecht outrierten Form der Ästhetik des Hässlichen suchte. Und es war natürlich auch kein Zufall, dass die bildenden Künstler dieses Typs – der Name Otto Dix stehe pars pro toto – in ihren Werken einen antiklerikalen, antibürgerlichen Affekt ausformulierten, nicht um dem Larvenhaften der Lüge zu dienen, sondern um die Wahrheit freizulegen (die Nazis sprechen prompt von «entarteter Kunst»): Es galt, den Teufel auszutreiben, und sei es in der radikalen Manier, welche, psychoanalytisch animiert, Surrealisten an gebrauchten Damenbinden schnüffeln ließ, während die Dadaisten sich aufführten «wie die Wilden».

Dass man jedoch auf diese Weise, nämlich durch den Einsatz einer Ästhetik des Hässlichen, gegen das Böse, den Teufel keine Chance hatte – zumindest nicht als Archetypus der menschlichen Seele –, davon legte der einstige Dadaistenhäuptling Hugo Ball in seinem Erinnerungs- und Bekenntnisbuch *Die Flucht aus der Zeit* Zeugnis ab. 1927, im Erscheinungsjahr des Buches, war Ball, nicht zuletzt unter dem Einfluss seiner Frau Emmy Hennings, bereits zu einem papsttreuen Katholiken geworden.

2. Zur Ästhetik des Kreuzes

Es gibt ein Bild von Hans Holbein d. J., benannt *Der tote Christus im Grabe*, entstanden 1521/22. Das Format des Bildes ist ungewöhnlich: 31 cm hoch und 200 cm lang. Das Bild zeigt Jesus nach der Kreuzesabnahme, auf einem Tuch ausgestreckt, das einen harten Untergrund, vermutlich aus Stein, bedeckt. Der tote Körper ist der ganzen Länge nach abgebildet, von der Seite, am linken Bildrand der Kopf, am rechten die Füße. Das Format des Bildes erzwingt den Eindruck großer Enge nach oben und unten; es ist, als ob man in eine niedrige Grabkammer blicken würde. In dieser klaustrophoben Situation bleibt der Tote ganz auf sich selbst zurückgeworfen. Bei genauerem Hinsehen werden überdies einige Details bemerkbar, die schlichtweg skandalös anmuten. Nicht nur, dass der Körper in detaillierter Weise ausgemergelt, spitzknochig und wundenzerfetzt dargestellt wird – ein Motiv, welches dem Genre gemäß auf vielen mittelalterlichen Darstellungen zu sehen war; der Holbein'sche Jesus hat darüber hinaus *die toten Augen geöffnet*, die Augäpfel sind nach oben gedreht, die Pupillen starren ins Leere. Das Ganze macht auf uns, die Betrachter, den Eindruck, als ob der Künstler sagen wollte: In welcher Welt auch immer eine Auferstehung von den Toten stattfinden mag, es ist nicht *die Welt*, in der jener tote Christus im Grab liegt; wer in diesem Grab liegt, ist tot und begraben für alle Zeiten.

Dostojewski sah das Bild in Basel 1867 und war davon so beeindruckt, dass er es an einigen Stellen seines Romans *Der Idiot* (1868) eine wichtige Rolle spielen lässt. Das Bild taucht dort zunächst in Form einer Kopie im Hause des reichen Kaufmanns Rogoschin auf, der, ein Atheist, dem tiefgläubigen Fürsten Myschkin gegenüber durchblicken lässt, dass er vor Holbeins Jesus seinen Glauben verloren habe. Später im Roman wird auch der schwindsüchtige Ippolit Terentjew kurz vor seinem Tod bekennen, dass er bei der Betrachtung ebendieses Bildes ungläubig geworden sei. Sogar Myschkin spürt die Wirkung des Bildes als Bedrohung, denn bei seinem Anblick schreit er auf: «... dieses Bild! Vor diesem Bilde kann noch mancher seinen Glauben verlieren!»

Warum das so ist, wird vom todkranken Ippolit im Rahmen einer Art schriftlicher Selbstrechtfertigung mit dem Motto *Après moi le déluge*, «Nach mir die Sintflut», dargelegt. Bei der Betrachtung des Bildes, so Ippolit, erscheine die Natur wie ein «riesiges, unerbittliches, stummes Tier» oder wie eine ungeheure Maschine, «die sinnlos, taub und gefühllos ein großes und unschätzbares Wesen ergriffen, zerschmettert und verschlungen hat...» Daran schließt sich eine Bemerkung von ungeheurer spekulativer Wucht: «Und wenn der Heiland selber am Tage vor der Kreuzigung sein Bild als Leichnam hätte sehen können, wäre Er dann wohl so aufs Kreuz gestiegen und wäre Er wohl so gestorben?» Die Frage ist rhetorisch: Hätte Jesus seinen eigenen Tod als *den* erkannt, den Holbein als den Tod des Jesus *darstellt*, er wäre nicht aufs Kreuz gestiegen.

Das ist eine These, über die es sich lohnt, in ästhetischen Zusammenhängen nachzudenken. Denn die Christenheit lebt seit zwei Jahrtausenden in einer Kultur des Kreuzes und ist deswegen doch keine verzweifelte Kultur. Der Grund dafür liegt, sehen wir einmal vom kindlichen Wunderglauben ab, in der Fähigkeit des großen Künstlers, die Passion des Jesus in ihrer Vollendung am Kreuz – eine real schreckliche Marter – im Lichte der Verklärung darzustellen.

Blicken wir auf den Isenheimer Altar des Matthias Grünewald – Entstehungszeit 1510 bis 1515, kaum ein Jahrzehnt vor dem Holbein'schen *Christus im Grabe* –, dann sehen wir eine Kreuzigungsszene auf der vorderen Mitteltafel, die der Drastik des Martertodes nicht ausweicht. Die Verrenkungen der Hände und Füße des Gekreuzigten sind ein starr gewordener Ausdruck der Qual. Links im Bild sinkt die Muttergottes ohnmächtig in die Arme des Evangelisten Johannes. Doch das Bild, gemalt für das Kloster im elsässischen Isenheim, sollte den dort gepflegten Kranken Trost spenden und vielleicht sogar Heilung bringen. Diese Menschen litten am – wie man es damals nannte – «Heiligen Feuer» oder Ergotismus, einer Vergiftung durch den Mutterkornpilz, die zu eiternden Wunden, zersetzten Eingeweiden und verfaulten Gliedmaßen führte. Wie ist es möglich, dass der Anblick des gemarterten Jesus am Kreuz solchen Kranken Trost spendete?

Die Antwort liegt in den Bezügen, die der Kreuzestod bei Grünewald über die verschiedenen Teile des Altars hinweg unterhält, von der Verkündigung, über die Geburt Jesu, bis zur Grablegung und Auferstehung. Der tote Leib ist zugleich der Leib des Herrn, der – so die endzeitliche Perspektive, die Perspektive der Verklärung – für immer leben wird. Bereits in der minutiösen Darstellung des geschundenen Messias öffnet der Maler sein Bild einem Horizont, von dem aus der schwarze Himmel über der Schädelstätte nicht zu einem Grabdeckel aus blinder, toter Natur, sondern – man möchte sagen – transparent wird durch ein Licht, dessen Leuchten aufgeht, sobald die große Altartafel sich in der Mitte öffnet und das Heilsgeschehen der dahinter liegenden Bilderfolge freigibt.

Das alles ist nicht bloß eine Frage der Erzählung oder frommen Legende; es ist in erster Linie die Botschaft des Bildes *als* Kunstwerk. Es ist die Art der Schönheit, in der sich das Leiden zeigt, wodurch das bloß Faktische des Todes transformiert wird. Es wird gleichsam *sub specie aeternitatis*, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, wahrgenommen und bedeutet dem Betrachter, dass es einen absoluten Standpunkt der Geborgenheit gibt. Es gibt den Standpunkt Gottes, dem sich der Künstler bis zur Selbstaufgabe anzunähern versucht, indem er radikal möchte, *dass im Bild das Übel noch vom Übel erlöst wird*. Sein Werk ist demnach wahrhaft gelungen erst dann, wenn sich sagen lässt: «Es ist, wie es ist, und es ist gut.»

3. Zur Ästhetik des Monsters

Heute leben wir, scheint es, unter einem anderen epochalen Vorzeichen. Die Überwindung des Bösen, die davon abhängt, dass das Vergängliche in die Perspektive des Ewigen, der Gnade und des damit verbundenen Gedankens der Erlösung gerückt wird, ist durch den Naturalismus – das heißt, die durchgreifende natürliche Weltsicht, wie sie die Naturwissenschaft forciert – ins Ideenarchiv verbannt worden. Das fundamentalontologische Postulat lautet nun, jenseits aller religiösen Impulse und Atmosphären: Es ist, wie es ist, nicht mehr und nicht weniger. Aber es gibt auch innerhalb des Rahmens strengster Innerweltlichkeit so etwas wie eine «Rückkehr des Teufels».

Schon längere Zeit erleben wir eine Renaissance des Monsters – ein Vorgang, der in unseren angeblich zivilisierten Gesellschaften besonders anstößig wirkt. Natürlich fehlt es nicht an besonnenen Geistern, die vor einer solchen «Wiederkehr des Bösen» warnen, aber diese Stimmen geraten mehr und mehr in die Defensive: Wenn erst aus Menschen Monster werden – so die Stimme der historisch Aufgeklärten –, dann ist die Gesellschaft dabei, rasch monströse Formen der Wahrnehmung jener zu entwickeln, die sich durch Schreckens-taten außerhalb des «menschlichen Spektrums» stellen.

Demonstrativ barbarische Hinrichtungen, Verschleppungen und Versklavungen, Terroranschläge grausamster Art heizen die Rhetorik der Entmenschlichung an. Diese wird allerdings mitbefördert durch eine Populärästhetik, welche aus Menschen nicht zuletzt deshalb Monster werden lässt, weil eine begriffliche Ausgrenzung aus dem Bereich des Humanen erfolgt. Von «Bestien» und «Teufeln» ist wieder die Rede, uralte Ängste werden bemüht, um die Öffentlichkeit bereit zu machen für den Gegenschlag.

Greifen wir zwei – fast schon vergessene – Beispiele heraus, an denen sich die Fantasie noch vor Kurzem entzündete. Juni 2016, Orlando, Florida: Ein Bewaff-

neter dringt in einen Homosexuellen-Club ein und tötet wahllos 49 Menschen, verletzt viele andere schwer. Der Grund: Schwulenhasser, IS-Sympathisant. Oder Magnanville, eine Gemeinde nahe Paris: Ein Mann, Polizistenhasser, IS-Sympathisant, ersticht einen Polizisten und dessen Lebensgefährtin ... Fotos machen die Runde. Kriminologische und psychiatrische Professionisten können im Gesicht der Täter nur das Übliche ausmachen – nichts, was auf ein schauerliches Verbrechen schließen ließe. Dem steht nun aber ein Unzahl an Boulevardkommentaren gegenüber: «Typisch, diese Visagen!» Und dabei ist es nicht selten der Fall, dass es gar kein veröffentlichtes Täterfoto gibt; die Einbildungskraft allein scheint auszureichen. Sie liefert Phantasmagorien, in denen eine Ästhetik des Bösen waltet, und zwar eine, wie sie die Physiognomiker seit jeher bemühen.

Im 18. Jahrhundert postuliert der «Gesichterleser» Johann Caspar Lavater: «Je moralisch besser, desto schöner; je moralisch schlimmer, desto hässlicher.» Wollte man ein Monster vorführen, musste man dessen Hässlichkeit herausstellen. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts baute der Turiner «Irrenarzt» und Anthropologe Cesare Lombroso die Physiognomik systematisch aus. Seinen Monstertyp nannte er «Uomo Delinquente», Verbrechermensch. Dessen Aussehen, von den Henkelohren über den blutunterlaufenen Blick bis zur Asymmetrie des Gesichts, war zeitgemäß schrecklich. Das war kein Homo Sapiens! Und schon Lombroso entdeckte im Verborgenen des monströsen Körpers biologische Details, die tief ins Reich der wilden Tiere zurückverwiesen.

Seit den – den Völkermord unterbauenden – Rassenforschungen der Nationalsozialisten hatte die Physiognomik an Bedeutung verloren. Dafür rückte eine andere Technik, Monster zu erzeugen, in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Kurioserweise wird dazu häufig der Aufklärer schlechthin, Immanuel Kant, bemüht. Dieser hatte in seiner Spätschrift Über das radikal Böse in der menschlichen Natur (1792) behauptet, dass die Persönlichkeit gewisser Individuen so beschaffen sei, dass diese wider alle ethische Vernunft das Böse zur Leitschnur ihres Handelns machten, und zwar ohne Gewissensbisse.

Für Kant war dieser autonome «Hang zum Bösen» etwas Unbegreifliches. Seine Folgerung: Es müsse der menschlichen Natur ein «böses Princip» zugrunde liegen. Heute, in der Epoche des islamistischen Terrors, der mit seinen kaum noch überbietbaren Abscheulichkeiten im Internet Propaganda macht (während die Nazis immerhin noch versuchten, ihre KZ-Gräueltaten zu verbergen), findet Kants Lehre vom radikal Bösen erneut Interesse: Gibt es eine «eingeborene» Monstrosität unter den Menschen? Ja, sagt ein gewichtiger Teil der heutigen Psychopathie-Forschung. Psychopathen sind Unbelehrbare, die zwar wissen, was gut und böse ist, aber kaum ein Gewissen ausbilden. Sie sind, obwohl häufig intelligent, zur Einfühlung in den anderen und zum Mitleid unfähig. Sie entwickeln oft eine Lust an der Quälerei, die sich bis zum Blutdurst steigern

mag. Glaubt man den Forschern, sind für die Entstehung derartiger «Monster» in erster Linie nicht Erziehung und Umwelt verantwortlich, sondern die Gene und Abnormitäten des Gehirns.

Der Laie kann zu solchen Behauptungen wenig sagen. Was auffällt, ist ein hohes Maß an Popularisierung, der Büchermarkt ist voller Monsterliteratur, Film und Fernsehen quellen über von wahnsinnigen Serienkillern und anderen Heerscharen des Bösen, bestehend aus Vampiren, Werwölfen und Zombies. Entängstigte Gesellschaften wie unsere bedürfen zur eigenen Belebung offenbar apokalyptischer Szenarien, in denen wieder Teuflisches umgeht – freilich aus sicherer Entfernung.

Und weil wir in einer weitgehend «entzauberten» Welt leben, verschmelzen angstlustgetriebene Fantasie und brutalste Realität sprunghaft. Die Folge: eine Renaissance des Mythos vom Radikalbösen. Sein Zentrum bilden psychologisch undurchdringliche Gestalten. Man kann die Wesen der Dunkelheit, trotz ökonomischer und politischer Faktoren, nicht verstehen. Der «Gotteskrieger» des Islamischen Staates, der sich selbst in die Luft sprengt oder seinen Opfern vor laufender Kamera triumphierend den Kopf abschneidet – er entzieht sich unserem Bild des Humanen. Das ergibt ein Gegenbild, welches wir aus unserer Geschichte kennen: Es ist der Teufel. Das Einzige, was uns dann bleibt, ist der Endkampf gegen die dämonische Rotte.

Wir haben es hier mit einer äußersten Konfrontationslinie zu tun. Es fehlt heute nicht an Zielobjekten, wobei sich das Feld rasch paranoisch erweitert: Vom dunkelbärtigen Nachbarn, der einem lächelnd entgegenkommt – *The Sociopath Next Door* lautet der Titel eines internationalen Bestsellers aus dem Jahre 2005, daneben gibt es dutzende andere –, bis zum IS-Terroristen scheint nur mehr ein Schritt zu sein. Dem gilt es entgegenzuhalten: Wir sollten den «Gottseibeius» dort lassen, wo er hingehört: ins fragwürdige Gebiet der schwarzen Theologie. Tun wir es nicht, wird unsere Gesellschaft von Schüben kollektiven Verfolgungswahns geplagt werden, der das umlaufende Böse in den Rang eines *Numinosen* erhebt, dem schon immer eine *sakrale Ästhetik* beigegeben war, die alles Vernunftmäßige angesichts des Absoluten auf die niederen Ränge der menschlichen Welterschließung verwies.

Das Numinose, wie es der Theologe Rudolf Otto in seinem Buch *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1936) definierte, besteht aus zwei Elementen: dem «Mysterium tremendum», also einem das menschliche Fassungsvermögen überschreitenden Gewaltigen, Absoluten, das uns in Furcht und Schrecken versetzt; und dem «Mysterium fascinans», mithin jener Anziehungskraft, die dem Göttlichen zukommt und uns unaufhaltsam in dessen Bann zieht, etwa so, wie die Motten vom Licht gebannt werden.

In unserem Zeitalter sind diese Momente des Mysteriösen zusehend auf die Gegenseite gewandert – nach dorthin, wo das Böse die Attribute des Absoluten an sich zieht und numinos zu funkeln beginnt. Das radikale Böse im Sinne Kants findet, bei radikaler Abwesenheit Gottes, einen quasi-authentischen künstlerischen Ausdruck: In der angeblich unendlichen Freiheit des Kunstschaffenden verbirgt sich nicht selten das «böse Herz» – die Lust, das Böse, Hässliche und Falsche um seiner selbst willen ästhetisch zu zelebrieren (freilich, nach außen hin meist pädagogisch camouffiert: man wolle vor dem Unausprechlichen warnen, möchte sich als Querdenker und Kritiker der herrschenden Verhältnisse verstanden wissen). Durch diese Umbesetzung des Numinosen werden, so darf man vermuten, die inneren Zerfallsprozesse der zivilisatorischen Substanz vorangetrieben, bis am Ende, falls keine Gegenströmung kraftvoll genug ist, *The Devil's Party* in vollem Gange wäre ...

4. Ist die Ästhetik des Bösen autonom?

Die Rede von einer Ästhetik des Bösen wird von ernsthaften Geistern bisweilen als Ausdruck eines schicken Kitzels betrachtet, der manchen Themen im sogenannten Kulturleben eignet. «Ästhetik» – das ist, unter den heutigen Bedingungen des Postmodernismus, des Dekonstruktivismus und der Performance-Kunst, doch eher ein akademisches und im Übrigen ziemlich abgearbeitetes Thema!

Die Ästhetik des Bösen hingegen gibt als «Arbeitsprogramm» noch immer etwas her. Über die Gründe dafür muss man nicht lange nachdenken. Dadurch, dass das Gute und das Schöne schon seit langem auseinandergetreten sind, hat sich auch das Wesen der Ästhetik verändert. Während das Gute zu einer exklusiven Angelegenheit der Ethik wurde, ist *das* Schöne – diese Singularformation – längst in tausend Stücke und Facetten zerbrochen. Das Schöne an sich wird, sofern es nicht im Mode- und Designbetrieb seine lebensverschönernde Rolle zu spielen hat, sogar verdächtigt, «reaktionär» zu sein. Schon Theodor W. Adorno hatte dekretiert, es gäbe kein richtiges Leben im falschen, und nicht zuletzt deshalb im Kunstbereich der Dissonanz die Rolle eines Wahrheitsvermittlers zugestanden.

Man mag derlei Reflexionen und die ihnen zugrundeliegenden Unterscheidungen zwar für kulturgeschichtlich bedeutsam halten. Von einem philosophischen Blickwinkel aus könnte man ihre tiefreichende Geltung allerdings bezweifeln. Denken wir an die Kategorie der Wahrheit. Wir würden uns wundern, wollte man uns darauf verpflichten, zwischen einer Wahrheit des Guten und einer Wahrheit des Bösen zu unterscheiden. Obwohl es Relativisten gibt,

welche bestreiten, dass Gut und Böse sinnvoll unter dem Aspekt ihrer Wahrheit betrachtet werden können, sträubt sich unsere Erfahrung dagegen, dem Bösen überhaupt eine Wahrheit zuzugestehen. Für uns steht das Böse nach wie vor auf der Nachtseite, der Seite des Dunklen und der Falschheit. Hingegen ist uns auch heute noch eine Unterscheidung geläufig, welche angesichts einer künstlerischen Äußerung die Frage provoziert: «Handelt es sich bei diesem Werk um etwas *wahrhaft* Schönes oder geht es hier nur auf eine oberflächliche Weise um Schönheit – eine Schönheit, der keine innere Wahrheit entspricht?»

Es scheint also, als ob durch alle Demontagen der klassischen Ontologie des Ästhetischen hindurch – einer Ontologie, an der das religiöse Denken auf seine Weise stets teilhatte – dennoch eine Intuition hartnäckig erhalten blieb. Diese Intuition lautet, dass es eine *wahre* Schönheit gibt (auch wenn wir nicht mehr wissen sollten, wie sie in Begriffe zu fassen wäre) und dass es diese Art der Schönheit ist, an welcher die Schönheit des Bösen, des Versuchers, des Satans keinen Anteil hat.

Oder sagen wir es genauer: Es gibt eine Schönheit des Bösen, aber sie ist *parasitär*; sie *imitiert* auf mehr oder weniger raffinierte Weise das wahre Schöne, in ihren krassesten Ausführungen öffnet sie es nach, weil das Böse sich bereits stark genug fühlt, jenseits der Schönheit, als autonom Böses, existieren zu können. Man vergleiche in den großen Kunstwerken das Lächeln der Salome, die sich den abgeschlagenen Kopf des Johannes auf einer Schale präsentieren lässt, mit dem Lächeln der Jungfrau Maria im Augenblick der Verkündigung durch den Engel. Es ist immerhin erstaunlich, dass wir die physiognomischen Feinheiten der Authentizität und Unehtheit des Schönen weiterhin mühelos nachvollziehen können.

Wollte ich daher als Philosoph eine Ästhetik des Bösen formulieren, ich würde mich auf die sogenannte Privationstheorie besinnen. Diese besagt (und wird deshalb heute als weitgehend inaktuell erachtet), dass dem Bösen kein Sein zukommt. Das hängt mit der scholastischen Tradition zusammen, welche dem Gedanken huldigt, dass die Schöpfung, als Ausdruck eines höchstguten Willens, selbst durch und durch «gut» sei. Daher bleibt für das Böse, tiefenontologisch betrachtet, nur mehr der Negativstatus. Das Böse hat nicht teil am Sein, es definiert sich über seine Nichtteilhabe. Eine solche Lehre mag angesichts der Macht des Bösen in der Welt und all des Leidens, das dadurch entsteht, irrwitzig anmuten. Diese Reaktion hat, missverständlich, damit zu tun, dass unsere Welt, wie sie unseren Sinnen erscheint, in großen Teilen nicht real ist: Ihr mangelt es an Sein, von dem allein gesagt werden dürfte, dass seine Gestaltungen *wahrhaft schön* sind.

Als Gott die Welt schuf – sagt der Mythos –, da schuf er das Paradies. Aber das Paradies ist verdorben. Die Urkatastrophe wird in der Genesis als Ursünde

bezeichnet. Aber das ist nicht entscheidend. Entscheidend ist vielmehr, dass die *postparadiesischen Fakten*, die uns als Welt erkennbar werden, nur noch die versprengten Spuren des Paradieses in sich tragen, so wie der gnostische Mythos behauptet, in unseren Körpern seien die göttlichen Seelenfunken eingeschlossen, die sich in ihre Urheimat zurücksehnten – zurück nach Gott.

Es gibt eine Kunst des Fleisches, wie sie auf höchstem Niveau von Peter Paul Rubens (1577–1640) oder Lucian Freud (1922–2011) der Menschheit geschenkt wurde. Über die Unterschiede zwischen den beiden Künstlern braucht weiter nicht gesprochen, nur auf einen Punkt soll eigens hingewiesen werden. Viele der mythologischen und weltlichen Motive von Rubens lassen eine «Stimmung» erkennen, die man am besten als Lebensfreude charakterisieren könnte. Darin eingeschlossen ist eine Erotik, woran der religiöse Instinkt kaum jemals Anstoß nehmen wird. Diese Art der Erotik, die das Fleischliche *belebt*, lässt sich niemals auf das *bloße* Fleisch und *opake* Lüste – das Pandämonium des «Es» – reduzieren. Immer schimmert Seelisches durch, während bei Lucian Freud das Fleisch, wenn auch auf großartige Weise, sich als Absolutum setzt. Die Welt des Lebendigen besteht aus «reizbarer Materie», die ein Verlangen gebiert: ein *fleischliches Verlangen ohne Transzendenz*.

Man zögert, eine Beziehung zu ethischen Kategorien herzustellen. Im Rahmen der Privationstheorie würde man zu der Ansicht neigen, dass die Schönheit des Fleisches bei Lucian Freud von der *Erinnerung an eine Beseeltheit* zehrt, die durch ihre *Abwesenheit* dem Bild seine metaphysische Signatur verleiht. Jenseits einer solchen Empfänglichkeit für das «abwesend Anwesende» ist es die Fleischesfülle, die uns bannt: Wir starren auf das Leben als etwas, dessen Physiognomie nicht über das Fleisch hinausführt (wobei die berühmten Porträts der adipösen Frau namens Sue Tilley, namentlich das Gemälde *Benefits Supervisor Sleeping*, wohl zu den bekanntesten Meisterwerken Freuds zählen).

Das ist meines Erachtens die Crux: Es gibt keine autonome Ästhetik des Bösen, wenn das Kriterium lautet, dass Sein und Schönheit einander bedingen und auseinander hervorgehen. Jede Ästhetik des Bösen ist abgeleitet und parasitär; ihr ontologischer Grund ist eher ein Mangel als eine Überfülle an Sein. Das macht ihre Schönheit eigentümlich zwielichtig, was unserer eigentümlich zwielichtigen Epoche entspricht.

Anmerkungen

Alle Zitate aus Fjodor M. DOSTOJEWSKIJ, *Der Idiot*, nach der Übersetzung von Arthur Luther, 3. Aufl., München – Zürich 1964, der Reihe nach 823, 287 u. 537f. – Zum Isenheimer Altar vergleiche: *Die Kunst des Abendlandes. Von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. v. Denise HOOKER, Freiburg – Basel – Wien 1991, 170. – Zum zweiten Abschnitt des vorliegenden Artikels vergleiche mein Buch: *Was ist Glück? Über das Gefühl, lebendig zu sein*, München 2011, 105 ff.

Abstract

The Devil's Party. On the Aesthetics of Evil. This essay analyzes the phenomenon of lure and temptation as the masquerade of evil in contrast to the aesthetics of the cross and the death of Christ in selected paintings (Holbein; Grünewald). In present society there is a growth of the monster aesthetics (terrorism; film; videogames) and there is actually such a thing as a «beauty» of evil. But it is a mere mocking imitation of real beauty. The essay thus follows the philosophical idea of the evil as «privatio boni»; according to this theory the phenomenon of evil can not claim a genuine ontological status.

Keywords: art – Fjodor Dostoevsky – Hans Holbein the Younger – Matthias Grünewald – media – radical evil

VERSUCHUNG: MORALTHEOLOGISCH- GEISTLICHE SKIZZEN

Wer sich über theologische Lexika dem Thema Versuchung nähert, stellt fest, dass die biblischen Aspekte relativ einheitlich bewertet werden. Das gilt auch für die Interpretation der Vaterunser-Bitte «Und führe uns nicht in Versuchung». Denn kontrovers scheint ja nicht der exegetische Befund zu sein, sondern die in Liturgie und Gebet verwendete Fassung.¹ Wer unter theologisch-ethischer Perspektive sich die Beiträge ansieht, nimmt wahr, dass ihm eine breite Palette theologischer Sachverhalte begegnet. Dies gilt in ähnlichem Maß für die ethischen Herausforderungen, die manchmal «Versuchungen» sind. Bei der Lektüre der geistlichen Hinweise kann man wieder eine größere Einheitlichkeit spüren. An dieser Stelle konzentrieren wir uns auf einige theologische, ethische und geistliche Gesichtspunkte, die deshalb als Skizzen gekennzeichnet werden, da ihre Auswahl subjektiv geprägt ist und einige der angesprochenen theologischen Begriffe ausführlicher betrachtet werden müssten. Die drei Aspekte – theologisch, ethisch² und geistlich – sind eng verbunden, die Akzentsetzung ist unterschiedlich. Um mit einer Kennzeichnung der Versuchung zu beginnen: «Es entspricht einer umfassenden und existentiellen Erfahrung, daß die Versuchung [...] auf vielfältige Weise an den Menschen herantritt und ihn dazu bewegen will, der Stimme des Egoismus, der Angst, des Macht- oder des Gewinnstrebens zu folgen und das in seinem Gewissen als gut Erkannte zu unterlassen, statt dessen das als schlecht Erkannte zu tun und sogar seine Glaubensüberzeugung preiszugeben.»³

1. Theologische Bezugspunkte

Bei der theologischen Einordnung der Versuchung kommen verschiedene Aspekte und Begrifflichkeiten ins Spiel, die sich diesem nicht leicht fassbaren Phänomen nähern. Dabei kann man auch eine Entwicklung beobachten.

HERBERT SCHLÖGEL OP, geb. 1949, ehem. Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg; Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Diese betrifft vor allem die Frage, ob es «Mächte» gibt, die von außen an den Menschen herantreten, oder ob die Versuchung ein immanentes Geschehen ist, bzw. wie die Beziehung von «außen» und «innen» ist. In der eben zitierten Kennzeichnung der Versuchung wird dies nicht näher thematisiert, wenn von der «vielfältigen Weise» gesprochen wird, in der die Versuchung an den Menschen herantritt. Das «Lexikon der christlichen Moral» (1976) spricht ausdrücklich von verschiedenen Mächten, die als «*Versucher* des Menschen»⁴ in Erscheinung treten. Genannt wird mit Verweis auf Bibelstellen als Versucher der Teufel, wobei festgehalten wird, dass er nicht auf derselben Ebene wie Gott zu finden ist, sondern eine geschöpfliche Macht ist, die durch eigene Entscheidung dazu gekommen ist. Weiter wird auf die *Welt* hingewiesen, die unter der «Macht des Bösen (1 Joh 5,19) steht. Dabei geht es nicht um die Welt als Schöpfung Gottes, sondern um die Welt, in der gegen Gott kämpfende Kräfte zum Tragen kommen. Aber Gott hat in Jesus Christus diese Form der *Welt* besiegt und von daher muss keiner der Versuchung zum Bösen erliegen. Die Unterscheidung von Versuchungen, die von außen auf den Menschen zukommen, und Versuchungen von innen, die im Menschen selbst aufsteigen, ist den Theologen des Mittelalters geläufig, wobei die Frage der Sündhaftigkeit unterschiedlich beantwortet wird.

Nach Thomas von Aquin (STh III, 41,1) kann eine Versuchung, «die von außen durch den Teufel kommt, [...] ohne Sünde sein, eine Versuchung, die aus dem Fleisch aufsteigt, kann dagegen nicht ohne Sünde sein. Deshalb ließ sich Christus, der ohne Sünde war, nur durch den Teufel versuchen, nicht aber durch das Fleisch.»⁵ Eine andere Auffassung vertritt Johannes Duns Scotus, der von seinem voluntaristischen Ansatz her alle sinnlichen Regungen als indifferent ansieht, die nur durch den freien Willen des Menschen in die falsche, sprich sündhafte Richtung gelenkt werden können.

Was die «Außenseite» der Versuchung angeht, so hat Joseph Ratzinger schon vor Jahren darauf hingewiesen, dass die spezifische Eigenart des Dämonischen «seine Antlitzlosigkeit, seine Anonymität» ist. «Wenn man fragt, ob der Teufel Person sei, so müßte man richtigerweise wohl antworten, er sei die Un-Person, die Zersetzung, der Zerfall des Personseins und darum ist es ihm eigentümlich, daß er ohne Gesicht auftritt, daß die Unkenntlichkeit seine eigentliche Stärke ist.»⁶

Dieses Phänomen des Bösen, das nicht selten unerklärlich ist, hat seine bleibende Wirkung und wird biblisch durch die Gestalt des Teufels zum Ausdruck gebracht. Diese Verbindung von der von außen auf den Menschen zukommenden und der im Menschen aufsteigenden Versuchung wird in der Auseinandersetzung mit dem Verständnis der Sündenfallgeschichte und der Erbsündenlehre näher entfaltet. In diesem Zusammenhang spielt der Begriff der Konkupiszenz (Begierde) nach wie vor eine Rolle, der allerdings weiter

zu fassen ist als im Kontext der Erbsündenlehre, in der er besonders auf die Frage der Sexualität konzentriert ist. «Der Begriff bezeichnet weit gefasst, die natürliche Triebstruktur, das Begehren und die sinnliche Begierde des Menschen, der sich auf Gott hin ausrichten oder aber in Sünde verstricken kann.»⁷ Biblischer Hintergrund sind die Feststellungen des Apostels Paulus, dass er tut, was er nicht will, sondern hasst (vgl. Röm 7, 15f). «Dann aber bin nicht mehr ich es, der dies bewirkt, sondern die in mir wohnende Sünde.» (Röm 7, 17) In der Tradition haben sich unterschiedliche Auffassungen der Konkupiszenz auf römisch-katholischer und protestantischer Seite im Anschluss an Luther herausgebildet, die heute eher als unterschiedliche Akzentsetzungen verstanden werden.⁸ Ein Ergebnis des ökumenischen Gesprächs war, «dass Unterschiede zum Teil durch je andere Begriffsbestimmungen und Denkhorizonte bedingt sind und die gemeinsame Rede von der Konkupiszenz an die radikale Verlorenheit einer unerlösten Menschheit erinnern muss (Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche 28–30). Gleichwohl haben konfessionsspezifische Akzente ihren Platz. So schätzt die protestantische Theologie aufgrund des Axioms *simul iustus et peccator* die Fähigkeit des gerechtfertigten Menschen im Blick auf sein Heil skeptischer ein als die röm.-kath. Tradition, in der man die Kraft von Gnade und erlöster Natur aufgrund der Taufe sehr stark betont.»⁹

Für das Verständnis dessen, was Versuchung ist, bleibt festzuhalten, dass die Begierde (Konkupiszenz) zum Ausdruck bringt, dass der Mensch obwohl gerechtfertigt durch die Erlösung in Jesus Christus, Böses tun kann und auch tut. Beide Aspekte, das von außen Kommende, das in der Tradition mit Teufel/Satan näher gekennzeichnet wird, wie das, was in ihm selbst ist, kommt in diesem Begriff der Konkupiszenz zum Tragen. Dabei ist feste Glaubensüberzeugung, dass der Mensch in der Kraft der Gnade, die Versuchung überwinden und das Gute tun kann. Wie die Einzelnen mit der Versuchung umgehen, ist ihnen in ihrer Freiheit anheimgestellt. Die Spannung, die in der reformatorischen Begrifflichkeit des *simul iustus et peccator* formuliert ist, erweist sich als beständige Herausforderung. Was aber beim Thema Versuchung bleibt und sich in den verschiedenen theologischen Ausdrucks- und Sichtweisen äußert, ist, dass es eine Dimension gibt, die die persönliche Verantwortung in keiner Weise mindert und nicht als persönliche Entschuldigung gelten darf, die aber doch da ist. Joseph Ratzinger spricht von der Macht des «Zwischen», der der Mensch begegnet. Und er sieht in ihr mit dem Epheserbrief die Erfahrung, dass «wir nicht gegen Menschen von Fleisch und Blut, sondern gegen Mächte und Gewalten» (Eph 6, 12) zu kämpfen haben.¹⁰ D.h. es gibt eine Dimension des Bösen, die wir nicht einfach erklären können.

Aber so sehr die Möglichkeit zum Falschen und zum Sündigen bestehen bleibt und tatsächlich durch Menschen Böses geschieht, so sehr ist auch darauf zu verweisen, dass viele durch ihr Leben und ihr Glaubenszeugnis den Versuchungen nicht nachgeben und Gutes tun.

2. *Ethische Aspekte*

Um die Charakterisierung der Versuchung von Peter Fonk von «einer umfassenden und existentiellen Erfahrung» aufzunehmen, können nur exemplarisch einige Bereiche angesprochen werden. Dabei ist im Blick zu halten, dass die Versuchung wertneutral ist, sie ist nicht von sich aus gut oder böse, sondern die Art und Weise, wie damit umgegangen wird, entscheidet über die sittliche Bewertung. Hilfreich zum Verständnis kann hier eine Kennzeichnung der Sünde sein, wie sie Michael Sievernich gegeben hat: «Sünde ist Verweigerung der Gott und den anderen geschuldeten Liebe, sie ist Weigerung Verantwortung zu übernehmen für das Verhältnis zu Gott, zum anderen, zu sich selbst.»¹¹ Die Weigerung, Verantwortung zu übernehmen, gehörte immer zu den Versuchungen. Sie gilt auf unterschiedlichen Feldern und nicht selten greifen hier Anforderungen an den Einzelnen wie die Allgemeinheit betreffende Gesichtspunkte ineinander. Dies soll anhand von Beispielen aus der Umwelt-, Beziehungs- und der politischen Ethik näher erläutert werden.

Was kann ich alleine schon ausrichten, denkt manch einer z.B. im Blick auf den Klimawandel. Das kann Veränderungen in der Art der Mobilität bedeuten, die natürlich unterschiedlich sind. In Deutschland ist die Diskussion darüber heftig entbrannt, in welchen Städten Fahrverbote für Autos mit zu hohem Stickstoffausstoß notwendig sind. Wichtig ist, dass sich jeder und jeder selbst damit auseinandersetzt, was er zur Verbesserung des Klimas beitragen kann. Dies scheint wenig zu sein verglichen mit den Anforderungen an andere, gleichwohl enthebt es einen nicht der eigenen Verantwortung. Notwendige institutionelle Vorgaben können nur greifen, wenn möglichst viele bereit sind, sie umzusetzen. Oder anders gewendet, politische Verantwortungsträger in demokratischen Staaten reagieren meist dann, wenn sie auch eine entsprechende Unterstützung in der Bevölkerung haben. Es sollte ebenfalls nicht übergangen werden, dass die öffentlich bekundete Bereitschaft zu Reduzierungen im eigenen Energiebereich (z.B. Heizung, Kühlschrank) und die tatsächlich geübte Praxis nicht selten auseinandergehen. «Die Stimme des Egoismus» (Fonk), vielleicht aber auch Trägheit (*acedia*), um eine klassische Wurzelsünde zu nennen, können hier die Ursache sein. Wie auch in anderen Feldern der Ethik gilt für den Einzelnen im Umweltbereich, dass gerade kleine Schritte hier auf Dau-

er eine größere Entwicklung entfalten. Zu denken ist u.a. an die Reduktion des Konsums von Tierprodukten, die Auswirkungen auf die Tierhaltung und die Ausstoßung von Treibgasen zur Folge hat. Auch wenn gerade im Feld der Ökologie und der Umwelt die Rahmenbedingungen, in denen sie stattfinden, nicht außer Acht gelassen werden können, so ist doch das Engagement Einzelner und der Einsatz für diese Thematik von aktiven Gruppierungen hier unabdingbar notwendig.¹² Hier gibt es in der Kirche gute Beispiele von Jungendbildungsstätten, Klöstern und Gemeinden, die ihre Verantwortung wahrnehmen.

Ein anderer Bereich, in dem die Versuchung nicht gering ist, sich seiner Verantwortung zu entziehen, zeigt sich im Umgang mit den Kindern nach Scheidungen. Die Zahl der Alleinerziehenden (in Deutschland 2017 1,44 Millionen Frauen, 182 000 Männer) steigt nach wie vor. Nur jeder vierte unterhaltspflichtige Mann zahlt nach den statistischen Angaben voll den geforderten Betrag.¹³ Als ein Grund wird u.a. die damit verbundene Machtausübung genannt, hier als letztes Mittel dem Partner, oder meist der Partnerin gegenüber. Die Versuchung, sich seiner Verantwortung den Kindern gegenüber zu entziehen, was sicher unterschiedliche Gründe hat, hat oft Auswirkungen auf die Armutsgefährdung der Frau und der Kinder. Damit verbunden mindern sie die Chancen der Kinder für ihre Ausbildung und die über das Schulische hinausgehenden Formen der Teilhabe und der Kommunikation. Aus ethischer Sicht wird man noch einen Punkt ansprechen müssen, der bei den Untersuchungen und Darstellungen in diesem Zusammenhang nicht erwähnt wird. Meistens stammen die Kinder von Alleinerziehenden aus festen Partnerschaften bzw. Ehen. Die damit verbundene Zusage der gegenseitigen Treue ist nicht eingehalten worden, um es moraltheologisch zu sagen. Klassisch handelt es sich daher um einen Verstoß gegen das Gebot «Du sollst nicht die Ehe brechen.» Obwohl die Beziehung auseinandergegangen ist, bleibt die Verantwortung füreinander in gewissem Umfang bestehen. Die Versuchung, sich dieser Verantwortung zu entziehen, betrifft sowohl die (Ehe)Frau wie den (Ehe)Mann, aber ebenso und in der Folge die aus dieser Beziehung hervorgegangenen Kinder. Die Mehrdimensionalität der Versuchung wird manchmal dadurch deutlich, dass die einst vorhandene Liebe in Rachegefühle umschlägt, die nicht selten auf dem Rücken der Kinder ausgetragen werden.

Auf andere Versuchungen weist Hermann Kügler hin, auf «Versuchungen, beim Guten stehen zu bleiben, statt das Bessere zu wählen.»¹⁴ Als ein Beispiel nennt er einen Manager, der nach seiner beruflichen Tätigkeit sich entschieden hat, nicht mit seiner Frau mit dem Wohnmobil durch Europa zu touren, sondern sich ehrenamtlich in einem Arbeitslosenprojekt zu engagieren. Er ist sich aber nicht sicher, ob das das Richtige sei, und er sich nicht viel mehr Zeit für seine erwachsenen Kinder und Enkel nehmen solle. Bei der Beantwortung

dieser Frage gibt es nicht *die* Lösung, sondern ist eine Abwägung sinnvoll und notwendig. Dabei ist zu fragen, was mehr Gutes hervorbringt und zu einer größeren Zufriedenheit führt. Dann gilt es, die bereits genannte Verantwortung Gott, dem Nächsten und sich selbst gegenüber im Blick zu halten. Die Balance ist immer wieder neu zu suchen und herzustellen, da sie nicht einfach vorgegeben, sondern situationsabhängig ist.

Derzeit ist die Versuchung zur Reduktion von komplexen Zusammenhängen einfache Lösungen anzubieten, besonders groß. Mit ihr geht oft die Abwertung anderer einher. Das gilt für die Folgen der Globalisierung, die immer öfter eine nationale Abschottung hervorruft. Folgen sind Fremdenfeindlichkeit, Radikalisierung der Sprache, nicht selten gepaart anstelle von Fakten Emotionen zu erzeugen. Sich dieser Versuchung zu widersetzen, Gemeinsamkeiten statt Spaltungen zu suchen, Vereinfachungen und pauschale Zuweisungen abzuwehren, bedarf großer Kraftanstrengung. Dass antisemitische Äußerungen und Verhaltensweisen immer häufiger vorkommen, ist zutiefst traurig. Differenzierung im Blick auf andere Religionen und Kulturen tut Not. Das heißt nicht, die kritischen Punkte auszusparen, wenn z.B. Misstrauen, Angst und Feindseligkeit gegen andere praktiziert wird.

Die Beispiele zeigen, wie vielfältig Versuchungen sind und wie unterschiedlich damit umzugehen ist. Von Herausforderungen, die ein klares Ja oder Nein fordern, das betrifft klassisch z.B. die drei Kapitalsünden – Mord, Ehebruch, Glaubensabfall – über den Umgang mit Umwelt, Natur und Schöpfung, bis hin zu den zwischenmenschlichen Beziehungen ist es nicht immer einfach, das Richtige zu tun. Das heißt aber ebenfalls bei allen Grautönen in der Bewertung, dass es hier eine Verantwortung gibt, der man sich nicht entziehen kann. Sicher sind in vielen Feldern, die institutionellen Rahmenbedingungen und die zeitlichen Umstände elementar, aber wie man sich dazu verhält, das ist die Verantwortung des Einzelnen. Um dieser gerecht zu werden, sind in der Geschichte der Kirche verschiedene geistliche Impulse entwickelt worden.

3. Geistliche Impulse

Ausgangspunkt ist hier das Wort Jesu aus der Leidensgeschichte: «Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet! Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.» (Mk 14,38 par) Jesus fand die Jünger schlafend vor, als er abseits von ihnen zum Vater gebetet hatte. Schlafen wird hier im Sinne einer Form der Teilnahmslosigkeit verstanden und charakterisiert auch eine Art der Kommunikationsverweigerung in einer Situation höchster Anspannung, wie sie die Gefangennahme darstellt. Wenn Jesus hier zum Wachen aufruft, dann

ist dies zuerst als «Haltung der gesteigerten Aufmerksamkeit und Bereitschaft für das Kommen des Herrn» zu verstehen. «Wachsamkeit wird realisiert durch betende Hinwendung zu Gott und demütige Hingabe an ihn in der Nachfolge Jesu.»¹⁵ Die Wachsamkeit als Gegensatz zur Teilnahmslosigkeit ist eine Form, sich der genannten Verweigerung zu entziehen und Verantwortung zu übernehmen. Wachsamkeit heißt gerade nicht wegschauen, sondern offen sein für den Anruf Gottes, der sich aus der jeweiligen Situation ergibt, und sich diesem Anruf stellen. Zur Wachsamkeit gehört sicher für Einzelne auf unterschiedliche Weise, sich der Komplexität des Lebens auszusetzen. Hier nicht zu ängstlich zu sein, ist eine Gabe, die aus dem Gebet entspringen kann. In keinem der Beiträge zur Versuchung fehlt der Hinweis auf die Wichtigkeit und Notwendigkeit des Gebets. Wachsamkeit ist von daher eine Tugend, die hilft, offen für das Wort Gottes und seinen Anspruch zu sein.¹⁶ Zur Wachsamkeit gehört auch, der Versuchung zu widerstehen, wie sie in der Sündenfallgeschichte (Gen 3) zum Ausdruck kommt, nämlich so «klug» sein zu wollen wie Gott. Diese Form der Klugheit hat nicht nur Auswirkungen auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch zu seinen Mitmenschen. Die Versuchung besteht gerade darin, auf Grund seines so «klug» sein Wollens seine Stärken zu missbrauchen, und andere «Menschen nur noch als Ressourcen für seine Projekte in den Blick zu nehmen,»¹⁷ und Gott gegenüber hochmütig zu werden. Nicht umsonst hat die Tradition seit Gregor dem Großen (†604) den Hochmut (*superbia*) an die Spitze der zu kritisierenden Fehlhaltungen des Menschen gestellt. Demgegenüber ist die Demut die hier zu realisierende Grundhaltung. «Nach Bernhard von Clairvaux [†1153] ist den Versuchungen neben Gebet und Fasten vor allem durch *humilitas* [Demut] zu begegnen[...], die sich in den vier Tugenden (*fortitudo, prudentia, modestia, iustitia*) konkretisiert (Bernhard von Clairvaux VII, 682.684).»¹⁸ Die vier Kardinaltugenden, die Bernhard von Clairvaux hier ins Spiel bringt, zeigen, dass sittliches Handeln und geistliches Leben eng miteinander verknüpft sind. Unschwer können die vier Kardinaltugenden mit den genannten Versuchungen in Verbindung gebracht werden. Dabei setzt das Verständnis von Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß im christlichen Verständnis voraus, dass sie unter der Gnade Gottes stehen, d.h., dass der Mensch sie nicht aus sich selbst heraus verwirklichen kann. Von daher steht die Klugheit im Gegensatz zum Verständnis der Klugheit in der Sündenfallgeschichte. Der Mensch ist sich hier bewusst, dass er nicht wie Gott ist, sondern von ihm gerettet wurde und zugleich als Sünder seiner Barmherzigkeit bleibend bedarf. Unter diesem Vorzeichen kommt dabei der Klugheit unter allen Tugenden eine Sonderstellung zu, «als sie von den spezifischen Handlungen aller moralischen Tugenden gefordert ist, während diese ohne sie unvollkommen bleiben.»¹⁹ Sie ist deshalb im sittlichen Handeln immer mittein-

zubringen. Die Kardinaltugend des Maßes, die in engem Zusammenhang mit der Besonnenheit steht, könnte beim angesprochenen eigenen Beitrag zum Klimawandel dazu führen, z.B. Essgewohnheiten zu verändern, bei Anschaffungen die Frage des Stromverbrauchs mit zu berücksichtigen und die eigene Mobilität zu überprüfen. Dass es hier lebensgeschichtlich bedingt Unterschiede und ebenfalls unterschiedliche Verantwortlichkeiten gibt, dürfte einleuchten. Die notwendige Eigenverantwortung entlastet umgekehrt nicht die verantwortlichen Instanzen in Staat und Gesellschaft, ihren notwendigen Beitrag zu leisten. Aus geistlicher Sicht darf hier auch an die Anbetung erinnert werden, in der der Mensch sich besonders seines Geschöpf-Seins bewusst wird. «Anbetung ist Anerkennung Gottes als Gott, der eigenen Person aber als von ihm geschaffen.»²⁰ Im Bewusstsein um die eigene Geschöpflichkeit, die sich in der Anbetung konkretisiert, kann zugleich die Haltung der Demut eingeübt werden. Der Mensch weiß, dass er sein Leben sich nicht selbst gegeben, sondern erhalten hat. Dies mindert die Versuchung, sein zu wollen «wie Gott» und andere zu beherrschen. Aber es schließt ein, Verantwortung für andere je nach Aufgabe und Lebenssituation zu übernehmen.

Das richtige Maß, die richtige Mitte zu finden, ist an vielen Stellen unseres Lebens von Bedeutung. Sie gilt ebenfalls für mitmenschliche Beziehungen, Partnerschaften und die Ehe. Denn nicht selten ist eine zu hohe Erwartungshaltung dem oder der anderen gegenüber ein Grund, dass Beziehungen in die Krise geraten und verschiedentlich scheitern. Die Versuchung, sich zu «rächen» ist dann groß und wird nicht selten auf dem Rücken der Kinder ausgetragen. Hier ist es ein Gebot der Gerechtigkeit, dem und der anderen und den Kindern das ihnen Zustehende zu geben. Dabei geht es nicht nur, sondern auch um die angemessene finanzielle Ausstattung, die im deutschsprachigen Raum gesetzlich geregelt ist.

Schließlich ist noch auf die Grundhaltung der Tapferkeit oder Zivilcourage hinzuweisen, die immer dann notwendig ist, wenn die oben genannten Beispiele von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus «gepredigt» werden. Zu diesem Engagement gehört es ebenfalls, die staatlichen Institutionen wie Justiz und Polizei in ihrem Bemühen zu unterstützen. Gerade hier zeigt sich, wie die Haltung der Tapferkeit und Zivilcourage verbunden ist mit der biblisch gebotenen Wachsamkeit. Erinnert sei, dass die friedliche Revolution in der ehemaligen DDR ihren Ausgangspunkt in Friedensgebeten in evangelischen Kirchen hatte. Der Glaube an die Macht des Gebetes «unter Seufzen und Flehen»²¹ trägt zu diesem geistlichen Geschehen mit ethischen Konsequenzen bei.

Versuchungen treten für den Einzelnen in vielfältiger Gestalt auf. Manchmal sind sie klar und von den Alternativen eindeutig. Manchmal erweisen sich die Situationen als komplexer. Das gilt nicht nur für einzelne kategoriale ethi-

sche Entscheidungen, sondern vor allem für das Leben prägende Entscheidungen bis hin zu der Frage, welche Lebensform am besten dem Willen Gottes entspricht. In der geistlichen Tradition wird hier die «Unterscheidung der Geister» im Anschluss an Ignatius von Loyola als Hilfestellung eingebracht.²² Es geht vor allem um das Finden des Willens Gottes für die eigene Lebenssituation. Dabei gilt es neben dem vernünftigen Abwägen auf die Gefühle und Regungen des Herzens zu achten: Freude, Friede, Angst oder Trauer. Im Erfahren dieser verschiedenen Gefühle und Stimmen, die sich mit dem Hören auf den Ruf Gottes oder beim Betrachten einer Bibelstelle einstellen, ist sensibel zu sein, welche dieser Gefühle von Freude, Friede und Zuversicht authentisch und von Gott eingegeben sind, und welche von Gott wegführen. Fragen, wo liegen meine Stärken und Schwächen können dabei helfen, eine realistische Sicht auf das eigene Leben zu gewinnen. Dies ist eine bleibende Aufgabe. Einmal getroffene, zentrale Entscheidungen im Leben gilt es immer wieder neu zu aktualisieren.

Dies gilt besonders für auf Dauer angelegte Lebensformen wie die Ehe oder die Ehelosigkeit bei Priestern und Ordensleuten. Nicht unterschätzt werden sollte die ekklesiale Form der Entscheidungsfindung, die sich in synodalen Prozessen zeigt und die Eigenverantwortung nicht mindert. Die gemeinschaftliche Entscheidungsfindung ist nicht nur individualethisch, sondern ebenfalls in sozialem Zusammenhängen von Bedeutung.²³

Versuchung erweist sich als eine vielgestaltige existentielle Erfahrung, die theologisch von der Spannung von dem durch das Böse Infiziert-Sein des Menschen und seiner eigenen Verantwortung und Schuld geprägt ist. Diese Spannung spiegelt sich in der reformatorischen Formulierung des Menschen als Gerechter und Sünder zugleich wider, wobei die katholische Tradition stärker den Aspekt betont, dass die Versuchung von sich aus nicht sündhaft ist. Es zeigt sich, dass es zum einen die klare Unterscheidung gibt, wo man es unterlässt, das als gut Erkannte zu tun und sich einer notwendigen Verantwortung verweigert. Zum andern erweisen sich aber vielen Lebenssituationen als sehr vielgestaltig und komplex. Hier ist es notwendig, mit Hilfe der «Unterscheidung der Geister» – nicht selten auch durch Unterstützung anderer – das Gute und Richtige zu finden und auf Dauer hin durchzuhalten. Dieser bleibenden Herausforderung kann und darf sich der Mensch im Vertrauen auf die Zusage Gottes, dass er bei uns sein wird bis zum Ende der Welt, stellen (vgl. Mt 28,20).

Anmerkungen

- 1 Vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion*, Freiburg i.Br. 2018.
- 2 Die Kennzeichnungen moraltheologisch und theologisch-ethisch werden heute meist synonym verwandt. Für die Gliederung erweist es sich hier als sinnvoll, eine Unterscheidung von theologisch und ethisch vorzunehmen.
- 3 Peter FONK, *Versuchung II. Theologisch-ethisch*, in: LThK ³10 (2001) 738/739.
- 4 Karl HÖRMANN, *Versuchung*, in: LChM (1976) 1664–1669, hier 1665.
- 5 Stephan ERNST, *Versuchung*, in: LMA VIII (1997) 1586–1587, hier 1586.
- 6 Joseph RATZINGER, *Abschied vom Teufel?*, in: Ders., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 225–234, hier 233/234.
- 7 Erwin DIRSCHERL, *Konkupsistenz*, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (2012) 411/412, hier 411.
- 8 Vgl. Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Bd.1/2. Ostfildern 2008, 31–36; 53–60.
- 9 DIRSCHERL, *Konkupsistenz* (s. Anm. 7), 412.
- 10 Vgl. RATZINGER, *Abschied vom Teufel* (s. Anm. 6), 233.
- 11 Michael SIEVERNICH, *Freiheit und Verantwortung. Ethische und theologische Perspektiven*, in: Josef EISENBURG (Hg.), *Die Freiheit des Menschen*, Regensburg 1998, 102–126, hier 117.
- 12 Vgl. Martin M. LINTNER, *Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*, Innsbruck–Wien 2017, 204–222, hier 220: «In Bezug auf den Fleischkonsum muss sich ein ethisch vertretbares Konsumverhalten in eine dreifache Richtung entwickeln: den Fleischkonsum zu reduzieren, einen angemessenen Preis für das Fleisch zu bezahlen und auf die Qualität des Fleisches zu achten.»
- 13 Vgl. <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/viele-getrennt-lebende-vaeter-zahlen-keinen-unterhalt-15288366.html> vom 14.11.2017 (abgerufen 06.10.2018).
- 14 Hermann Kügler, *Versuchungen widerstehen?*, Würzburg 2008, 39–46.
- 15 Wilfried ECKEY, *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 1998, 362.
- 16 Vgl. Alexander MERKL, «*Si vis pacem para virtutes.*» Ein tugendethischer Beitrag zu einem Ethos der Friedfertigkeit, Münster 2015, 293–296; Günter VIRT, *Wachsamkeit*, in: LThK ³10 (2001) 916.
- 17 Jürgen WEBBICK, *Väter unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg i.Br. 2011, 181.
- 18 Joachim Anselm STEIGER, *Versuchung III. Kirchengeschichtlich*, in: TRE 35 (2003) 52–64, hier: 54.
- 19 Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i.Br. 2014, 140.
- 20 Marianne SCHLOSSER, *Erhebung des Herzens. Theologie des Gebetes*, Sankt Ottilien 2015, 123.
- 21 Michael SCHNEIDER, *Theologie des Gebetes*, Würzburg 2015, 271–275, hier: 271.
- 22 Vgl. Michael SCHNEIDER, *Gottes Utopia. Anstöße zur Nachfolge*, Würzburg 1989, 92–96; siehe auch: Bernhard FRALING, *Vermittlung und Unmittelbarkeit. Beiträge zu einer existenzialen Ethik*, Freiburg i.Ue. 1994, 72–96; Wolfgang HARTMANN, *Existenzielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer*, Münster 2005, 60–73; Michael ROSENBERGER, *Frei zu leben. Allgemeine Moraltheologie*, Münster 2018, 312–323.
- 23 Darauf ist Marianne HEIMBACH-STEINS in Bezug auf Madeleine Delbrèl näher eingegangen: *Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrèls*, Münster 1994, 256–269.

Abstract

Temptation: Moral Theological and Spiritual Sketches: Temptation is an existential and basic human disposition, which defies human beings to act bad despite realizing what is good. Theologically and biblically this is connected with the evil, the devil, whom Joseph Ratzinger characterizes as the *Un-Person*. The tension between the evil, which approaches the human being from the outside and the evil, which rises deep inside, is preserved within the term concupiscence. From an ethical point of view temptation consists in refusing to accept responsibility. In accordance with spiritual tradition it is pointed to Jesus's word «watch and pray» and the four cardinal virtues. Considering complex situations also the «discernment of spirits» is an important help.

Keywords: evil/devil – concupiscence – cardinal virtues – discernment of spirits

FAUSTS VERSUCHUNGEN

Die Frage, ob die Geschichte des legendären Gelehrten Johann Faust, die uns Goethe in seinem großen *Faust*-Schauspiel nominell als «Tragödie» in zwei Teilen vor Augen führt, auch als eine Reflexion auf die sechste Bitte des Vaterunser zu verstehen ist, ist nicht leicht zu beantworten. Einerseits nimmt der Text keinen Bezug auf das Vaterunser oder gar die Bitte, nicht einer «Versuchung» ausgesetzt zu werden. Andererseits gibt es einige Anreize, die Geschichte des Doctor Faustus auch in Goethes Version als Geschichte einer anhaltenden Versuchung durch den Teufel zu verstehen. Schon im *Urfaust*, den Goethe in Frankfurt vor seiner Übersiedlung nach Weimar (1775) schrieb, wird Faust – der Stofftradition entsprechend – von dem teuflischen Mephistopheles begleitet, der dem Gelehrten nicht nur als Führer durch die Welt dient, sondern auch als Verführer agiert, der Faust auf eine letztlich verderbliche Lebensbahn ziehen will. Im *Prolog im Himmel*, den Goethe um 1800 schrieb und dem damals abgeschlossenen ersten Teil des *Faust* voranstellte, wird dieser Eindruck verstärkt. Mephistopheles erhält dort vom «Herrn» höchstpersönlich die Erlaubnis, Faust, wenn er, Mephistopheles, es denn vermag, «von seinem Urquell» abzuziehen (Vers 324), was man – unter einer gewissen Vernachlässigung der Komplexität der Goetheschen Figurengestaltung¹ – so verstehen könnte, als führe Gott selbst Faust mit Hilfe des Teufels in Versuchung oder lasse ihn in Versuchung geraten. Erstaunlicherweise nehmen aber die überaus kenntnisreichen Kommentare und Lehrbücher zum *Faust*,² deren vielfältige Erläuterungen aus einem ganzen Bergwerk von tiefschürfenden Interpretationen geschöpft sind, bei der Erläuterung des *Prologs* zwar auf das in Hiob 1, 6–12 geschilderte Gespräch zwischen dem Herrn und dem Satan Bezug, nicht aber auf die sechste Bitte des Vaterunser.

Immerhin gehen einige Kommentatoren auf die Vorstellung ein, dass es sich bei dem Versuch des Mephistopheles, den Probanden des himmlischen Gesprächs mit Erlaubnis des Herrn seine – also des Teufels – «Straße sacht zu führen» (314), um eine Versuchung im herkömmlichen religiösen Sinn (und

HELMUTH KIESEL, geb. 1947, ist Professor emeritus für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Heidelberg und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

mithin auch im Sinn der sechsten Bitte des Vaterunsers) handeln könne. Verwiesen sei auf Albrecht Schönes Kommentar zum *Prolog im Himmel*, der konzediert, dass in Goethes *Faust* der «herkömmliche Teufelsauftrag, die Menschen zu versuchen», eine Rolle spiele. Allerdings stellt Schöne sogleich auch fest, dass es dabei nicht «um Fausts ewiges Seelenheil gehe», nicht «um seine jenseitige Rettung oder Verdammnis, um Himmel oder Hölle».³ Dass dieser Anschein dennoch entsteht, ist auf die Stofftradition, die vermeintliche «Wette» zwischen dem Herrn und dem Teufel und auf die «Grablegung» am Ende des Schauspiels zurückzuführen, die an die geistlichen Spiele des Mittelalters und das Jesuitendrama erinnert.

Zum legendären Fauststoff, der 1587 in dem später so genannten *Volksbuch über den D. Fausten* schriftlich fixiert wurde und die weitere Tradierung bis zu Goethe bestimmte, ist Faust das Exempel eines Menschen, der der dauernden Gefährdung durch den Teufel erliegt und von diesem in zwei besonders schwerwiegende Sünden oder Fehlhaltungen hineingezogen wird. Sie heißen «superbia», was mit «Hochmut» oder «Überhebung» zu übersetzen ist, und «curiositas», was «Neugier» oder «Wissbegierde» meint. Es sind jene Haltungen, in denen sich – nach Genesis 3,1–7 der vom Teufel insinuierte Wunsch der ersten Menschen äußerte, die menschliche Bedingtheit hinter sich zu lassen und wie Gott zu sein – oder, anders gesagt, sein Leben ganz aus eigenen Gnaden nach eigenen Einsichten und Maßstäben führen zu können. Faust geht, um diesem Wunsch zu entsprechen, einen Pakt mit dem Teufel ein und verliert dadurch sein Seelenheil, was bis zu Goethe in den drastischen Schilderungen seines gottlosen Todes und seiner Höllenfahrt gezeigt wurde. Das Faustbuch von 1587 war, wie der *Faust*-Interpret Jochen Schmidt feststellt, eine «religiöse Warnschrift» protestantischer Provenienz: «Die menschliche Natur wird als durch und durch schlecht verstanden, das Gute und Rettende liegt allein bei Gott. Nur durch den Glauben, «sola fide», kann der Mensch Rettung finden.»⁴

Auch Goethes *Prolog im Himmel*, der das traditionsreiche Welttheater- und Psychomachia-Modell des Kampfes zwischen guten und bösen Geistern um eine menschliche Seele aufgreift, erweckt zunächst einmal den Eindruck, dass ein Mensch mit des Herrn ausdrücklicher Billigung in sündhafte und verderbliche Versuchung geführt werden solle. Mephistopheles erbittet die «Erlaubnis» dafür (313) und ist sich seines Verführungserfolgs so sicher, dass er dem Herrn eine Wette darüber anbietet (312 und 331). So scheint es, als werde Faust zum Spielball einer Wette zwischen Gott und Teufel. Aber dem ist nicht so. Der Herr geht auf das Wettangebot des Mephistopheles gar nicht ein, und zwar nicht etwa nur, weil ihm der Teufel nicht ebenbürtig ist, sondern weil Faust, den der Herr ausdrücklich als seinen «Knecht» bezeichnet (299), gar nicht Gegenstand der von Mephistopheles vorgeschlagenen Wette sein kann. Gewiss

ist er, wie man sehen wird, von einer Erfahrungs- und Wissbegierde, die nach Mephistos Urteil an «Tollheit» grenzt (303) und eine Wiederholung des Sündenfalls erwarten lässt. Aber der Herr betrachtet seinen «Knecht» mit anderen Augen (308f):

Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient,
So werd ich ihn bald in die Klarheit führen.

Zu dem Streben, das Mephistopheles an Faust beobachtet, gehört, wie der Herr sagt, das Irren (317), das aber nicht als sündhaft zu werten ist und nicht ins Verderben führt, sondern zur Erkundung des menschlichen Wesens und Daseins gehört. In diesem Sinn kann der Herr Faust gelassen dem Teufel in die Hand geben (323–329):

Nun gut, es [dieses Geschäft] sei dir überlassen!
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab,
Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen,
Auf deinem Wege mit herab,
Und steh beschämt, wenn du bekennen mußt:
Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

Das «wenn» im Vers 327 ist nicht konditional, sondern temporal zu verstehen. Es meint nicht etwa einen offenen Ausgang, über den man eine Wette abschließen könnte, sondern verweist auf den noch unbestimmten Zeitpunkt, an dem der Teufel einsehen und eingestehen muss, was der Herr mit den beiden anschließenden Versen sagt.

Damit wird all das hinfällig, was die zentrale Botschaft des Faust-Buchs von 1587 und der nachfolgenden Gestaltungen ausmachte: die Warnung vor *superbia* und *curiositas* sowie die Beschwörung des Heils durch den Glauben allein. Zurecht betont Jochen Schmidt deswegen in seiner Faust-Exegese, dass Goethe eher katholischen Teufelsbündnergeschichten folge, in denen die Menschen sich dem Teufel teils aus eigener Kraft, teils mit Hilfe von Fürsprechern und kirchlichen Gnadenmitteln entwinden können und gerettet werden.⁵ Eben- dies zeigt auch der Schluss des Schauspiels, an dem – unter der Überschrift «Grablegung» – in einer fast burlesken Szene der «greuliche Höllenrachen» noch einmal aufgetan wird, die auf Fausts Seele lauern den Teufel aber von den Engeln abgelenkt werden und «Faustens Unsterbliches» von Engeln unter den Lobpreisungen «Heiliger Anachoreten» und «Seliger Knaben», die allesamt von All-Erlösung und All-Vereinigung künden, durch Bergschluchten «gebirgauf» der «einher schwebenden» «Mater gloriosa» entgegengetragen wird. Wiederum zurecht spricht Jochen Schmidt von einem «katholisierenden» Schluss und verweist auf Äußerungen Goethes, die seine Vorliebe für das Menschenbild des

Pelagius und die Idee der «Apokatastasis panton» oder «Wiederbringung aller» zeigen.⁶ Zum Katholiken wird Goethe dadurch nicht gemacht; seine Verwendung katholischer oder «katholisierender» Formeln und Figurationen ist Ausdruck einer an «Totalität» interessierten Weltsicht,⁷ die sich mit katholischen Bildwelten berührt, aber nicht im katholischen Glauben aufgeht.⁸ Goethes *Faust* hat keine «bekenntnishafte religiöse Kontur».⁹

Wenn nicht mehr Fausts Seelenheil auf dem Spiel steht, nicht mehr Fausts «jenseitige Rettung oder Verdammnis» (Albrecht Schöne) – : zu welchem Zweck erlaubt der Herr dann Mephisto, seinem alten «Teufelsauftrag» nachzugehen und Faust auf eine falsche Bahn zu führen? Der Herr selbst gibt am Ende des *Prologs* den entscheidenden Hinweis, indem er sagt, der Teufel müsse wirksam werden, um des Menschen strebende «Tätigkeit», die «allzuleicht erschlaffen» könne, in Gang zu halten (340ff). Mit anderen Worten: Mephistopheles muss als Stimulator von Fausts Streben dienen, und das heißt, da Faust als Exponent des neuzeitlichen oder modernen Menschen zu betrachten ist, als Agent provocateur und erfindungsreicher Helfer der Expansion des modernen Subjekts und seiner möglichst restlosen Welterschließung, die auch Weltbemächtigung sein will. Dafür muss Mephistopheles dienen, indem er Faust nach dessen Gelehrtenkarriere die Versuchungen der Welt – Liebe, Schönheit, Macht – eröffnet. Zugleich tritt er als Versucher in eigener Sache auf, indem er die Absicht verfolgt, Faust, um dem Herrn eine Enttäuschung zu bereiten und Fausts Seele zu gewinnen, von seinem immerwährenden Streben abzubringen und zum Verweilen auf dem «Faulbett» des Erreichten zu verführen (1692–1702). Auch dies ist nicht religiös, sondern innerweltlich zu verstehen, wie wiederum mit Jochen Schmidt festzustellen ist: «Nicht wie in der Tradition geht es um den Abfall von Gott, vielmehr um den Abfall von sich selbst: um eine radikale Form der Selbstentfremdung.»¹⁰ Auf dem Spiel steht das Selbstverständnis des sich autonom setzenden, emanzipierten und emanzipatorischen Menschen der Moderne, dessen Bemühen um Welterkenntnis und Weltbemächtigung keine Grenzen kennt. Dass er damit an den Rand der Verzweiflung kommt (Ende der Gelehrten-Tragödie), in die Gefahr sich selbstständiger Triebe wie Sexual- und Machtgier gerät (Walpurgisnacht und Offene Gegend), erschütterndes menschliches Unglück verursacht (Gretchen-Tragödie und Tiefe Nacht), Enttäuschungen erlebt (Helena-Akt), sich in politische und ökonomische Fehlunternehmungen stürzt, die gewaltige menschliche Opfer verlangen (Offene Gegend, 11127f), und sich dabei verbrecherischer Gehilfen bedient (Palast), wird im Laufe des Schauspiels immer deutlicher und lässt Faust am Ende als einen vielfach Gescheiterten erscheinen, der nächstens von «vier grauen Weibern» namens «Not, Mangel, Sorge und Schuld» heimgesucht wird (Mitternacht). Goethe sah die Ambivalenzen des neuzeitlichen

Emanzipations- und Modernisierungsprozesses, wollte aber weder hinter diesen zurück noch den modernen Menschen für seine Verfehlungen verurteilen; die «Schuld» erhält denn auch nur ganz wenige und keineswegs anklägerische Verse, und auch in der exegetischen Literatur ist weniger von Schuld als von moderner Bedenkenlosigkeit und Enthemmung, von Fortschrittswahn und Fatalität die Rede.¹¹ Die Gefahr des Irrtums gehört zur *Conditio humana*, aus der die Tragik des modernen Menschen und der neuzeitlichen Geschichte erwächst. Goethes *Faust* ist deswegen nicht ein Heldenepos, sondern – trotz der Salvierung des Protagonisten am Ende – eine «Tragödie» – und eine «Warnschrift» nicht weniger als das Faust-Buch von 1587, aber eine, die mit jenseitigen Bezügen nur vage rechnet und jedenfalls kein religiös geartetes Gericht mit der Möglichkeit ewiger Verdammnis ausruft. Die Weltgeschichte ist – frei nach Hegel – schon Weltgericht genug. Darüber hinaus wollte Goethe offensichtlich nur an Rettung, Versöhnung und Heil glauben. Des Mephistopheles' böser Urteilspruch über Gretchen – «Sie ist gerichtet!» – hat allenfalls irdische Geltung; im selben Vers noch wird er durch eine autoritative «Stimme von oben» kassiert, die verkündet: «Ist gerettet!» (4611). So endet «der Tragödie Erster Teil» trotz Gretchens traurigem Schicksal mit einer heilvollen Perspektive, und dem entspricht, dass die Engel, die «Faustens Unsterbliches» am Ende des Zweiten Teils himmelwärts tragen, gleich einleitend feststellen: «Gerettet ist das edle Glied» (11934). Wie dies möglich sein mag, sagen die folgenden stark religiös, ja liturgisch geprägten Hymnen und Anrufungen des himmlischen Personals auf eine geheimnisvoll symbolisierende und schwer fixierbare Weise. Aber wie auch immer: «Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan» (12108f).

Anmerkungen

- 1 Dass der «Herr» nicht einfach mit biblischen Gott und Mephistopheles nicht einfach mit dem biblischen Teufel gleichzusetzen ist, wird in der Forschungsliteratur zu Recht betont (vgl. die einschlägigen Kapitel von Schmidt und Eibl – s. Anm. 2). Die Assoziation ist aber auch nicht ganz falsch; der Text lässt sie zu oder legt sie sogar nahe. Die biblischen Vorstellungen von Gott und Teufel sind in Goethes *Faust* eingegangen, bestimmen ihn aber nicht.
- 2 Für die folgenden Ausführungen wurden die kommentierten *Faust*-Editionen von Erich TRUNZ (C. H. Beck-Verlag, 1996), Albrecht SCHÖNE (Deutscher Klassiker-Verlag, 1994) und Victor LANGE (Hanser-Verlag, 1986) herangezogen, ebenso folgende analytisch-interpretatorische Darstellungen: Karl EIBL, *Das monumentale Ich – Wege zu Goethes ‹Faust›*, Frankfurt/M. – Leipzig 2000; Ulrich GAIER, *Lesarten von Goethes ‹Faust›*, Eggingen 2012; vor allem Jochen SCHMIDT, *Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil: Grundlagen – Werk – Wirkung*, zweite, durchgesehene Auflage, München 2001.
- 3 SCHÖNE (s. Anm. 2), 173.
- 4 SCHMIDT, *Goethes Faust* (s. Anm. 2), 14.
- 5 Ebd., 23.
- 6 Ebd., 24 und 286.
- 7 Ebd., 66.

- 8 Zu Goethes Religiosität vgl. neben den Ausführungen von SCHMIDT den umsichtig die Forschungsliteratur auswertenden Aufsatz von Wolfgang FRÜHWALD, *Goethe und das Christentum: Anmerkungen zu einem ambivalenten Thema*, in: *Goethe-Jahrbuch* 130 (2013) 43–50.
- 9 SCHMIDT, *Goethes Faust* (s. Anm. 2), 287.
- 10 Ebd., 132.
- 11 Ebd., 264ff.

Abstract

Faust's Temptations. The prologue in Goethe's «Faust» is commonly associated by commentators with the quarrel between God and Satan in the Book of Job, but not with the sixth petition of the Lord's Prayer. Goethe transforms the motif of temptation by disconnecting it from the question of salvation. Mephistopheles tempts Faust in order to stimulate his genuinely modern and subjective human pursuit. «Faust» is not a heroic epos, but a tragedy and a warning; it does have a salvific but immanent undertone.

Keywords: Johann Wolfgang von Goethe – Goethe and Religion – Doctor Faustus – salvation – Lord's Prayer

COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

RELIGION IN PLURALISTISCHER GESELLSCHAFT UND WELTANSCHAULICH NEUTRALEM STAAT¹

Je moderner eine Gesellschaft, desto säkularer werde sie. Das war lange Zeit die – beinahe selbst religiöse – Überzeugung in den westlichen Gesellschaften, jedenfalls unter den liberal «Aufgeklärten». Säkularisierung im Sinne des Verschwindens, wenigstens des Zurückdrängens von Religion, sei ein irreversibler Prozess. Dieser Glaube ist, wenn nicht gänzlich widerlegt, so doch erschüttert: Religion ist am Beginn des 21. Jahrhunderts von überraschender, kräftiger und dabei wahrlich widersprüchlicher Vitalität. Das gilt sogar für das globale Christentum, das – wie vergleichende Untersuchungen zeigen – weltweit besonders intensiver Verfolgung ausgesetzt ist. Man muss ja nicht unterdrücken und verfolgen, was nicht Lebenskraft hat, was nicht als stark empfunden wird! Religion ist also Teil der Moderne. Der Religiöse ist offensichtlich nicht einfach unmoderner als der Areligiöse.

Diese unübersehbare Tatsache widerspricht durchaus der Erwartung von Säkularisten verschiedenster Spielart. Und sie gilt nicht nur für unseren Globus insgesamt, sondern auch für Europa und selbst für Deutschland, von dem wir fast täglich die Behauptung hören und lesen können, es sei ein säkulares Land geworden. Aber alle Zahlen – vom Zensus bis zum Religionsmonitor – zeigen etwas anderes: Etwa 30% Protestanten und 30% Katholiken (Tendenz weiter sinkend), ca. 5% Muslime, ca. 5% Angehörige anderer Religionsgemeinschaften, über 30% Konfessionslose leben in Deutschland. Die Ex-DDR, also Ostdeutschland war und ist neben Tschechien das religionsloseste Land auf dem Globus: der einzige durchschlagende «Erfolg» des SED-Regimes. Zu den Ergebnissen des Monitors gehört auch: 85 % der Menschen meinen, man solle gegenüber allen Religionen offen sein. Zugleich aber sieht eine Mehrheit in der zunehmenden religiösen Vielfalt auch ein Potential für Konflikte. Und gerade in jüngster Zeit empfinden viele insbesondere den Islam als Gefahr, mindestens als Quelle von Beunruhigung.

WOLFGANG THIERSE, geb. 1943, war von 1990 bis 2013 Mitglied des Deutschen Bundestages, 1998 bis 2005 dessen Präsident; Sprecher des Arbeitskreises «Christen in der SPD».

Solche Zahlen sind gewiss interpretationsbedürftig, aber lassen sich doch in dem Urteil zusammenfassen: Wir leben nicht einfach in einer säkularen Gesellschaft, sondern in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft. So wie auch Religionen selbst (ebenso wie Agnostizismus und Atheismus) individualistischer und also pluraler verstanden und gelebt werden. Es gibt nicht den einen, den religiösen oder areligiösen Deutungsrahmen sozialen und individuellen Lebens. Traditionen werden schwächer, Bindungen lockerer, Autoritäten haben weniger Wirkung. Das schafft eine Situation der Unübersichtlichkeit und der Unsicherheit. Genau dies aber, diese religiös-weltanschauliche Pluralität ist eine anstrengende Herausforderung für die Gesellschaft insgesamt. Eine anstrengende Herausforderung für Religiöse wie für Religionslose gleichermaßen. Toleranz ist gefragt, Respekt, Anerkennung, damit Pluralismus friedlich gelebt werden kann. Das aber ist alles andere als selbstverständlich.

Man erinnere sich an die weltanschaulichen und religiösen Konflikte in den letzten Jahren: Streit um Moscheebauten, Streit um Kopftücher und Kruzifixe oder die Auseinandersetzung um Beschneidung. Und schauen wir ringsum, dann erscheint Religion (mindestens in Form des islamistischen Fundamentalismus) als geradezu gefährliche, demokratiefeindliche Kraft. Die Reaktionen auf die brutalen Morde in Paris – ein Akt extremster Intoleranz – waren durchaus zwiespältig: Verteidigung von Meinungsfreiheit hier – Protest gegen Blasphemie anderswo. Und dann auch noch Köln, Ansbach, Würzburg, Chemnitz, Köthen, Dortmund (und welche deutsche Stadt soll ich noch nennen?). Wir ahnen, wir beobachten, dass sich – nicht nur weit weg, sondern auch in unseren Ländern – kulturelle und religiöse Konflikte häufen und verschärfen.

Was ist passiert, was geschieht gegenwärtig? Treten wir einen Schritt zurück.

Es ist erst 29 Jahre her: Die friedliche Revolution, die Überwindung des Ost-West-Systemkonflikts, die Vereinigung Deutschlands und die Überwindung der Spaltung Europas. Und wir erleben schon wieder eine neue, dramatische Wendung der Geschichte. Hunderttausende Flüchtlinge sind nach Europa, nach Deutschland gekommen – eine Bewegung, die vermutlich anhalten wird und die manche von einer neuen Völkerwanderung sprechen ließ. Sie trifft auf ein verunsichertes, zerstrittenes Europa, Deutschland darin eingeschlossen. Keiner weiß genau, wie viele und welche Veränderungen diese Entwicklung bewirken wird, vermutlich aber werden die Wirkungen der nun nicht mehr zu leugnenden Tatsache, dass Deutschland ein Einwanderungsland geworden ist, viel folgenreicher sein als die der Wiedervereinigung. Und die Reaktion auf die Migrationsbewegung spaltet ja auch Europa insgesamt auf eine die europäische Zukunft durchaus gefährdende Weise.

Wir bemerken jedenfalls, dass unsere Gesellschaft sich durch Migration stark verändert. Sich auf diese Veränderung einzulassen, ist offensichtlich eine

anstrengende Herausforderung, erzeugt Misstöne und Ressentiments und macht vielen Einheimischen Angst, vor allem unübersehbar und unüberhörbar im östlichen Deutschland. Pegida ist dafür ein schlimmes Symptom, die Wahlerfolge der AFD (wohl auch der FPÖ) sind ein anderes. Vertrautes, Selbstverständliches, soziale Gewohnheiten und kulturelle Traditionen: Das alles wird unsicher, geht gar verloren. Individuelle und kollektive Identitäten werden infrage gestellt; durch das Fremde und die Fremden, die uns nahegerückt sind; durch die Globalisierung, die offenen Grenzen, die Zuwanderer, die Flüchtlinge. Die Folge sind soziale Abstiegsängste und «Entheimungsbefürchtungen», die sich in der Mobilisierung von Vorurteilen, in Wut und aggressivem Protest ausdrücken. Genau das ist unsere demokratische Herausforderung und sie ist politisch-moralischer Art: Dem rechtspopulistischen, rechtsextremistischen Trend, der sichtbar stärker und selbstbewusster geworden ist, zu begegnen, zu widersprechen, zu widerstehen. Es geht dabei ganz wesentlich um eine kulturelle Auseinandersetzung (und eben nicht nur um ein sozial-ökonomisches Konfliktgeschehen).

Denn darauf also müssen wir uns einstellen: Unser Land wird dauerhaft pluralistischer, also ethnisch, religiös und kulturell vielfältiger und widersprüchlicher werden. Der Pluralismus nimmt zu in einer entgrenzten Welt, in einer Welt der Menschen- und Fluchtbewegungen, der globalen Arbeitsteilung und der globalen Kommunikation und der weltweiten Kulturbegegnungen. Dieser Pluralismus wird keine Idylle sein, sondern steckt voller politisch-sozialer und religiös-kultureller Konfliktpotentiale. Und es ist nicht sicher, wir können jedenfalls nicht sicher sein, dass zunehmende Vielfalt den sozialen Zusammenhalt tatsächlich befördert und nicht doch eher gefährdet. Wie wir mit diesen Konflikten umgehen, das entscheidet über die Zukunft unserer Freiheit (die Religionsfreiheit eingeschlossen)!

Das ist der Hintergrund, vor dem ich ein paar Bemerkungen machen will über das Verhältnis von Religion und pluraler Gesellschaft, von Kirche und säkularem Staat, zum Christsein in der Einwanderungsgesellschaft, von Freiheit und Toleranz. Und ich spreche – noch einmal will ich das betonen – auf der Grundlage der Erfahrungen, Probleme und Debatten in Deutschland.

I

Für die Verhältnisse eines «verschärften» Pluralismus scheint mir der Rahmen, den das deutsche Grundgesetz bietet, sehr passend. Seit 1919 (seit der Weimarer Verfassung) hat Deutschland keine Staatskirche oder Staatsreligion. Nur in den 40 Jahren DDR gab es eine Art von Staats- Ersatzreligion, hat sich der Staat als sinn- bzw. ideologiestiftende Instanz definiert. Die Folge war eine

weltanschauliche Erziehungsdiktatur, die zum Glück gescheitert ist. Die Bundesrepublik Deutschland ist geprägt durch ein besonderes Verhältnis von Staat und Kirche – und unterscheidet sich darin sowohl von Frankreich wie von den skandinavischen Ländern wie z. B. auch von den USA. Der Staat des deutschen Grundgesetzes ist weltanschaulich neutral, er verfißt selbst keine Weltanschauung, um so die Religionsfreiheit seiner Bürger zu ermöglichen. Man hat dieses Verhältnis von Staat und Kirche als ein Verhältnis der «respektvollen Nichtidentifikation» bezeichnet. Durch diese Zurückhaltung gibt der Staat ausdrücklich Raum für die starken Überzeugungen seiner Bürger, die die Zivilgesellschaft prägen und damit auch den Staat tragen. Er ist also kein säkularistischer Staat, also auch kein Staat der einen säkularen Humanismus vorzieht und fördert und Religion aus der Öffentlichkeit verdrängt. So wünschen es Laizisten und auch eine Mehrheit der veröffentlichten Meinung: Die Religionen, die Kirchen sollen sich gefälligst zurückhalten. Eine bekannte deutsche Schriftstellerin hat vor einiger Zeit die Forderung an die Religionsgemeinschaften gerichtet, «die Säkularität des Landes zu achten». Mit Blick auf einen tatsächlich oder vermeintlich integrationsunwilligen Islam formuliert sie: «Wenn die religiösen Ansprüche der Muslime mit dem Gleichheitsgebot des Grundgesetzes kollidieren, müsste man... die Privilegien der christlichen Kirchen beschränken, um den Zugriff des Islam auf das öffentliche Leben von uns allen zu verhindern.» Eine paradoxe Argumentation: Die Angst vor dem Islam wird gegen alle (öffentliche) Religion gerichtet. Ich vermute, das ist eine verbreitete Stimmung.

Die grundgesetzlich garantierte Religionsfreiheit dagegen ist die Aufforderung an die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften (also nicht nur an die christlichen Kirchen, sondern auch an andere Weltanschauungsgemeinschaften) und ihre Mitglieder, aus dem Raum des Innerlichen, des bloß Privaten herauszutreten und den Gemeinsinn mit zu formen, an der Gesellschaft mitzubauen, also öffentlich zu wirken und insofern «weltlich» zu werden. Mit anderen Worten: Der moderne Staat ist säkular nicht dadurch, dass er Religionen ausschließt, sondern dadurch, dass er die Koexistenz einer Vielfalt religiöser wie areligiöser Überzeugungen ermöglicht. Weil der Staat des Grundgesetzes nicht alles selbst erledigen kann und will, lädt er dazu ein, dass die Bürger aus ihrer jeweiligen Überzeugung heraus und nach gemeinsamen Regeln subsidiär zusammenwirken, über religiöse und kulturelle Unterschiede hinaus, gemeinsam das soziale und kulturelle und politische Leben gestalten. Diese Einladung auszuschlagen, sollte für Christen undenkbar sein, sie gilt ebenso auch für Juden, Muslime, Atheisten, Agnostiker.

II

Für den Zusammenhalt einer pluralistischen Demokratie, einer widersprüchlichen, vielfältigen Gesellschaft, reicht offensichtlich nicht das allein aus, auf das ganz selbstverständlich zunächst hingewiesen werden kann und muss: Die gemeinsame Sprache, die Anerkennung von Recht und Gesetz, der vielgerühmte und gewiss notwendige Verfassungspatriotismus. Auch nicht die Beziehungen, die die Gesellschaftsmitglieder über den Markt und den Arbeitsprozess miteinander eingehen, nämlich als Arbeitskräfte oder Konsumenten. Auch das Beziehungsgeflecht, das wir über diese beiden Rollen erzeugen, reicht offensichtlich nicht aus, den Zusammenhalt einer so widersprüchlichen Gesellschaft zu garantieren.

Über all dies Selbstverständliche und Notwendige hinaus bedarf es, so meine ich, grundlegender Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen in dem, was wir Maßstäbe, Normen oder Werte nennen. Es bedarf tendenziell gemeinsamer Vorstellungen von der Freiheit und ihrer Kostbarkeit, vom Inhalt und Umfang von Gerechtigkeit, vom Wert und der Notwendigkeit von Solidarität, gemeinsamer oder wenigstens verwandter Vorstellungen von sinnvollem und gutem Leben, von der Würde jedes Menschen, von der Integrität der Person, von Respekt und Toleranz. Und es bedarf wohl auch eines Minimums gemeinsamer geschichtlicher Erinnerungen und kultureller Kenntnisse.

Dieses nicht unmittelbar politische sondern ethische und kulturelle Fundament gelingender Demokratie – das ist nicht ein für alle Mal da, sondern es ist gefährdet, ist umstritten, kann erodieren. Es muss immer wieder neu erarbeitet werden, es muss weitgegeben, vitalisiert, vorgelebt, erneuert werden. Das ist der Sinn des so oft zitierten Satzes des ehemaligen Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde: «Der freiheitliche, säkulare Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann.» Die Verantwortung für diese Voraussetzungen, für dieses ethische und kulturelle Fundament unseres Zusammenlebens, tragen – über die Zuständigkeit des Bildungssystems hinaus – alle Bürger, insbesondere die kulturellen Kräfte einer Gesellschaft und darin eben auch und in besonderer Weise Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und also auch und selbstverständlich die christlichen Kirchen! Gewiss nicht sie allein in einer pluralistischen Gesellschaft, nicht die Christen und die religiösen Menschen allein und selbstverständlich nicht so, dass die Kirchen noch triumphalistisch daherkommen könnten. Sondern sie müssen sich in einer pluralistischen Gesellschaft als Dialogpartner verstehen, sich in die Debatte, ja auch in den Streit einbringen. Aber die Kirchen, die Christen sollten dabei auch nicht leisetretterisch und nicht ängstlich sein, die eigene Sache zu vertreten.

Deren Überzeugungskraft hängt allerdings immer mehr davon ab, ob und

inwieweit sie fähig sind zu selbstkritischer Reflexion und Praxis. Das gilt zumal für die katholische Kirche nach der moralischen Katastrophe des Missbrauchsskandals. Ihre künftige Glaubwürdigkeit, ob ihr überhaupt noch jemand zuhören bereit ist, wird ganz wesentlich davon bestimmt sein, wie konsequent und ehrlich sie mit diesem Skandal umgeht. Die Aufklärung wird nicht mehr nur Sache der Kirche selbst sein können. In einer offenen Gesellschaft wird eine geschlossene, sich abschließende Institution immer weniger eine positive Rolle spielen können.

III

Die für Religion (und auch für dem Humanismus verpflichtete Weltanschauungsgemeinschaften) wesentliche Dimension der Nächstenliebe kann nur konsequent gelebt werden, wenn sie bis in die Sphäre des Politischen reicht und nicht davor halt macht. Vor diesem Hintergrund zu verlangen, dass Religion allein Privatsache sein dürfe und nicht mehr, das sollten Christen (und auch Juden, Muslime und andere Religionsgemeinschaften) sich nicht gefallen lassen. Gewiss ist Religion insofern Privatsache, als sie selbstverständlich Sache der freien, persönlichen Entscheidung des Einzelnen ist. Aber zu verlangen, sie müsse auch im privaten, nichtöffentlichen Raum bleiben, sie dürfe keine öffentliche Existenz, keinen politischen Wirksamkeitsanspruch haben, das verlangte eine Verfälschung von – nicht nur christlicher – Religion. Ich zitiere aus einem Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts (von 2009): «Die Religionsfreiheit beschränkt sich nicht auf die Funktion eines Abwehrrechts, sondern gebietet auch im positiven Sinn, Raum für die aktive Betätigung der Glaubensüberzeugung und die Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet zu sichern.»

Bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2015 hat Navid Kermani am Ende seiner beeindruckenden Dankesrede in der Frankfurter Paulskirche die Anwesenden aufgefordert sich zu erheben zu einem Gebet der Solidarität für vom Islamischen Staat im Irak Entführte. Er hat diese Bitte mit dem erklärenden (fast entschuldigenden) Satz verbunden: «Was sind denn Gebete anderes als Wünsche...»

Trotzdem hat dies zu einer kleinen Kontroverse geführt, die durchaus verätherisch ist. In der Süddeutschen Zeitung wurde Kermani ein «unerträglicher Übergriff» an einem «Ort konfessionsloser, zivilreligiöser Feierstunden» vorgeworfen und zwar durch dessen Wechsel von der Rede ins Register Gebet. Die Religionsfreiheit gebiete es, das Gebet den einzelnen Bekenntnissen zu überlassen. Und – Jürgen Habermas zitierend – die gläubigen Bürger sollten «ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen.»

Der journalistische Kritiker verrät ein Verfassungs- wie Religionsverständnis, das ich für problematisch halte: Religion wird ins apolitische stille Kämmerlein verbannt, im Sinne eines radikalen Laizismus habe sie im öffentlichen Raum nichts zu suchen. Ein solches Verständnis wird dem Anspruch von Religion nicht gerecht und entspricht auch nicht der deutschen Verfassungstradition, die eben nicht laizistisch geprägt ist. Und es kann sich übrigens auch nicht auf Jürgen Habermas berufen, der ausdrücklich formuliert: «Die Antwort, die der Laizismus gibt, ist unbefriedigend. Die Religionsgemeinschaften dürfen, solange sie in der Bürgergesellschaft eine vitale Rolle spielen, nicht aus der politischen Öffentlichkeit verbannt werden. [...] Religiösen Bürgern und Religionsgemeinschaften muss es freistehen, sich auch in der Öffentlichkeit religiös darzustellen, sich einer religiösen Sprache und entsprechender Argumente zu bedienen [...] . Das universalistische Anliegen der politischen Aufklärung erfüllt sich erst in der fairen Anerkennung der partikularistischen Selbstbehauptungsansprüche religiöser und kultureller Minderheiten.»

Das ist nach meiner Überzeugung die eigentliche Herausforderung von zunehmendem religiös-weltanschaulichem Pluralismus: Nicht Atheismus, nicht Laizismus ist die Antwort auf Religion und Weltanschauung im Plural, sondern eine Zumutung anzunehmen. Diese Zumutung besteht darin, sich der Anstrengung unterziehen zu müssen, das Eigene zu kennen, zu vertreten und zu übersetzen, den Anderen zu verstehen zu suchen und eine gemeinsame Sprache zu finden. Noch einmal Habermas: «In der Rolle von demokratischen «Mitgesetzgebern» gewähren sich alle Staatsbürger gegenseitigen grundrechtlichen Schutz, unter dem sie als Gesellschaftsbürger ihre kulturelle und weltanschauliche Identität bewahren und öffentlich zum Ausdruck bringen können.»

IV

So sehr der moderne Verfassungsstaat ein säkularer Staat ist, so wenig handelt es sich bei ihm um ein antireligiöses Projekt. «Mit Gott keinen Staat zu machen», also die Trennung von Staat und Kirche, die Unterscheidung von Politik und Religion zu respektieren und zu praktizieren, heißt also nicht/darf also nicht heißen, Religion zur reinen Privatsache zu machen, sie also aus der politischen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit entfernen zu wollen. Darum genau aber geht der Streit dieser Tage: Wie sichtbar darf Religion sein? Wie politisch wirksam darf Religion werden? Welche Sichtbarkeit von Religion darf der Staat zulassen, welche verbieten? Welche politische Einmischung darf und muss der Staat sich verbitten? Die Rufe nach Verboten sind ja überlaut: Kopftuch, Burka, Burkini, Beschneidung, Kreuz – alles Anlässe für Aufregung und Verbotsrufe.

Darf aber die Verteidigung von Liberalität in illiberale Praxis umschlagen? Nein, die Verbannung des Religiösen aus der Öffentlichkeit wäre nur ein Zeichen von Angst! Ein forciert Laizismus würde zu einem Kulturkampf führen, der pluralismusfeindliche Züge trägt. Die Verteidigung der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates darf eben nicht zur Privilegierung von Religionslosigkeit führen. Im Gegenteil: Der neutrale Staat hat die Pflicht, Religionsfreiheit im umfassenden Sinn zu gewährleisten. Er darf also auch nicht den Eindruck zulassen, dass die negative Religionsfreiheit der vornehmere, wichtigere Teil von Religionsfreiheit sei und deshalb bevorzugt zu schützen wäre. Es gibt kein verfassungsrechtlich verbrieftes Recht, nicht von der Religion bzw. Weltanschauung der Anderen, der Mitbürger behelligt zu werden! Der neutrale Staat darf in seiner Praxis nicht religiöse Symbole in der Öffentlichkeit schlechter stellen als nicht-religiöse. Ja, er sollte nicht einmal das Fehlen religiöser Symbole privilegieren. Allerdings darf er auch nicht religiöse Symbole instrumentalisieren – etwa für parteipolitische, wahlpolitische Zwecke wie zuletzt in Bayern geschehen!

Und hier an der Wiener Universität betone ich: Dem konfliktträchtigen religiös-weltanschaulichen Pluralismus sollte der religionsneutrale Staat nicht durch institutionelle Bilderstürmerei begegnen, durch Säuberung öffentlicher Räume von religiösen Symbolen. Er hat weder das Recht noch die Pflicht zur Nivellierung faktischer religiöser Pluralität – etwa zugunsten einer religionslosen bzw. religionsverbergenden Neutralität.²

V

Tätiges Zeugnis, Caritas und Diakonie gehören zum Wesen von Kirche, von Religion. Sie sind aber notwendig mehr als individuelle und gewiss löbliche Mildtätigkeit. Sie sind eben auch Einmischung in den demokratischen Streit – nicht so sehr als parteipolitische Stellungnahme, sondern vielmehr als Widerspruch oder Zustimmung, wenn es um Grundfragen des Lebens, des Zusammenlebens geht. Mögen auch viele Bürger den Kirchen nicht mehr folgen, deren moralische Unterweisungen für ihr persönliches Leben nicht mehr für so wichtig halten: Die Erwartung an die Kirchen, sich zu äußern, wenn es um Grundfragen des Lebens oder des Zusammenlebens geht, diese Erwartung ist – ausweislich vieler demoskopischer Untersuchungen – immer noch erheblich. Und sie sollten sich auch nicht irritieren lassen, dass für viele Menschen die Kirchen bestenfalls noch «Anstalten der stellvertretenden Moral» sind: «Die sollen vorleben, was mir fremd geworden ist» (Matthias Dobrinski in der Süddeutschen Zeitung). Eine gewiss widersprüchliche Erwartung, aber doch eine Erwartung!

Die Kirchen und die Religionsgemeinschaften ihrerseits können sich der Öffentlichkeit und dem Dienst an der Gesellschaft gar nicht entziehen und wollen es vernünftigerweise auch nicht. Ein Blick in die soziale und politische Realität zeigt: Unsere Gesellschaft und eben auch der demokratische Staat leben vom Engagement seiner Bürger, leben von deren Motivation, das eigene Interesse immer wieder neu auf das Gemeinwohl hin zu relativieren und zu übersteigen. Dabei spielen Angehörige von Religionsgemeinschaften eine gewichtige Rolle. Sozialwissenschaftliche Studien belegen immer wieder, dass christliche Religion über Identitäts- und Statusgrenzen hinweg integrierend wirkte und «brückenbildendes Sozialkapital» bildet, also eine bedeutende Quelle sozialer Integration ist.

Religiösen Menschen kommt demnach eine für den gesellschaftlichen Zusammenhalt unersetzliche Funktion zu. Dies zu betonen, bedeutet keinen Ausschließlichkeitsanspruch zu erheben und übersieht nicht die integrativen Leistungen anderer Weltanschauungsgemeinschaften.

Als Politiker füge ich hinzu, dass der säkulare demokratische Staat sehr dumm wäre, wenn er auf dieses Potential verzichten wollte. Selbstbewusst darf man wohl sagen: Christen und Kirchen haben Staat und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland (und ebenso gewiss auch Österreichs) mitgestaltet durch ihr politisches Engagement, ihre sozialen Leistungen, ihre Bildungsarbeit, ihre moralischen Interventionen. Das Christentum ist ein prägender Teil unserer Länder und diese sind bei allen Unzulänglichkeiten ganz gut damit gefahren. Sie haben vom Engagement der Christen durchaus profitiert. Und sie profitieren zunehmend wieder vom Engagement der Juden und mehr und mehr auch von dem der Muslime.

Der weltanschaulich neutrale demokratische Staat bleibt auf Menschen angewiesen, die sich in Weltanschauungs- und Religionsfragen nicht neutral verhalten – die sich aber ausdrücklich auf Fairness und Friedfertigkeit im Verhältnis zueinander verpflichten lassen (worauf der Staat mit seinen Gesetzen zu achten hat). Diese nicht neutralen Bürger machen den Staat – mit ihrem Gottesglauben oder ihrem Unglauben.

VI

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, das sagt sich ganz leicht. Sie ist aber keine Idylle, sondern eine Zumutung. Eine freie Gesellschaft ist keine gemütliche Gesellschaft. Denn mit Pluralismus ist gemeint: die konfliktreiche, strapaziöse Pluralität von Überzeugungen, Weltbildern, Wahrheitsansprüchen, Wertorientierungen, Lebensweisen, sozialen Lagen, kulturellen Prägungen. Wie lässt sich die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die kulturelle und

religiös-weltanschauliche Vielfalt in unserer Gesellschaft «ertragen», besser «leben» – ohne Ängste, ohne Ausgrenzungen, ohne Unterdrückung und Gewalt?

Ohne religiös-weltanschauliche Toleranz ist dieser Zusammenhalt gewiss nicht zu haben. Und erst in solcher Gesellschaft ist Toleranz geradezu existenziell nötig (in weltanschaulich-homogener Gemeinschaft – ebenso wenig in einer totalitären Gesellschaft – bräuchte man sie nicht). Erst in einer Gesellschaft der Differenzen erweist sich Toleranz als notwendige und zugleich anstrengende Tugend, die aber nicht einfach immer schon da ist, sondern um die man sich sorgen, sich kümmern muss – auch und gerade, wenn Religions- und Meinungsfreiheit von Staats wegen, also verfassungsmäßig garantiert sind.

Toleranz aber ist eine herbe, anstrengende Tugend. Denn anders als ihr populäres Missverständnis ist sie eben nicht Laissez faire, Indolenz, Desinteresse, Gleichgültigkeit, Beliebigkeit. Bei der Toleranz als einer Tugend der praktischen Vernunft geht es um die schwierige Verbindung von eigenem Wahrheitsanspruch mit der Anerkennung des Wahrheitsanspruchs des Anderen. So verstanden ist Toleranz eine unersetzliche Dimension von Gerechtigkeit – so wie ich als Sozialdemokrat sie verstehe, Gerechtigkeit nämlich als gleiche Freiheit. Toleranz ist Zentrum einer gelebten Kultur der Anerkennung gleicher Lebens- und Freiheitsrechte in einer pluralistischen Gesellschaft – eine Herausforderung für Religiöse wie Religionslose gleichermaßen.

VII

Wir Christen sind (wie auch Juden, Muslime und Angehörige anderer Religionsgemeinschaften und ebenso auch Agnostiker und Atheisten – aber bleiben wir bei den Religionen) Teil des Pluralismus, wir stehen nicht über ihm, haben keinen Ort außerhalb. Das ist für mich auch der vernünftige (und eben nicht triviale) Sinn des nun vielfach wiederholten Satzes: «Der Islam gehört zu Deutschland.» So wie – geschichtlich selbstverständlicher – das Christentum, das Judentum und die Aufklärungstraditionen zu Deutschland gehören. Was aber bedeutet dieses Wort «gehört» wirklich? Werden wir diesen anspruchsvollen Satz durchhalten können in unserem Land – angesichts so vieler Menschen muslimischen Glaubens, muslimisch-arabischer Kulturprägung, die zu uns gekommen sind. Angesichts von Ängsten und Konflikten?

Die deutsche Gesellschaft hat sich durch Migration stark verändert und wird sich weiter verändern. Immer mehr zu uns gekommene Menschen nehmen für sich in Anspruch, als Bürger dieses Landes diesen Wandel mitzugestalten. Es geht «um die fundamentale Aushandlung von Rechten, von Zugehörigkeit, von Teilhabe und von Positionen. Das ist das neue Deutschland. Es

handelt sich und seine (nationale) Identität gerade postmigrantisch neu aus» (so Naika Foroutan, die Berliner Migrationsforscherin).

Dieser Prozess, ich wiederhole es, ist offensichtlich eine ziemliche Herausforderung, erzeugt Misstöne und Ressentiments und macht vielen Menschen Angst, erzeugt Unsicherheit. Eine diffuse Abwehr von Religion greift um sich: «Islamisierung des Abendlandes» heißt die «Gefahr» auf der Straße (die Pegida-Anhänger sind allerdings meist konfessionslos). In den Feuilletons ist die Rede von den monotheistischen Religionen als gewaltfördernd, als «Brandstifter und Brandbeschleuniger». Ohne die Religionen wäre die Welt friedlicher, ist ein geläufiger Glaubenssatz unter den intellektuellen Eliten (die dabei die ziemlich areligiösen Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot vergessen). Eine religionsfeindliche Stimmung breitet sich aus. Die Verteidigung von Liberalität schlägt um in illiberale Praxis: Man denke an Verbotsforderungen verschiedenster Art, etwa in Frankreich (Burkini) und in Deutschland (Burkaverbot). Jene Religion sei eben die beste, die man weder sieht noch hört. Ein sehr bequemes Verständnis von Freiheit!

Aber: Die Frage nach der Gefährlichkeit von Religion, nach ihrem Gewaltpotential ist durchaus ernstzunehmen – auch wenn sie gegenwärtig Judentum und Christentum nicht unmittelbar betrifft, weil zumal das Christentum eine durchaus mühselige Geschichte der Mäßigung und des Erwerbs von Toleranzfähigkeit hinter sich hat. Wie geht das aber: Angesichts der allabendlichen Fernsehnachrichten über – unter Berufung auf den Islam – begangene Gewalttaten die Unterscheidung von Islam und Gewalt festzuhalten, sie immer neu zu betonen – ohne einen sippenhaftartigen Bekenntniszwang gegenüber den heimischen Muslimen auszuüben und ohne die frustrierende ständige Distanzierungsaufforderung an unsere muslimischen Nachbarn. Das gilt ja erst recht nach den Pariser Mordtaten, nach den Kölner Schandtaten, nach Berichten über Straftaten von Flüchtlingen und ihren emotionalen Wirkungen: Wie bleibt die notwendige Differenzierung möglich?

Andererseits: Die ständige Wiederholung der beschwörenden Abwehrformel: «Das alles hat nichts mit dem Islam zu tun» – sie hat, fürchte ich, gegenteilige Wirkung bei vielen. Denn – das ist ja Teil der täglichen Nachrichten – die Terroristen sind nun mal Muslime bzw. und genauer: sie behaupten es zu sein und berufen sich unüberhörbar und unübersehbar auf den Koran. «Es gibt eine friedliebende Deutung des Korans, aber auch eine gewalttätige», sagt der islamische Theologe Mouhanad Khorchide. Ahmad Mansour, der Berliner Muslim, hat in einem Spiegel-Essay geschrieben: «Wenn Kanzlerin Angela Merkel sagt: «Der Islam gehört zu Deutschland», dann möchte ich sie fragen: welcher Islam? Muslime gehören zu Deutschland, zweifellos. Aber mein Islam ist ein anderer als der Islam der Hassprediger, ein Islam, der nicht in eine Demokratie

gehört.» Einen freiheitsfeindlichen Islam, einen militanten Islamismus können wir nicht tolerieren – um des friedlichen Zusammenlebens willen. Ein solcher Islam gehört nicht zu Deutschland, nicht zu Österreich.

Wenn wir also ja zum Islam als einem Teil unserer Gesellschaft sagen, dann erlaubt und verlangt dieses Ja dann auch Fragen: nach einer Reform des Islams, nach seiner Vielfalt, seiner inneren Differenzierung, seiner Theologie, nach den Unterschieden zwischen einem europäischen (deutschen? österreichischen?) Islam und dem Islam etwa in Saudi-Arabien oder anderen islamisch bestimmten Staaten ohne Religionsfreiheit.

Die Überwindung von Ängsten und Vorurteilen gegenüber dem Islam hierzulande ist gewiss eine gemeinsame Aufgabe der Religionsgemeinschaften also auch von uns Christen und der demokratischen Gesellschaft insgesamt. Sie ist es auch für Atheisten und Agnostiker, wenn diese denn gegenüber dem Islam, also den Muslimen, nicht nur ein Verhältnis gnädiger, herablassender Duldung, sondern wirklichen Respekts einnehmen wollen. Es ist aber ganz wesentlich auch eine Aufgabe der muslimischen Gemeinschaften selbst, ihrer Imame und Sprecher sowie ihrer Offenheit und Gesprächsbereitschaft.

VIII

Wir haben noch viel Verständigungsarbeit vor uns. Damit Toleranz als Respekt gelebt wird und nicht als bloße gnädige Duldung. Es wird sehr anstrengend werden! Denn es geht darum, wechselseitige Zumutungen friedlich zu ertragen, freundlich mit ihnen umzugehen. Nur einige Beispiele: Christen, Juden und Konfessionslosen wird zugemutet, dass Muslime noch mehr Moscheen bauen, dass sie zu Ramadan sichtbar fasten, dass muslimische Frauen freiwillig (!) Kopftuch tragen, dass es auch Lokale ohne Alkohol, dafür aber mit Halal-Fleisch gibt, dass die Vorstellungen über die Familie oft sehr konservativ sind. Die Muslime ihrerseits haben zu akzeptieren, dass die Freiheit für alle gilt, also auch für Frauen, die nicht unter dem Patriarchat leben möchten, also auch für Schwule, für Religionskritiker, für andere Religionen und Bekenntnisse. Die Muslime müssen respektieren, dass die Gesetze der Religion nicht über den Gesetzen des Staates stehen, sondern in diesen ihre Grenzen finden. Und sie müssen lernen, dass Islam-Kritik nicht gleich Islam-Feindschaft ist (so wie auch Christen zu lernen hatten, dass Religionskritik selbstverständlicher Teil einer pluralistischen Kultur ist).

Das aber heißt konkret: Immer wieder neu und im Streit ist auszuhandeln, was verträglich und vernünftig ist. Darf eine Grundschullehrerin im Unterricht ein Kopftuch tragen? Muss man hinnehmen, dass strenge Muslime Frauen nicht die Hand geben? Darf man Tiere ohne Betäubung schächten? Welche

Mitsprache sollen muslimische Verbände beim Religionsunterricht haben? Wo verläuft die Grenze zwischen arrangierter Hochzeit und Zwangshochzeit? Darf man sein Kind vom Schwimmunterricht abmelden, weil es andere Kinder in Badehose sehen könnte? In Sachen Burkini, Burka, Niquab ist der Streit schon heftig im Gange. Ich fürchte mich vor dessen parteipolitischer Instrumentalisierung! Und ich glaube nicht, dass wir den Streit durch flotte Verbote vermeiden können.

Um es noch einmal grundsätzlich zu sagen: Alle – Christen, Juden, Muslime, Atheisten, Agnostiker usw..., Einheimische wie zu uns Gekommene – wir alle werden uns immer wieder der Debatte stellen müssen: Was begrenzt kulturell-religiös-weltanschauliche Selbstbestimmung, was ist das verpflichtend Gemeinsame, worauf gründen wechselseitige Anerkennung und Gesprächsfähigkeit und Gesprächsbereitschaft der Verschiedenen? Was ist Toleranz, wie weit muss, darf sie gehen? Wo ist ihre Grenze? Brauchen wir wirklich immer Verbote? Wie vergewissern wir uns des Gemeinsamen, damit wir Vielfalt friedlich leben können? Darum geht es, muss es gehen – egal wie wir es nennen: ob «Leitkultur» (ein irgendwie belasteter, verdorbener Begriff) oder «zivilbürgerliche Kultur», »gemeinsame Bürgerschaft» (reicht dies?) oder wie ich es nenne: «das nichtpolitische, sondern ethische und kulturelle Fundament gelingenden Pluralismus, gelingender Demokratie». An diesem Fundament haben die Christen, die Religiösen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften mitzubauen, das ist Pflicht und Chance zugleich!

Um es deutlich zu sagen: Antisemitismus, Rassismus, Homophobie, Unterdrückung der Frau, religiöse Intoleranz – das sind keine Beiträge zu diesem Fundament, sie zerstören es vielmehr. Egal ob sie von Zuwanderern aus der arabisch-islamischen Welt oder von Menschen aus dem eigenen Land (von Pegida bis AfD oder FPÖ) und ausgedrückt werden! Integration, die große Herausforderung der nächsten Jahre, verlangt zwei Blickrichtungen, sie ist eine doppelte Aufgabe: Die zu uns Gekommenen sollen, sofern sie hier bleiben können und wollen, heimisch werden im fremden Land – und den Einheimischen soll das eigene Land nicht fremd werden.

Heimisch werden und heimisch sein heißt, die Chance zur Teilhabe an den öffentlichen Gütern des Landes zu haben, also an Bildung, Arbeit, sozialer Sicherheit, Demokratie und Kultur partizipieren zu können. Es heißt auch, menschliche Sicherheit und Beheimatung zu erfahren, was mehr ist als Politik allein zu leisten vermag, sondern Aufgabe vor allem der Zivilgesellschaft ist, ihrer Strukturen und Gesellungsformen, von deren Einladungs- oder Abweisungscharakter, also gerade von unserem Engagement, unserer Solidarität als Christen abhängt, die wir Bürger von Einwanderungsländern, von pluralistischen Gesellschaften sind.

«Niemand kann verlangen, dass unser Land sich ändert», so hat es der ungarische Ministerpräsident Viktor Orban vor drei Jahren gesagt. Das ist ein Satz der Angst (von der ich vermute, dass viele Menschen auch in unserem Land sie teilen). Es ist aber auch ein fataler Satz. Denn wir wissen doch: Nur offene, sich verändernde Gesellschaften sind produktiv und haben Zukunft! Das ist jedenfalls meine Erfahrung von 1989: Geschlossene, eingesperrte Gesellschaften bedeuten Stillstand, sind nicht überlebensfähig, müssen überwunden werden!

Deshalb ist es unsere Aufgabe gerade als Angehörige verschiedener Überzeugungsgemeinschaften, als demokratische Bürger, insbesondere aber als Christen, die Ängste bei den vielen überwinden zu helfen, die Aufgabe der Integration anzunehmen, die «neue Völkerwanderung» zu gestalten. Mit menschlichem Anstand, mit Kraft und Ausdauer, mit langem Atem. «Ohne Angst und Träumerei» – so hat es der frühere Bundespräsident Johannes Rau einmal formuliert.

Wenn Religion, ihre Vielfalt und ihr Konfliktpotential, Teil des Problems ist, dann kann und soll Religion auch Teil der Lösung sein – und eben nicht das diffuse Misstrauen gegenüber Religion, ihre grundsätzliche Abwehr und die Einschränkung von Religionsfreiheit!

Anmerkungen

- 1 Festvortrag zum *dies facultatis* der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien am 15.10. 2018.
- 2 Vgl. zum Hintergrund Jan-Heiner TüCK, *Gegen die weiße Wand. Ein leicht laizistisches Gefälle: In Wien sollen die Theologen künftig in Hörsälen ohne Kreuz lehren. Ist das richtig?*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. Februar 2018 (Nr. 39), S. 9 (*Anm. d. Red.*).

Abstract

Religion, Secular State and Pluralistic Society Today. This essay focusses on the eminent and controversial role of religion in present pluralistic society, which is impregnated by secularism. It is of great importance to constantly configure the relation between religious freedom and secularist politics and culture. Democracy today is in need of an ethical and cultural fundament because it «lives by prerequisites which it cannot guarantee itself» (Böckenförde dilemma). Therefore christian theology and the Churches need to be an active partner in dialogue with pluralistic society. The phenomenon of pluralistic worldviews and religiousness can not be countered simply with atheism and laicism. Society is in need of efforts of translation between foreignness and the own, between religious traditions and secular culture.

Keywords: laicism – Islam – Christianity – religious freedom – Ernst-Wolfgang Böckenförde – Jürgen Habermas

DIE GESCHICHTE DES BUNDES GOTTES MIT ISRAEL UND JESUS CHRISTUS ALS IHRE VOLLENDUNG

Zum Aufsatz von Papst em. Benedikt XVI.
«Gnade und Berufung ohne Reue»

Vorbemerkungen

Mit seinem Aufsatz «Gnade und Berufung ohne Reue»¹ will Benedikt XVI. die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils in «Nostra aetate» so vertieft aufnehmen und weiterdenken, dass sowohl das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament im zweiteiligen christlichen Bibelkanon, als auch im Zusammenhang damit das Verhältnis zwischen Christen und Juden theologisch präziser zu verstehen ist. Im Rückblick auf die unselige Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum bedeutet das:

1.) Die Idee, dass Israel aufgrund seiner Ablehnung Jesu, des messianischen Sohnes Gottes, die Teilhabe am Erwählungsbund für immer verloren habe und an seine Stelle die Liebe Gottes zu seiner Kirche getreten sei, für die Gott einen neuen Bund geschaffen habe («Substitution»), ist zwar bereits im 2. Jahrhundert entstanden und zieht sich durch alle Jahrhunderte hindurch als Grund der Verachtung und Ausgrenzung der Juden und leider auch vieler Gewalttaten gegen sie bis zum Holocaust als Höhepunkt. Im Blick darauf muss sie in unserer Gegenwart von der Leitung der Kirche deutlich abgelehnt werden. Das ist nun endlich durch den Lehrentscheid des Konzils geschehen. Dieser muss freilich nach Benedikts Urteil in manchen Einzelheiten noch weiter geklärt werden. Dem dient sein Aufsatz.

2.) In engem Zusammenhang damit steht auch die Aufgabe, das Verhältnis des Neuen Bundes zum Alten und also auch des Neuen Testaments zum Alten neu zu ergründen. Benedikt tut das durch die These, dass im Alten Testament nicht einfach Fakten erzählt und aneinandergereiht werden, auf die dann das

ULRICH WILCKENS, geb. 1928. Prof. em. für Neues Testament, 1981 bis 1991 Bischof des Sprengels Holstein-Lübeck in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Neue Testament als auf jeweils einzelne Prophetien zurückgreift, sondern sie sind als ein Ganzes zu verstehen: als die Geschichte der Taten Gottes, als «dynamisches Drama», das, in der Schöpfung begonnen, als Verwirklichung des Heilswillens Gottes ein Kontinuum darstellt, das auf die Zukunft der Endzeit zuläuft. Darum ist nicht nur von einem, sondern von mehreren Bündnissen (im Plural) die Rede: Der Bund mit Noah (Gen 6,18; 9,9–11) wird erneuert durch den Bund mit Abraham (15,18) und seinen Nachkommen (17,19); und dieser wird dokumentiert durch die beiden Tafeln des Bundes mit Israel, Seinem Volk (Ex 19,5; Dtn 5,2; 9,11). Und der konkretisiert sich mit dem Bund mit David (Ps 89,4–6; 132,12). Dieser wiederum wird später eschatologisch hochgesteigert durch die Ankündigung eines neuen Bundes (Jes 55,3; Jer 31,31f), einen Bund des Friedens (Ez 37,26) unter Jesus Christus, dem messianischen Sohn Gottes (Hebr 7,21f; 9,15; 13,20).

Schließlich erscheint 3.) im Neuen Testament Jesus als dieser Messias. Sein Kreuzestod zur Sühnung der Sünden Israels und aller Menschen sowie seine Auferweckung durch Gott zum ewigen Leben sind selbst bereits eschatologisches Heilsgeschehen, in dem sich die dynamische Geschichte des Alten Bundes zum Neuen Bund vollendet. Deswegen darf man – nach Benedikts einleuchtendem Urteil – die dynamische Kontinuität der beiden Bündnisse nicht so voneinander scheiden, dass der Alte Bund nur Israel betreffe und der Neue Bund allein die Christen und einzelne Juden, die sich zum Glauben an den Messias Jesus bekehren. Vielmehr: Der einzig-eine Gott will in der Geschichte der aufeinanderfolgenden alttestamentlichen Bündnisse in verborgener Wahrheit insgeheim bereits von Anfang an die Menschheit als ganze in seine Erwählungsgnade mit Israel einbeziehen. Mag seit der endgültigen Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahr 70 n.Chr. die Synagoge die Kirche ablehnen und umgekehrt – der Heilswille Gottes gilt nach wie vor ganz Israel und der Vollzahl aller Völker in gleicher Weise. Die endzeitliche Errettung wird nach Röm 11 *allen* zuteilwerden. In *diesem* Sinn leben Israel und die Kirche in einer universalen Gemeinschaft, sodass beide einander als Gottes Kinder anerkennen müssen. Dass der Bund mit Israel von Gott nicht um des Neuen willen seine Geltung verloren hat, sondern «*ungekündigt*» besteht, aber in den Neuen Bund insgeheim einbezogen ist, ist wahr und soll von der Kirche heute endlich anerkannt werden. Dies ist die entscheidende These Benedikts.

Es ist darum eine Missdeutung, wenn etliche Leser in Benedikts Aufsatz einen versteckten Antijudaismus sehen wollen. Dass es darin vielmehr umgekehrt darum geht, die Botschaft von «*Nostra aetate*» zu klären, sagen andere Leser, die Benedikt zustimmen, mit Recht. Doch wie dieser in seinen Ausführungen eine notwendige Präzisierung der Konzilsbotschaft geben will, so bedürfen m.E. die seinigen einer genaueren biblisch-exegetischen Begründung.²

1. Der Heilsweg Gottes von der Schöpfung bis zur Erwählung Abrahams

Das Alte Testament beginnt nicht mit dem Ruf an Abraham und also nicht mit dem Anfang der Geschichte Israels, sondern mit dem Schöpfungswerk, dem Ruf alles, was ist, ins Sein durch die Macht des Wortes Gottes: «Und er *sprach*, und es *ward*.» Den Menschen hat Gott als Sein Bild geschaffen; er sollte den Auftrag Gottes zur Bewahrung der ganzen Schöpfung erfüllen. Dazu bedurfte er der Kraft des Schöpfers, der als solcher auch der Erhalter alles Geschaffenen ist. Dazu musste Adam Gott als Seinem «Ebenbild» gleichen. Alles Leben hat seine Quelle in Gottes Leben. Und so ist alles «gut» und sogar «sehr gut», was Gott geschaffen hat: und dazu, dass es gut bleibe, soll der Mensch aufgrund seines Auftrags sorgen. Kein Böses soll in die Welt des Paradieses hineinwirken. Das Leben soll nicht im Tod zunichtewerden. Darum behält sich Gott Seine bleibende Herrschaft in den beiden Bäumen des Lebens und der Erkenntnis des Guten im Gegensatz zum Bösen vor. Diese Bäume sollen für die Menschen in ihrer Fürsorge für alle sonstige Kreatur unberührbar sein. Denn nur wenn in allem, was der Mensch in gehorsamer Ausführung seines Auftrags zu tun hat, Gottes Herrschaft über das Leben zur Wirkung kommt, kann es Böses nicht geben. Doch in der Freiheit, die der Mensch zur Wahrnehmung seines Auftrags vom Schöpfer als einziges Geschöpf empfangen hat, ist die *Möglichkeit* des Zuwiderhandelns gegen Gottes Gebot enthalten. Die Schlange als Symbol des Bösen verführt so Eva und Adam; statt Gott gehorsam zu sein, soll der Wille in ihnen durchbrechen, *selbst zu werden wie Gott*. Das meinen die Menschen zu tun, indem sie mit dem Essen der verbotenen Frucht die Erkenntnis des Guten und Bösen sich selbst aneignen: Sie wollen erkennen, was *für sie* gut und nicht gut ist. So wird aus der Freiheit zum Gehorsam der Egoismus des Geschöpfes, in dessen Handeln das Böse *existent* wird. Die Menschen werden zu Sündern. Sünder aber dürfen nicht weiter über die Schöpfung herrschen. Sie werden aus deren Garten ausgestoßen und müssen nun in der Wüste sehen, wie sie, die Gott-los, sie selbst sein wollen, sich selbst verloren haben. Sie müssen mit Mühsal schuften, um sich aus dem verfluchten Acker etwas zu essen zu verschaffen, und schließlich «zum Staub zurückkehren», aus dem Gott sie als *seine* Menschen erschaffen hat (Gen 3, 19). Ohne Gott gibt es kein Leben.

So beginnt mit der Schöpfung nicht nur die Geschichte der bleibenden Güte Gottes für alle Seine Geschöpfe, sondern auch die der Sünde des Menschen, mit dessen Ruf ins Dasein die ganze Schöpfung eigentlich «sehr gut» war und es bleiben sollte. Diese tiefe Widersprüchlichkeit wird alle weitere Geschichte bestimmen.

2. *Die Erwählung Abrahams als Beginn der Geschichte eines «gerechten» Volkes Gottes inmitten von Völkern, die ihren Götzen dienen*

Aus dem gottlos gewordenen Menschenpaar wird alsbald ein mörderisches Menschengeschlecht. Es beginnt mit dem Brudermord (Gen 4); um seinetwillen muss Gott seine ganze Schöpfung durch die Sintflut vernichten (Gen 6,5–8) – eben deswegen, weil sie unter der Herrschaft von Sündern nicht mehr gut bleiben, sondern durch das nunmehr existent gewordene Böse in ihrem Wesen nichtig geworden ist. Aber, oh Wunder: *Einen* Menschen, Noah, und dessen Familie und Haustiere *rettet* Gott (Gen 8,1–9,17) aus der Flut, um mit seinem Geschlecht eine neue Menschheit werden zu lassen, so wie Er sie in der Schöpfung gewollt hat (Gen 8, 21f). Deswegen schließt er den ersten «Bund» (Gen 9,13–17) mit dem Versprechen, eine Sintflut nicht noch einmal zu wiederholen (Gen 9,11).

Doch aus Noahs Geschlecht wird – entgegen diesem Segen Gottes – nochmals eine gottlose Menschheit, die die Ursünde Adams wiederholt. Nun bauen sie einen Turm, «dessen Spitze bis an den Himmel reicht, dass *wir uns einen Namen machen*» (Gen 11,4), einen Namen nämlich, der Gottes Namen verdrängen soll. Auch hier muss Gott eingreifen. Er «verwirrt» ihre Sprache, sodass aus der einen Menschheit eine Welt voller verschiedener Völker entsteht, in der keines das andere auf Anhieb versteht. So verkehrt er den ursprünglichen Sinn der Sprache als Medium der Gemeinschaft aller Menschen, die gemeinsam allen anderen Geschöpfen ihre Namen gegeben hatten (Gen 2,20), in das Gegenteil einer gemeinschaftslosen Menschheit von Völkern, die, weil sie einander sprachlich nicht mehr verstehen, mit dem Mittel militärischer Auseinandersetzungen die Beziehungen zueinander vergiften.

So beginnt Gott in einer neuen Phase Seiner Geschichte mit den Menschen eine Teilgeschichte eines Volkes von Gerechten inmitten der sündigen Gesamtheit der vielen Völker: die Geschichte eines Bundes, die bestimmt ist durch Gottes Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen, in der die erwählten Menschen dem Willen Seiner Güte für sie ihrerseits entsprechen sollen durch ein Zusammenleben in Gerechtigkeit. Dazu ruft Gott Abraham heraus aus seiner Sippe, um ihm auf dem Wege nachzufolgen, dessen Ziel einmal die Gabe eines eigenen Landes sein soll. Das Volk, das Gott in der Berufung Abrahams zu schaffen gedenkt, soll die Alternative zur übrigen Sünden verfallenen Menschheit sein, die an Israel sehen soll, wie nach dem Willen des Schöpfers eigentlich alle Völker leben sollen.

Aber auch hier wirkt die Sünde herein. Abrahams Enkel stoßen ihren ungeliebten Bruder Joseph aus der Familie aus. Sie werfen ihn in eine Grube und verkaufen ihn einer Karawane von Fremden (Gen 37, 18ff), die ihn wiederum

an einen hohen Beamten am Königshof Ägyptens verkaufen (Gen 39, 1f). Dort gerät er zunächst ins Gefängnis. Seinen beiden Mitgefangenen deutet er ihre Träume, und der Pharao lässt ihn zu sich bringen, um auch dessen Träume zu deuten (Gen 41). Weil der von einer Folge von sieben fruchtbaren und sieben unfruchtbaren Jahren handelt, wird Joseph zum höchsten Beamten, der entsprechende Regularien im ganzen Reich einführt, um darauf vernünftig zu reagieren. Der Hunger in der zweiten Phase treibt auch die Söhne Jakobs nach Ägypten. Am Hof des Pharao erkennen sie in dem für die Verteilung von Lebensmitteln zuständigen Beamten ihren Bruder nicht. Er aber erkennt sie, versorgt sie reichlich für ihre Heimfahrt, auf der sie entdecken, dass er ihnen ihr Geld in den Getreidesäcken versteckt mitgegeben hat (V 42, 25 ff). Bei der zweiten Reise handelt Joseph ebenso (Gen 44), verlangt aber seinen Lieblingsbruder Benjamin zu sehen. So zieht in der dritten Reise die ganze Sippe Jakobs mit Benjamin nach Ägypten, und der ganzen Familie wird vom Pharao ein ganzer Bezirk als ihr Wohnbereich angewiesen, wo sie nun leben und sich binnen kurzer Zeit zu einem großen Volk vermehren. Vor seinem Tod deutet Joseph das ganze Geschehen mit dem Wort: «Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen» (Gen 50, 20). Diese Deutung entspricht dem Heilswillen des Bundes Gottes.

Der neue Pharao jedoch macht die Israeliten zu Sklaven, die nun karg leben, aber sich in vielen Dienstleistungen verausgaben müssen (Ex 1). Gott aber beruft Mose als seinen Diener, der Israel aus diesem Sklavengefängnis befreien soll. Dieser jedoch bittet Gott um die Mitteilung Seines Eigennamens, weil er mit diesem allein die Israeliten überzeugen kann. So erfolgt die erste Offenbarung des Namens des Gottes Abrahams, in dem dieser sein Wesen ausspricht: «Jahwe», das heißt: «ICH bin, der Ich bin und werde sein, der Ich sein werde.» (Ex 3, 14). Dies wird konkret in der nachfolgenden Befreiung: «ICH will mit dir sein!» (Ex 3, 12). Doch der Pharao weigert sich, seine Sklaven zu entlassen. Und so bedarf es einer Reihe von Katastrophen (Ex 5–11), bevor Israel endlich in der Passah-Nacht Ägypten verlassen kann (Ex 12, 37ff). Sie ziehen bis zum Schilfmeer, wohin das ägyptische Heer sie verfolgt. Gott aber öffnet einen Pfad mitten durch das Meer, dessen Flut sich nach beiden Seiten zurückzieht; und als sie auf der gegenüber liegenden Seite angelangt sind, schauen sie zurück und sehen, wie das ganze Heer der Ägypter beim Wiederzusammenschießen der Flut umkommt (EX 14). So singen sie Jahwe einen Dank- und Lobgesang, «der so herrlich und heilig ist, schrecklich, löblich und wundertätig.» (EX 15, 11). In diesem Sinn wird Jahwe «König sein, immer und ewiglich.» (V 18).

Dieses Wunderhandeln Gottes der Befreiung seines Volkes wird von nun an durch alle Generationen Israels hindurch der Erweis dessen sein, dass Jahwe immer den Bund mit Seinem erwählten Volk durch dessen Errettung verwirk-

lichen wird. So ist im Dekalog dieses Befreiungswunder geradezu das Attribut seines heiligen Namens (Ex 20,2).

Wir sind hier im Zentrum der Theologie des Alten Testaments. Wenn man das Buch Exodus (mit Papst Benedikt) *kanonisch* liest – das heißt, so wie es im überlieferten Text vorliegt –, dann wird deutlich, wie der Sinn des Namens Gottes «Jahwe» in jedem Geschehen immer wunderbarer hervortritt: Zuerst wird betont, dass dieser ICH derselbe Gott ist wie der, der Abraham berufen hat und dessen Sippe zu Seinem eigenen Volk hat werden lassen (Ex 14,14.15.18;20). Unmittelbar nach der Offenbarung Seines Namens als Fundament des Dekalogs (Ex 20,1–7) folgt jedoch die Katastrophe der Anbetung des aus eigenem Besitz selbst gemachten Götzen (Ex 32). Kaum dass Gott den Bund mit Seinem Eigentumsvolk auf den beiden Steintafeln dokumentiert hat, hat dieses ihn bereits gebrochen, und zwar direkt das 1. Gebot! Doch auf Moses Flehen für Israel, das seine Sünde bereut, erweist sich Gott kraft Seines Namens, indem er sogar diese Sünde des totalen Abfalls vergibt: Das ICH von Ex 3,14 wird konkret als «Wem Ich gnädig bin, dem bin Ich gnädig.» (Ex 32,19). Er ist Gott als «*barmherzig und gnädig, geduldig und reich an Liebe und Treue*» (Ex 34,6). In Seiner Gnade lässt Gott es einfach nicht zu, dass Israel den Bund zunichtemacht, den doch *Er* mit ihm gegründet hat. Gewiss lässt Er die Schuldigen die Folge ihrer Sünde eine Zeit lang erfahren – sonst würde der Ernst, um den es in den Geboten Seines Bundes geht, nicht echt sein. Aber während dieses «Zorngericht» seine kurz bemessene Zeit hat, hat Seine Gnade ewige Wirkung (Ex 34,7). Das heißt: *In Gott selbst* tritt Sein berechtigter Zorn hinter Seine Gnade unendlich weit zurück. Das ist im hebräischen Urtext mit dem Übersetzungswort «geduldig» gemeint. Gott ist also in Seinem Wesen wunderbar. Das zeigt sich in jeder Vergebung! Jahwe erneuert den Bund, indem Er den Dekalog auf zwei neuen Steintafeln selbst einmeißelt (Ex 34,28;Dtn 10,1ff). Liest man nun in den Geschichtsbüchern weiter, so wiederholt sich dieses Wunder immer wieder neu. Denn immer von Neuem widersetzt sich Israel dem Willen Gottes. So vollzieht sich Adams Sünde leider auch in der Geschichte des Volkes, in dem Gott doch eigentlich allen Völkern beispielhaft erkennbar werden lassen wollte, dass der Noah-Bund seine Geltung behält. Bereits in der Zeit der Wanderung durch die Wüste, die Gott als Erprobung der Gerechtigkeit Israels in die Länge zieht (40 Jahre!), empört sich das Volk in jeder Phase der Entbehrung immer wieder gegen Gott, sogar auch gegen das den Bund begründende Errettungshandeln seines Gottes im Exodus (Ex 16,31; 17,3). Obwohl Jahwe ihren Hunger durch das Manna, das wunderbare «Brot vom Himmel» (Ex 16,4) und durch Wachteln (Ex 16,13) und ihren Durst durch das wunderbar aus dem Felsen herausfließende Wasser stillt (Num 27,12ff), hört das «Murren» nicht auf! «So seid ihr dem Herrn

ungehorsam gewesen, solange ich euch gekannt habe». (Dtn 9,24). Israel hat die Probe nicht bestanden. Deswegen wird die Exodus- und Wüstengeneration – einschließlich Moses selbst (Dtn 3,23ff) – das Land der Verheißung nicht betreten dürfen. Allein die junge Generation unter der Führung Josuas (Num 27,12ff) darf den Jordan überschreiten und in das Land einziehen. Zuvor lässt Gott Mose noch einmal den ganzen Dekalog verkünden (Dtn 5) und die Israeliten zum Gehorsam verpflichten: «dass du in allen Seinen Wegen wandelst und Ihn liebst und Jahwe, deinem Gott, dienst von ganzem Herzen und von ganzer Seele» (5. Mos 10,12). Es soll ein gerechtes Volk sein, das in das verheißene Land einzieht. Wer ungehorsam ist, den trifft Gottes «Fluch» (5. Mos 27,11ff). Nur ein gehorsames Bundesvolk soll unter Gottes Segen das Land bewohnen (28,1ff; 30,1ff).

Die Zusage, dass Gott «mit Seinem Volk sein» will (Jos 1,9), und alle Völker «erkennen sollen, wie mächtig Er als Israels Gott ist» (Jos 4,24ff), erfüllt sich nun aber auf eine Weise, die allem widerstreitet, was bisher über Gottes Wesen gesagt worden ist und sonst im Alten Testament von Ihm gesagt wird. Als erste Stadt wird Jericho erobert und auf Gottes ausdrücklichen Befehl so «gebannt», dass sämtliche Bewohner, von den Greisen bis zu den kleinen Kindern, samt allen Haustieren ermordet werden (Jos 6). Und so geht es fort von einer Stadt bis zur anderen (Jos 10,28ff). Diese von Gott gewollte und Israel befohlene Vollstreckung des «Bannes» soll offenbar den Nachbarvölkern die Macht des Gottes dieses neu angesiedelten Volkes erweisen, der keine menschliche Macht gewachsen ist. Sie sollen sich vor diesem Israel fürchten, sodass dieses von daher in Frieden leben kann.

Freilich irritiert dies uns Leser: *Gott* ordnet doch kein solches Gemetzel an! Da dieser «Bann» in der folgenden Geschichte immer wieder befohlen und vollstreckt wird, tritt die Bedeutung dieses Machterweises Gottes im Zusammenhang des Glaubens Israels zwar unübersehbar hervor. Aber wie sich das mit dem Sinn des Namens Gottes in Ex 34,6 vereinbart, bleibt rätselhaft. Dies gehört zu den Aspekten des Alten Testaments, die nicht nur uns heutigen Christen unannehmbar sind, sondern auch dem Gottesverständnis Israels selbst eigentlich widerstreiten.

Die ganze Geschichte Israels ist von lauter Kriegen bestimmt, die einmal mit Jahwes Hilfe gewonnen, das andere Mal verloren werden, weil Gott Seinem Volk zürnt. Schließlich werden beide Königreiche Israels, das im Norden in Samaria (2. Kön 17) wie auch das traditionell jüdische Reich im Süden (587 n.Chr.) durch feindliche Übermacht zunichte (2. Kön 25). Die Babylonier zerstören die Stadt Jerusalem samt dem Tempel und führen die gesamte Oberschicht Judas als Gefangene nach Babylon, wo sie 70 Jahre hindurch bleiben, zutiefst enttäuscht und hoffnungslos, je wieder nach Hause zurückkehren zu können.

3. Die Geschichte nach seiner Heimkehr nach Jerusalem

Der Grund für diese generationenlange Verhaftung in eine Gefangenschaft in Babylonien, die der früheren in Ägypten gleicht, ist der permanente Bundesbruch in Götzendienst und sozialer Ungerechtigkeit der Reichen gegen die Armen (vgl. z.B. Am 8,4–6; Jes 1,17). Jetzt sehen alle Gefangenen ihre Sünden ein, die so böse sind, dass die Meinung sie beherrscht, mit dem Bund sei es nun ein für alle Mal aus (vgl. z.B. Klagelieder Jeremias 2; 5,19–22); Gott sei jetzt nicht mehr zur Vergebung und Hilfe zu bewegen. Doch die Wahrheit Seines Namens nach Ex 34,6f verwirklicht sich selbst an diesen Verlorenen (Klagelieder 3,20–33). Gott lässt ihnen durch Propheten wie Jeremia, Ezechiel und Deuterocesaja (Jes 40ff) Trost und Hoffnung zusprechen (z.B. im Brief Jeremias: Jer 29). Gott wird Seinen Bund erneuern (Jer 31,31). Aber es wird ein wesenhaft *neuer Bund* sein: Jeder Israelit soll in seinem eigenen Herzen und Gewissen um Gottes Heilswillen und Seine Gebote wissen (Jer 31,31ff). Und Jahwe kündigt die Rückkehr nach Jerusalem und den Neubau der Stadt und des Tempels an (Jer 31,38ff). Das Gleiche verkündigt Deuterocesaja (Jes 40): »ICH, ich bin es, der um meinetwillen deine Vergehen auslöscht, ich denke nicht mehr an deine Sünden (Jes 43,24f).

Doch diese Heilszusagen beziehen sich nicht nur auf die irdische nachexilische Geschichte des Volkes, sondern weit darüber hinaus auf eine vollendete Heilszeit in einer endzeitlichen Zukunft. Alles, was die Propheten Israel im Namen Gottes verkünden, hat zugleich mit der irdischen Zukunft einen eschatologischen Zukunftsaspekt, der ganz und gar wunderbar ist. In dieser Zukunft wird sich Gottes Barmherzigkeit nach Ex 34,6 vollenden (Jes 48,9–11; 54,7–10). «So hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch erhaben sind meine Wege über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken» (Jes 55,7–9). Der davidische Messias wird sich als der gute Hirte der Schafherde Gottes erbarmen (Ez 17.23ff). Ezechiel sieht das kommende Heil im Bild einer Auferweckung von Toten in einem riesigen Gräberfeld (Ez 37). Auch der Prophet Hosea verkündigt Gottes Erbarmen über die Israeliten, die durch ihre Sünden alles Erbarmen verloren haben.³ Überall ist es die *Gnade Jahwes*, in der sich der *Name Gottes von Ex 34,6* verwirklicht (z.B. Joel 2,12f): «Wer des HERRN Namen anruft, wird errettet werden.» (Joel 3,5). Sogar die vielen harten Anklagen, die nahezu das ganze Buch Amos füllen, enden mit einer Zusage der Vergebung und eines Neubaus.⁴ So zeigt sich: Alle Propheten kennen Gottes Namen von Ex 34,6f, den sie als ihr Fundament und ihre Quelle verkündigen.

4. Die Psalmen und Weisheitsbücher

Das Gleiche gilt für die Psalmen und sogar auch für die Weisheitsbücher. Besonders in den Psalmen ist von Gottes Heilshandeln im Sinne Seines Namens von Ex 34,6 häufig die Rede, wenn der Beter seine Sünden bekennt (Ps 51,3f; 86,5) oder wenn er Rettung aus akuter Not erfleht oder für sie dankt.⁵ In Ps 106,19–23 steht die Katastrophe des Goldenen Kalbs von Ex 32–34 direkt vor Augen.⁶ Alle Rückblicke in die Geschichte haben es mit Götzendienst zu tun.⁷ Viele Hilferufe um Vergebung bedienen sich des Wortlauts in Ex 34,6.⁸ Für die Macht der Gnade Gottes gibt es im ganzen Universum keine Grenze (36,6–10; 57,11; 108,5). Den ärmsten Menschen hilft sie auf.⁹ Besonders gilt das für die Rettung vor Feinden.¹⁰ Wo die Vergebung verzeiht, lautet die Frage: «Willst du denn auf ewig zürnen? ... Um deines Namens Willen rei uns heraus!» (79,5.9; 85,6–8). Immer und immer wieder *hat* Gott in der Wstenzeit geholfen. Hilflos sind Glaubende nie gewesen (78,38; 85,10–12). Es gibt zwar Psalmen, die darum bitten, politische Feinde durch Gottes Zorn zu vernichten.¹¹ «Rachepsalmen» sind es aber gleichwohl nicht; geht es doch entscheidend darum, dass auch Israels Feinde selbst zur Erkenntnis der Macht Gottes kommen, Sein Volk vor ihnen zu schtzen (Ps 83,8.13ff). Und es gibt keine Scheu vor dem Gedanken, dass letztlich alle Völker von der Schpfergte des einzig-einen Gottes umfassen sind (Ps 145,13–21).¹²

So kann man tatsächlich im Namen Gottes von Ex 3,14; 20,2; 34,6f den Kern und die Wurzel aller Rede von Gott im ganzen Alten Testament erkennen (vgl. Ps 136!). In all seinen Büchern finden sich noch direkte Zitate oder Hinweise auf diesen Namen Jahwes, in dem sich all sein Handeln konzentriert. Es wird damit nun auch deutlich, dass sich das gesamte Gotteszeugnis des Alten Testaments in Wirken und Geschichte Jesu vollendet. In seiner Verkündigung der Gottesherrschaft geht es in der Sache um die endzeitliche Macht und um den letzten Heilswillen der Gnade und Barmherzigkeit im Sinn von Ex 3,14f. Auch wenn sich keine direkten Zitate finden, kann man sehen, wie die ganze Dynamik des alttestamentlichen Gotteszeugnisses in der Verkündigung Jesu ihr Ziel findet (Joh 1,14! Vgl auch alle Grformeln am Anfang und Schluss der Briefe: «Gnade und Friede!»). Und noch mehr: In seinem Sühnetod zur Befreiung von unseren Sünden wirkt die Liebe Gottes von Ex 34,6f in letzter Radikalität; und in seiner Auferweckung die Allmacht ihrer rettenden Hilfe. Darum ist vor allem der Psalter zum Gebet der Kirche geworden.

5. Der Sühnetod des Sohnes Gottes als Vollendung des Vergebungshandelns im Ritual des Versöhnungstags in Lev 16

Hier muss nun ein entscheidender Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testament hinzugefügt werden. Vergebung seiner Sünden ist Israel nicht nur je aktuell durch Propheten zugesprochen worden, sondern sie hat ihren zentralen Ort im Leben des Volkes im *Kult*. Jeder einzelne Israelit, der Gott seine Sünden bekennt, durch die er «ungerecht» geworden ist, konnte die Ernsthaftigkeit seiner Umkehr durch ein Opfer konkretisieren. Geschlachtet wurden Haustiere, in deren Blut das Leben ist, dessen Hingabe an Gott, stellvertretend für das Leben der Sünder selbst, durch Gottes Gnade angenommen wurde (Lev 17, 11: «Des Leibes Leben ist im Blut, und ich habe es euch für den Altar gegeben, damit ihr dadurch entsühnt werdet. Denn das Blut wirkt Entsühnung, welches Leben in ihm ist.»). Nur dazu dient das Blut, das darum nicht gegessen werden darf. Der Befreiung ganz Israels von seinen Sünden jedes Jahres dient das Kultfest der Versöhnung (*jom hakkippura* – Lev 16), das der Höhepunkt des Jahres ist. Hier bringt der Hohepriester das Blut von Haustieren zuerst für sich selbst und dann für das ganze Volk in das «Allerheiligste», den Raum im Innersten des Tempels, den nur er – und auch nur an diesem einen Festtag – betreten darf. Denn es ist der Ort, an dem Jahwe inmitten Seines «Eigentum»-Volkes «wohnt» – und zwar auf den «Gnadenstuhl», der auf dem Kasten (der «Lade») steht, in der das Heilige Buch der Tora liegt (Ex 40), links und rechts von einem der Erzengel (der «Serafim») beschattet. Der Hohepriester sprengt mit seinem Finger etwas von dem Blut der beiden auf dem Altar geschlachteten Tiere an diesen Sitz Gottes, den «Gnadenstuhl», und gießt dessen Rest unten am Altar aus. Jahwe erkennt das Leben der Tiere im Blut als stellvertretend für das Leben Israels an und vergibt die darin wirksame Sünde des ganzen Volkes. Das ist eine besondere Gabe Seiner Gnade und Liebe von Ex 34, 6f.

Der Hohepriester verkündigt bei seiner Rückkehr aus dem Allerheiligsten dem in der großen Halle des Tempels versammelten Volk die Vergebung seiner während des ganzen Jahres begangenen Sündenfülle. Und die sühnende Wirkung des Gott dargebrachten Tierblutes symbolisiert sich außerdem in einem weiteren Akt: Der Hohepriester stemmt seine Hände auf den Kopf des anderen der beiden für den Kult des Versöhnungstages ausgewählten Bockes und lässt diesen, beladen mit der ganzen Sünde Israels, in die Wüste hinaus bringen, wo es zusammen mit seiner ihm aufgeladenen Last im Tod zunichtewird.

Dass statt der Tiere des «*jom kippur*» ein *Mensch* sein Leben stellvertretend für ganz Israel in den Tod hingibt, ist im Alten Testament nur ein einziges Mal bezeugt: im Geschick des «*Gottesknechts*», von dessen Leiden und Ermordung

die Gemeinde seiner Schüler in Deutorjesaja singt (Jes 52,13–53,12): «Er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten; und durch seine Wunden sind wir geheilt ... Der HERR warf unser aller Sünde auf ihn. Als er gemartert ward, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird.» (53,4.7). «So wird er,» der Gerechte, «den vielen Gerechtigkeit schaffen; denn er trägt ihre Sünden.» «Des Herrn Plan wird durch ihn gelingen»; darum wird er nach der Finsternis des Todes «das Licht schauen und die Fülle haben» (V 11).

Es ist ganz deutlich, dass hier das stellvertretende Leidens- und Todesgeschick des Gottesknechts das Sühnegehehen des Versöhnungstages von Lev 16 zum Vorbild hat. Wie dort im Blut der Tiere, in dem stellvertretend die Menschen ihr verschuldetes Leben Gottes Gnade hingeben, Gott Seine Gnade von Ex 34,6f in der Vergebung der Sünden ganz Israels wirksam werden lässt, so geschieht dies durch das Geschick des *Gottesknechts* mit viel tieferer Wirkung und weist so für uns Christen auf das Geschick Jesu, des *Gottessohnes*, voraus. Hier wird die Zielrichtung des ganzen alttestamentlichen Heilsgeschehens auf dessen eschatologische Vollendung in Jesus Christus so deutlich, dass es für die Urchristenheit klar war: Hier wird im Zeugniszusammenhang der Schrift die Mitte und zugleich Vollendung des gesamten Heilshandelns Gottes in der Geschichte Israels im Voraus sichtbar, sodass in diesem Leiden und Tod des letzten Gottesknechts das zentrale Heilsgeschehen in Jesus Christus unmittelbar zu gewahren ist (vgl. Mt 26,28; Lk 22,37; Röm 4,23–25; Phil 2,8f; 1 Petr 2,24). Dieses vollzieht sich in der Eucharistie, in der das sühnende Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern gegenwärtig wird. In der alten Formel, die Paulus in Röm 3,24f zitiert, klingt der Bezug zur Sühnehandlung von Lev 16 sogar wörtlich an (vgl. auch Hebr 9,1–14).

Es ist also nicht nur so, dass die neutestamentliche Verkündigung auf die voraussagenden Prophetien im Alten Testament jeweils einzeln zurückgreift, sondern umgekehrt: Die Gottesverkündigung des Alten Testaments im Sinn von Ex 34,6 begründet die Heilsverkündigung des Neuen! Das Alte Testament ist darum nicht die Heilige Schrift allein der Juden, die auch Christen lesen dürfen, sondern es ist für uns Juden und Christen gemeinsame Heilige Schrift. Juden, für die noch heute der Name Gottes das zentrale Mysterium der Tora ist, sollten sich von Ex 34,6f zur Vollendung der Liebe Gottes in Jesus Christus führen lassen. Nur von der endzeitlichen Vollendung der Liebe Gottes in Ex 34,6f her können Christen gewiss sein in der Hoffnung darauf, dass Gott Sein gesamtes Volk Israel, das jetzt mehrheitlich noch die Verkündigung und das Geschick Jesu als des Sohnes Gottes ablehnt, zum Endheil mit uns Christen zusammenführen wird (Röm 11,26f). Darauf zielt die «Dynamik»

des alttestamentlichen Handelns Gottes letztlich – wie ebenso auf die endgültige Erlösung für die «Fülle» der Heidenchristen. Beide, Juden und Heiden, werden – so verkündigt es Paulus – das Endheil durch die Heilswirkung des Versöhnungstods Jesu Christi empfangen. Es gibt also keinen besonderen Bund für das erwählte Gottesvolk Israel, der abseits des Kreuzes Jesu Christi endzeitlich vollendet werden würde *neben* dem Heil für die Christen durch Jesus Christus, sodass dieser nur für Christen der Erlöser wäre¹³, sondern am «Neuen Bund», in dem durch den Kreuzestod Christi der Alte Bund vollendet worden ist, haben Juden wie Christen gemeinsam teil. Den endzeitlichen Dank- und Lobgesang werden beide in voller Gemeinsamkeit singen. Darin hat Papst Benedikt XVI. zweifellos Recht – auch wenn er den Zusammenhang der Offenbarungen des Namen Gottes in Ex 3,14 und 20,2 bis hin zu 34,6 als Höhepunkt noch nicht gesehen und in seiner zentralen Bedeutung für das Verständnis der ganzen biblischen Botschaft erkannt hat.

So ist dieser Aufsatz nicht nur ein öffentliches Ja zu dem Anliegen des zu Unrecht von christlichen und jüdischen Theologen bestrittenen Aufsatzes Benedikts, sondern zugleich auch meine persönliche Antwort.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»*, in: IKaZ 47 (2018) 387–406.
- 2 Zum Folgenden vgl. den Durchgang durch alle Schriften des Alten Testaments in meiner *Theologie des Neuen Testaments, Bd. II: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre, Teilbd. 1: Das Fundament*, Neukirchen-Vluyn 2007, 86–174 sowie in Kurzform in meinem Buch *Studienführer Altes Testament*, Basel 2015. Ich habe mich belehren lassen von Hermann SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 2001.
- 3 Hos 2,1–3; 21f; 25; 6,1f; 11,8f; 14,5ff. Joel 2,12f; 3,2–5.
- 4 Am 9,11ff; vgl. Micha 7,18f–20; Sach 9,9f.
- 5 Joel 2,13; Jon 4,2; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Neh 9,17.
- 6 Vgl. z.B. 1 Kön 12,28.
- 7 Vgl. z.B. Ps 78 und 106.
- 8 Vgl. Num 14,17f; Ps 86,5.15; 103,8; 116,4f.
- 9 Ps 22,23ff; 54,3–9; 59,17f; 72,12f.
- 10 Ps. 18,47–51; auch V23,3f; 130,7f; 124,6–8; auch 68,7; 126.
- 11 Vgl. z.B. Ps 60,14; 83,14–19; sehr grausam ist Ps 137,9.
- 12 Zu den Weisheitsbüchern vgl. WILCKENS, Studienführer (s. Anm. 2), 3–7.
- 13 Dies ist von Ratzinger nicht gemeint, wenn er von einem besonderen Sendungsauftrag Gottes an das Israel der Zeit n. Chr. spricht; vgl. JRGS 8/2 (2010), 1130.

Abstract

The History of God's Covenant with Israel and the Fulfillment in Jesus Christ. Annotations on «Grace and Vocation without remorse» (Benedict XVI). This article addresses the most recent publication by pope emeritus Benedict XVI on Judaism and responds with the attempt of an exegetical and biblical-theological foundation of Benedicts positions. It focusses thus on the history of God's covenant with Israel and the idea of its fulfillment in Jesus Christ. The proclamation of God in the Old Testament

(Ex 34,6) is the basis of the proclamation of salvation in the New Testament. There is no separate covenant for the people of Israel apart from the cross of Jesus Christ; both Jews and Christians take part in the New Covenant of Christ – at least in eschatologic perspective.

Keywords: Christian-Jewish Dialogue – supersessionism – covenant theology – state of Israel – Revelation – Christian Theology of Israel – Unity of Scripture – De Iudaeis

«...DEN MENSCHEN ZU BEFREIEN»

Die Freiheit Jesu bei Maximus Confessor im Kontext der gegenwärtigen Christologie

1. Die kontroverse Rezeption von Maximus Confessor in der deutschsprachigen Christologie

Das Werk von Maximus Confessor (580–662), dem großen geistlichen Meister und spekulativen Theologen am Ausgang der altkirchlichen Christologie, ist in den vergangenen Jahrzehnten international auf wachsendes Interesse gestoßen.¹ Stand sein Name in den 1960er und 70er Jahren noch vor allem in patrologischen oder spiritualitätsgeschichtlichen Darstellungen, hat er mittlerweile Eingang in die gängigen dogmatischen Handbücher gefunden. Innerhalb der deutschsprachigen Christologie fällt seine Rezeption ebenso breit wie kontrovers aus.

Hans Urs von Balthasar, der bekanntlich zu den «Entdeckern» und ersten Übersetzern von Maximus gehört, verdankt ihm für die Anlage seiner «Theodramatik» und deren zentrales Kapitel über «Unendliche und endliche Freiheit» Entscheidendes.² Auch Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. verwendet Maximus als Kronzeugen für den Konstruktionspunkt seiner Christologie, die Willensgemeinschaft Jesu mit dem Vater.³ Christoph Schönborn hat sich eingehend mit seinem Werk befasst und sieht darin «die reifste Synthese der nachchalcedonensischen Christologie.»⁴ Peter Hünermann weist besonders auf Maximus' Beitrag zur rationalen Erhellung des Christusbekenntnisses hin und nennt ihn den «theologischen Vordenker» der Zwei-Willen-Lehre.⁵ Die Studie seines Schülers Guido Bausenhart stellt bis heute die wohl wichtigste Quelle für die Kenntnis von Maximus in der deutschsprachigen Theologie dar.⁶ Von Hünermann ausgehend, haben auch Helmut Hoping⁷ und Jan-Heiner Tück⁸ die Bedeutung des Bekenntners für die christologische Theoriebildung unterstrichen.

Schließlich wäre Hans Kessler zu nennen, der in dem viel gelesenen «Hand-

buch der Dogmatik» Maximus eine «glänzende ... Synthese altkirchlich-hellenistischer Christologie»⁹ bescheinigt, ferner Gerhard Ludwig Müller, der die Erkenntnisse von Maximus transzendentaltheologisch auswertet¹⁰, und Karl-Heinz Menke, in dessen Augen Maximus «den theologisch und geistlich gesehen effektivsten Beitrag zur Monotheismus-Debatte»¹¹ erbracht hat.

Dem Lob gegenüber steht eine nicht weniger profilierte Kritik an der christologischen Konzeption von Maximus Confessor, die vor allem aus zwei Richtungen kommt. Einmal hat Wolfhart Pannenberg bereits 1964 in seinem Standardwerk zur Christologie Maximus ein unzureichendes Verständnis der Person Jesu Christi und seiner Willensfreiheit vorgeworfen.¹² Jüngst griff Georg Essen in seiner Studie zur Freiheit Jesu die Kritik Pannenbergs wieder auf mit der Absicht aufzuweisen, dass Maximus' Konzeption aporetisch bleibe und mit dem neuzeitlichen Verständnis von Person und Freiheit nicht vereinbar sei.¹³

Während sich die kritischen Rückfragen von Pannenberg und Essen eher auf die strukturelle Logik der Christologie richten, hat Raymund Schwager deren Konsequenzen für die Soteriologie problematisiert. Vor dem Hintergrund seiner «dramatischen Theologie» sieht er die menschliche Willensfreiheit Jesu, die die Voraussetzung für die wirkliche Erlösung des Menschen wäre, bei Maximus gerade nicht gewahrt, sondern lediglich als Instrument in der Hand des göttlichen Logos.¹⁴

Für beide Seiten der Rezeption, die positiv zustimmende wie die kritisch hinterfragende, gilt: die Diskussion über Maximus Confessor wird in der deutschsprachigen Theologie auf einer denkbar schmalen Textbasis geführt. Das mag daran liegen, dass die Schriften des Bekenners bisher nur teilweise in zweisprachigen Ausgaben vorliegen. Vor allem fehlen die für die christologischen Fragen so wichtigen Briefe und Opuscula, so dass man sich hauptsächlich auf die Mitschrift von Maximus' «Disputation mit Pyrrhus» stützt, die zum einen einer späten Phase seines Werks entstammt und zum anderen stark von den vorgegebenen Streitfragen abhängig bleibt. Das mag auch daran liegen, dass das Denken des Bekenners sehr voraussetzungsreich ist und einen inneren Zusammenhang bildet, der sich erst nach längerem Studium erschließt. So lässt sich auch Maximus' Zwei-Willen-Lehre, mit der er in die Dogmengeschichte eingegangen ist, nur aus dem Zusammenhang mit seiner Schöpfungstheologie und Anthropologie heraus verstehen; weiterhin muss die soteriologische Intention seiner christologischen Überlegungen stets im Auge behalten werden. Dem nachzugehen, ist Aufgabe einer größeren Studie. Im Folgenden soll lediglich der Lösungsvorschlag, den Maximus zum Verständnis der Freiheit Jesu erarbeitet hat, kurz skizziert werden, um von dort aus zu sehen, wo er Anregung bieten kann für einige Fragen, die die Christologie gegenwärtig beschäftigen.

2. Die Verinnerlichung des christologischen Dogmas im Monotheletismus-Streit

Als Maximus 633/634 auf die Bitte seines Lehrers Sophronius hin in die Auseinandersetzung mit dem Monotheletismus eintrat, hatten die Theologen der Alten Kirche bereits seit zwei Jahrhunderten um die authentische Interpretation des Christusbekenntnisses von Chalkedon gerungen. Die Diskussion kreiste um zwei große Fragen: das Verhältnis der beiden Naturen in Jesus Christus zur hypostatischen Union sowie die Personeneinheit Jesu Christi.¹⁵ Während die erste Frage zur Zeit von Maximus schon weitgehend geklärt war, stand die zweite an einem äußerst kritischen Punkt. Die Reichskirche des Ostens sah sich durch den Ansturm des Islam gefährdet und drängte auf eine rasche Einigung.

Der Vorschlag der monophysitischen Christologie, die Personeneinheit Jesu auf der Naturebene zu fassen, stand im Raum und bot eine mehrheitsfähige Alternative an. Dass die Gottheit der Menschheit qualitativ unendlich überlegen sei und mithin auch nach der Inkarnation den Menschen Jesus vollständig in seinem Eigensein bestimmen müsse, war im hellenistisch-neuplatonischen Denkhorizont der Väter völlig plausibel. Auch die orthodoxe neuchalkedonische Theologie trug dazu bei, dass der bereits mehrfach zurückgewiesene Monophysitismus weiterwirkte und gewissermaßen «salonfähig» blieb. Neuere Forschungen zeigen, wie der kurzlebige Monenergismus und der wirkungsvollere Monotheletismus vom Neuchalkedonismus mit vorbereitet und ermöglicht wurden.¹⁶ Dessen Intention war eine «Vermittlungschristologie»¹⁷, die die Differenzen abschwächen und die gemeinsamen Anliegen stark machen wollte. Eine grundsätzliche und dauerhafte Lösung konnte so nicht erreicht werden.

Dennoch haben Monenergismus und Monotheletismus Maximus insofern den Weg bereitet, als sie durch die Arbeit mit den Begriffen «energeia» (Bewegung, Wirkkraft) und «thelema» (Wille) die Ebene ansteuerten, auf der allein eine Klärung erwartet werden konnte: die Ebene der individuellen Existenzweise, die Maximus im Sinne von Aristoteles als Bewegung versteht d.h. als Selbsttätigkeit, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung (autexousiotes). Während das allgemeine Willensvermögen (logos) ein Proprium der menschlichen Natur bleibt, ist die individuelle Betätigung des Willens und sein Hinlenken auf ein bestimmtes Ziel (tropos) der freie Selbstvollzug der Hypostase. Um den Monotheletismus zu überwinden, war es unumgänglich, die inneren Vollzüge des Menschseins (und damit auch des Menschseins Jesu Christi) genauer in den Blick zu nehmen. Durch diese Verinnerlichung näherte sich das dogmatische Christusbild, wie Werner Elert wohl richtig gesehen hat¹⁸, zugleich wieder dem Christusbild der Evangelien an. Der Dogmenhistoriker Karlmann Beyschlag spricht von der «monotheletischen Existenzialisierung der Chris-

tologie»¹⁹ und fasst damit die im Werk von Maximus gipfelnde theologische Entwicklung des 7. Jahrhunderts treffend zusammen.

3. Die Freiheit Jesu bei Maximus Confessor

3.1 Die Lehre von der «zusammengesetzten Person» Jesu Christi

Die Lehre von der zusammengesetzten Person (hypostasis synthetos) nennt Paul Blowers in seiner jüngsten Monografie das «Herzstück der Christologie» von Maximus und damit auch die Grundlage für seine Verteidigung des Dyotheletismus.²⁰ Den Begriff der Hypostasis übernimmt der Bekenner vor allem in der Bedeutung, wie ihn die drei Kappadokier für die Trinitätstheologie fruchtbar gemacht haben: als eine Weise des Selbstseins der drei göttlichen Personen, in der Einheit und Differenz, Identität und Alterität vollkommen vermittelt sind. Das eine göttliche Wesen/die göttliche Natur besteht in der Verschiedenheit der drei göttlichen Hypostasen. Auf Jesus Christus angewendet, heißt das: bei der Inkarnation nimmt die zweite göttliche Hypostase/der Logos zusätzlich zur göttlichen Natur eine bestimmte menschliche Natur an und verleiht ihr in sich Selbststand und Eigensein. So wie innertrinitarisch Identität und Alterität vermittelt sind, so bestehen auch heilsgeschichtlich in der Person Jesu Christi Gottheit und Menschheit ungetrennt und unvermischt je für sich, sind aufeinander bezogen und wirken zusammen.

Um dieses wechselseitige Innesein des Göttlichen und Menschlichen in Jesus Christus verständlich zu machen, kommt Maximus die Formulierung von der «neuen theandrischen Energie» entgegen, die von Dionysius Areopagita stammte und in der Unionsformel von 633 verwendet wurde. Die zusammengesetzte Person Jesu Christi stellt eine *neue Weise der Einheit auf personaler Ebene* dar, auf der die Proprietäten der jeweiligen Natur miteinander in regem Austausch stehen und gemeinsam tätig sind. In der Aktivität der Person Jesu Christi, wie sie die Evangelien bezeugen, ist «die unbegrenzte göttliche dynamis geeint mit der begrenzten menschlichen energeia.»²¹ Diese Aktivität zielt in allem ab auf die Erlösung des Menschen, auf die Wiedergewinnung der im Sündenfall verlorenen Einheit von Schöpfer und Geschöpf. Es ist dieser Erlösungs- oder Heilswillen, der die Hypostase Jesu Christi sowohl seinem göttlichen wie seinem menschlichen Willensvermögen nach bestimmt und ihre Einheit gewährleistet.

3.2 Das Erlösungsdrama in Getsemani

Die Frage nach dem Willen Christi behandelte Maximus in den ersten Jahren des Monotheletismus-Streits eher indirekt, indem er entsprechende Passa-

gen des Vaterunser-Gebets oder andere Schriftstellen kommentierte. Erst mit *Opusculum* 20 (ca. 640) wendet er sich dem Ringen Jesu mit dem Willen des Vaters zu, wie es in der Getsemani-Perikope (Mt 26,36–46 parr) narrativ entfaltet ist. Insgesamt viermal legt Maximus in der folgenden Zeit diese Schriftstelle aus und gewinnt ihr immer größere Tiefen ab.²²

Neu im Vergleich zur vorausgehenden Auslegungsgeschichte ist, dass der Bekenner die Getsemani-Erzählung streng christologisch liest. Die Bitte Jesu, den Kelch des Leidens an ihm vorübergehen zu lassen, ist für Maximus kein Dialog zwischen Gott Vater und Gott Sohn, sondern der ursprüngliche Ausdruck der *menschlichen Willensfreiheit Jesu*, die auch in der Hypostase des Logos gewahrt bleibt und ausgeübt werden kann. Die «zusammengesetzte Person» Jesu Christi wird so zur «Bühne», auf der sich das «Drama» unserer Erlösung abspielt und entscheidet.²³

Der eigentliche «Kampf» findet für Maximus aber nicht zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit statt, wie Raymund Schwager aufgrund seines «dramatischen» Ansatzes annimmt und wie es auch dem neuzeitlichen Autonomieverständnis entspricht, von dem Georg Essen ausgeht. Das «Drama» entscheidet sich vielmehr zwischen der menschlichen Freiheit des gefallenen Menschen, die Jesus Christus bei der Inkarnation stellvertretend angenommen hat, und der «neuen» menschlichen Freiheit, die sich ihrer Vereinigung mit der Hypostase des Logos verdankt und in ihr ihre höchste Verwirklichung findet. Im Verlauf und im Ergebnis der Getsemani-Perikope zeichnet sich umrisshaft die «Freiheit des Sohnes»²⁴ ab, der das «natürliche» Zurückschrecken des Menschen vor Einsamkeit, körperlichem Schmerz und Tod an sich selber erlebt, diesen inneren Aufruhr aber in sich niederkämpft und so in einen Akt der Zustimmung zum Willen des Vaters verwandelt. Das Menschsein Jesu, so wird in der Getsemani-Auslegung des Bekenners vollends deutlich, ist immer schon «umgriffen und getragen ... von der souveränen Freiheit seiner Person.»²⁵ Der qualitative und für das Erlösungsgeschehen zentrale Unterschied zwischen Jesu und unserem Menschsein besteht darin, dass er Kreuz und Tod nicht schicksalhaft, sondern freiwillig auf sich nahm und erlitt, wie Maximus hervorhebt:

«Auf göttliche Weise, um es so zu sagen, hatte er das Leiden, nämlich freiwillig, er war nicht ein bloßer Mensch ... Deshalb sind seine Leiden staunenswert, weil sie der Natur nach mit der göttlichen Kraft dessen erneuert wurden, der sie erlitt.»²⁶

Anders gesagt: Jesus Christus vollzieht die natürliche Bestimmung seines Menschseins (logos) auch im Zugehen auf das Kreuz in der Existenzweise des Sohnes (tropos)²⁷ und erweitert so den menschlichen Umgang mit Leiden und Sterben um ein «Repertoire» an Verhaltensmöglichkeiten²⁸, die den Gläubigen zur geistlichen Reifung und zur Vereinigung mit Gott dienen sollen. Am

Leben der Heiligen und der Märtyrer (bis hin zu den jüngsten Beispielen der Mönche von Tibhirine und der «21») lässt sich exemplarisch ablesen, wie das Erlösungsleiden Jesu Christi dem Menschen tatsächlich eine «neue» Form der Hingabe, der Feindesliebe und der Überwindung der natürlichen Todesfurcht eröffnet hat.

Der springende Punkt bei der Auslegung des Geschehens in Getsemani ist nun, ob Jesus Christus überhaupt etwas anderes hätte wählen können als den Kelch des Leidens oder seine menschliche Zustimmung nicht schon a priori durch die Enhypostasie seines Menschseins im Logos festgelegt war. Nachdem Maximus in seinen früheren Schriften durchaus einen «gnomischen Willen» d.h. ein menschliches Wählen-Können für Jesus Christus annahm, lehnte er in seiner öffentlichen Disputation mit Pyrrhus eben dies ab mit der Begründung, in Christus könne es keinen unwissenden, mithin unsicheren und für Fehlentscheidungen anfälligen Willen geben; sein menschlicher Wille sei durch die Vereinigung mit der Hypostase des Logos in allem auf das Gute/auf den Willen Gottes ausgerichtet.

Dass Maximus Jesus keine Wahlfreiheit zugesteht, ist ein Hauptgrund der modernen Kritik an seiner Konzeption. Doch diese Kritik übersieht allzu leicht, wie ernst Maximus in seiner Anthropologie die Sünde nimmt. Man wird seiner Position in dieser entscheidenden Frage nur dann gerecht, wenn man sie nicht auf den Willensbegriff reduziert und sie stattdessen im Zusammenhang mit seiner Anthropologie und Christologie behandelt.

Die Möglichkeit zur Sünde ist für den Bekenner zeitgleich mit dem Auftreten des Menschen gegeben; sie ist der Preis jener Freiheit, die Gott dem Menschen als seinem Ebenbild verliehen hat. Auch wenn er seine Freiheit falsch d.h. nicht dem Willen Gottes gemäß gebraucht, geht sie nicht vollständig verloren. Aber die Sünde verdunkelt und verwirrt ihn, so dass der Mensch das Gute nicht mehr klar erkennt, unsicher wird, zögert und abwägt, bevor er sich entscheidet, und dabei zuweilen auch das Falsche wählt. Deswegen hat Lars Thunberg darauf hingewiesen, dass man den Begriff «gnome» eigentlich nicht mit «Wahlfreiheit» übersetzen dürfe, da die Ausübung der Wahl im Verständnis von Maximus durch die Erbsünde eingeschränkt und damit keine wirklich «freie» sei.²⁹ Indem sich der Mensch von Gott abwendet und seine Freiheit nicht mehr als Teil seiner geschaffenen Natur d.h. als Gabe Gottes versteht, verfällt er der Eigenliebe und verliert sein eigentliches Ziel aus den Augen. Doch «sich selbst verfallen» bedeutet gerade «sich selber verfehlen»³⁰, oder, wie Maximus schreibt, «die Dinge Gottes haben wollen ohne Gott und vor Gott und nicht Gott gemäß.»³¹ Seine eindringliche Beschreibung der inneren Tragik und Widersprüchlichkeit einer sich selbst verfehlenden Freiheit erinnert in vielem an Augustinus.

Weil die Selbstverfehlung des Menschen der Preis seiner Freiheit und die Folge seines geschwächten Willens ist, muss sie nach Maximus gerade dort geheilt werden, wo sie von der Sünde deformiert wurde – im Willensvollzug eines Menschen, der so mit Gott geeint ist, dass er sich in allem, auch in der Ambivalenz seiner Freiheitsgeschichte, dem Willen Gottes anschließt. In diesem Gott-Menschen Jesus Christus ist sowohl die Anlage als auch die Ausübung der Willensfreiheit vollkommen verwirklicht. Erst durch ihn, nicht in sich selbst, erfährt der Mensch, was wirkliche, heile, ungetrübte Freiheit ist. Balthasar spricht in seiner Studie denn auch von einem «Wandel im Freiheitsbegriff durch die Christologie»³², was in der Maximusforschung noch eingehender bedacht werden müsste.³³

3.3 Ein perichoretisches Freiheitsverständnis

Um die Einheit und Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Freiheit in der Person Jesu Christi denken zu können, musste nochmals auf die Trinitätstheologie zurückgegriffen werden. Aus ihr übernimmt die Christologie der Väter bereits vor Maximus das Verbum «perichorein.» Das Substantiv «perichoresis» taucht als theologischer Fachbegriff zum ersten Mal beim Bekenner auf.³⁴ Guido Bausenhart definiert ihn folgendermaßen:

«Als Bewegung ausdrückender Terminus dient (er) ihm dazu, das Einheit und Verschiedenheit Vermittelnde der Hypostase zu beschreiben, das Sichgegenseitig-und-vollständig-Durchdringen von Göttlichem und Menschlichem bei gleichzeitiger unvermischter Wahrung ihres Eigenseins zur Sprache zu bringen, kurz: *communio* als *communicatio* zu denken.»³⁵

Von dort aus lässt sich auch das Freiheitsverständnis bei Maximus angemessen interpretieren. In der zusammengesetzten Person Jesu Christi ist die Menschennatur mit der göttlichen Natur enhypostatisch geeint.³⁶ Sie hat keine eigene Hypostase, ist aber deswegen nicht «hypostaselos (anhypostatos)», sondern in die Hypostase des Logos «hineinverwirklicht»³⁷, das heißt: sie ist *im Anderen ihrer selbst* in höchstem Maße *sie selbst*. Diese Einheit liegt nicht in einer wie auch immer verstandenen äußerlichen (naturhaften oder instrumentell-funktionalen) Verbindung, sondern auf personaler Ebene, im Modus wechselseitiger Hingabe und Durchdringung.³⁸

Maximus fasst diese neue gottmenschliche Weise der «Einheit ohne Vermischung» nicht nur negativ, indem er das «unvermischt» von Chalkedon und damit die Wahrung des geschöpflichen Eigenseins auch innerhalb seiner Einheit mit dem Logos unterstreicht. Er gewinnt ihm auch einen positiven, ja, kreativen Sinn ab: in der Einheit von Geschöpf und Schöpfer, wie sie in Jesus Christus als einmaliger Höchstfall verwirklicht ist, ist der innere Sinn der Schöpfung erfüllt. Auf den Menschen hin angewendet, bedeutet dies: das

Einssein mit Gott löscht seine Eigenheit gerade nicht auf, sondern profiliert und steigert sie zur höchsten Erfüllung. Die «perichoretische Einheit»³⁹ des Menschen mit Gott in Jesus Christus ist zugleich eine «freisetzende»⁴⁰ und «erlösende Einheit»⁴¹; sie bedeutet keineswegs eine Ergänzung oder Ersetzung des Menschlichen durch das Göttliche, sondern dessen Erhaltung und Aktivierung auf einmalig-höchste Weise.

Die These von der Unvereinbarkeit des neuzeitlichen Subjektbegriffs mit der Enhypostasielehre, wie sie Essen vertritt, schöpft m.E. die Möglichkeiten eines perichoretischen Freiheitsverständnisses, wie es sich von Maximus aus entwickeln ließe, nicht genügend aus. Die neuchalkedonische Christologie geht davon aus, dass Jesus Christus das Menschsein auf eine andere, «neue», heile und damit auch erlösende Weise begonnen (Inkarnation), bewährt (Passion) und vollendet hat (Auferstehung). Die Weise seines Menschseins (und damit auch seines Subjektseins) ist die seines ewigen Sohnseins. Damit ist ihr nicht nur *dieses bestimmte Menschsein* des Jesus aus Nazareth mit Gott geeint, sondern *die Menschennatur insgesamt* ist einbezogen in das Erlösungsgeschehen: «Gott selbst in den Vielen, im Fleisch *einer unter vielen*; der *Einzig*e als göttliche Person im Fleisch ein *Einzelner*, dem die ganze Menschennatur, die ganze Menschheit (humanitas) «ein-personiert» ist...»⁴² Jesus Christus ist als der «Erstgeborene aus den Toten» (Kol 1,18) auch «der Erstgeborene unter vielen Brüdern» (Röm 8,29) und als dieser der Urheber des Heils für alle Menschen. Ist diese dogmatische Aussage mit einem kantisch-fichteschen Subjektbegriff, wie ihn Pröpper und Essen verwenden, tatsächlich kompatibel? Wäre nicht von der christologischen Überlieferung aus die Normativität des neuzeitlichen Subjektbegriffs noch einmal zu überdenken?

Im 20. Jahrhundert hat vor allem Karl Rahner das bereits von Maximus formulierte Proportionalitätsaxiom für die Christologie fruchtbar gemacht, wenn er etwa im «Grundkurs des Glaubens» schreibt: «Die Menschwerdung Gottes ist der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, dass der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.»⁴³ Im Blick auf die Freiheit Jesu bedeutet dies: je mehr sein Freiheitsvermögen (als Eigenschaft seiner menschlichen Natur) mit dem Logos geeint und aus dieser Einheit heraus aktiviert wird, umso vollkommener ist der Vollzug dieser Freiheit (als unmittelbarer Ausdruck seines gottmenschlichen Personseins). «Jesus ist der freieste Mensch nicht *obwohl*, sondern *weil* er mit Gott geeint ist.»⁴⁴

Umgekehrt gilt auch: die unbegrenzte Freiheit Gottes hat sich «für uns und zu unserem Heil» mit unserer menschlichen Freiheit, sie annehmend, «mit-begrenzt»⁴⁵ und sich ihr so angeschlossen, dass die göttliche Weise ihres Vollzugs ein völlig menschlicher bleibt und daher auch für jeden Menschen vorbildlich

und nachahmenswert ist. Die Freiheit Jesu bildet daher sowohl die Gestalt als auch den Gehalt erlösten Menschseins.

4. Die Freiheit Jesu bei Maximus Confessor im Kontext der gegenwärtigen Christologie

Trotz des großen zeitlichen wie kulturellen Abstands haben sich viele Einsichten von Maximus Confessor in den christologischen Kontroversen als erstaunlich modern und anregend für die gegenwärtige Theologie erwiesen. Drei aktuelle Diskurse seien am Ende kurz benannt, zu denen die Christologie des Bekenntners Wichtiges beizutragen hätte.

4.1 Freiheit - Selbstursprünglichkeit oder Selbstgegebenheit?

Thomas Pröpper und Georg Essen denken Freiheit als Selbstursprünglichkeit und sehen darin das Moment ihrer Unbedingtheit. Jürgen Werbick hat kürzlich darauf hingewiesen, dass in der transzendentalen Freiheitsanalyse der Aspekt des Empirischen, der geschichtlichen Entwicklung und Bewährung von Freiheit zu kurz komme.⁴⁶ Der Mensch erfährt sich in seiner Freiheit auf vielfältige Weise durch andere Freiheit begrenzt; seine Freiheitsgeschichte ist ein ständiges Ringen darum, Anerkennung zu finden und er selbst sein zu dürfen. Als Mensch «ist» man nicht einfach frei, sondern «wird» es erst, indem man sich auf andere Freiheit bezieht, sie anerkennt und von ihr anerkannt wird. Müsste von dieser Beobachtung aus Freiheit dann nicht ausdrücklicher als Gabe und die Freiheit des einzelnen eher als Selbstgegebenheit (statt Selbstursprünglichkeit) gedacht werden? Zeigt sich das Wesen von Freiheit nicht gerade in ihrer Bezogenheit auf andere Freiheit? Wirkliche Freiheit, so Werbick, ist die von anderen gewährte und selbst errungene «Freiheit des Selbstwerdenkönnens.»⁴⁷

Bei Maximus ließe sich eine theologische Rahmentheorie für diese mehr phänomenologischen Anfragen an das transzendente Freiheitsverständnis finden: zum einen in der grundlegenden Unterscheidung von *logos* und *tropos*, von naturgemäßer Vorgabe und personaler Verwirklichung der Freiheit, zum anderen durch die Ambivalenz des Freiheitsvollzugs und dessen Erneuerung in der Passion Jesu Christi. Im *logos* der Freiheit wäre das Moment des Unbedingten gewahrt, der individuelle Modus ihrer Realisierung ließe Raum für eine praktisch-empirische Beschreibung des Freiheitsvollzugs, seiner Gefährdung und seines Gelingens. Ausgehend von Balthasar und dem personal-dialogischen Freiheitsdenken Ferdinand Ulrichs hat Adrian Walker Maximus in dieser Weise interpretiert⁴⁸, eine direkte Auseinandersetzung mit dem Ansatz Pröppers steht noch aus.

4.2 Die Freiheit Jesu als Geschichte seines Menschseins

Die Freiheit Jesu zeigt sich in der Geschichte seines Menschseins, wie sie die Evangelien und die apostolische Tradition überliefert haben. Die Weise, in der Jesus lebt und handelt, betet und heilt, leidet und stirbt, ist unmittelbarer Ausdruck seiner Personidentität mit dem göttlichen Logos. Essen formuliert zutreffend: «Das Eingehen der Freiheit des ewigen Sohnes in die Lebensform eines vergänglichen Menschen besagt mithin, dass sie als göttliche Freiheit geschichtlich existieren will in der unschließbaren Differenz von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit.»⁴⁹ Gleichzeitig schränkt er seine Aussage wieder ein, wenn er schreibt, es genüge, den «Übergang des ewigen Sohnes von der göttlichen Sphäre in die Begrenztheit seines endlichen zeitlichen Daseins gleichsam «von außen» und lediglich formal ... zu kennzeichnen und sich darüber hinaus weiterer mystischer Spekulationen über die Art und Weise des «Eingewöhnens» des göttlichen Sohnes als Mensch unter Menschen zu enthalten.»⁵⁰ In der Theologiegeschichte gibt es durchaus ernsthafte Ansätze, diese «Eingewöhnung» des ewigen Logos in die menschliche Existenz in ihrer «materialen Bedingtheit» zu beschreiben. Man denke an die Theologie der Mysterien des Lebens Jesu bei Thomas von Aquin oder die sorgfältigen Abwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu in der Scholastik. Ist nicht eine zumindest grundsätzliche Darstellbarkeit der inneren Entwicklung Jesu eine Voraussetzung dafür, bei ihm von einer echten menschlichen Freiheit und deren Verwirklichung sprechen zu können? Fordert nicht gerade das Kreuz Jesu als Gipfelpunkt des Erlösungsgeschehens ein Verständnis seines Menschseins, das sich *beständig* in «Gottvertrauen und Gottverbundenheit»⁵¹ vollzog und aus dieser lebenslang geübten (und angefochtenen!) Haltung heraus auch Passion und Tod annehmen und in die Geschichte des ewigen Sohnes integrieren konnte?

Maximus hat in seinem Werk *Anthropologie und Christologie* aufs engste miteinander verschränkt. Er versteht das ganze Leben Jesu als die heilsgeschichtliche Verwirklichung seines Sohnseins, als eine «Transformation» des von Gott abgefallenen «gnomischen Willens» des Menschen in den Willen Gottes und so als «Reintegration» des Freiheitsvollzugs in die natürliche, von Gott geschaffene Freiheitsordnung.⁵²

Weil «unsere Erlösung in unserem Willen» liegt⁵³, hat der Bekenner in einer bis dahin ungekannten Tiefe die verschiedenen Elemente des menschlichen Willensaktes analysiert. Mit seiner Christologie lässt sich sowohl die «materiale Bedingtheit» der Freiheit Jesu beschreiben, die er «für uns» angenommen und bis zur «Rebellion»⁵⁴ gegen Gott in Getsemani erfahren hat, als auch die beständige, in der Enhypostase begründete Rückbindung dieses menschlichen Freiheitsvollzugs an den Willen des Vaters. «Die Unterwerfung seiner mensch-

lichen Freiheit unter die des Vaters steht in Korrespondenz mit seiner ewigen Relation zum Vater als Sohn», sie ist «die Verlängerung seiner Sohnschaft»⁵⁵ in die endliche Geschichte eines Menschen hinein.

4.3 Die Vollendung der Freiheit in der Hingabe

Das Verständnis der Freiheit Jesu klärt und entscheidet sich in seiner Passion und hier noch einmal zugespitzt in der freien Annahme des Leidens und Sterbens für uns in Getsemani. Die beiden wichtigsten Kritiker des Freiheitskonzepts von Maximus im deutschsprachigen Raum, Georg Essen und Raymund Schwager, setzen jeweils voraus, dass göttliche und menschliche Freiheit im selben Subjekt nicht nebeneinander existieren bzw. in ihm zusammenwirken können, weil in diesem Fall der Mensch automatisch seine Fähigkeit zur freien Selbstbestimmung an Gott verlieren würde.

Doch wenn Maximus von einer erlösten bzw. befreiten Freiheit spricht, dann geht er offensichtlich davon aus, dass die individuelle Freiheit des Menschen, in der er sich vorfindet und selbst bestimmt, noch nicht die endgültige Gestalt seiner Freiheit darstellt, sondern einen Prozess durchlaufen muss, um auf neue, erlöste Weise frei zu sein.⁵⁶ Diese Freiheit erlangt er nur dann, wenn er Gott anerkennt und sich freiwillig an ihn bindet. Indem der Mensch «sich selbst «dazu bestimmt», sich von Gott «bestimmen zu lassen»⁵⁷, ist er nicht weniger frei als wenn er sich alle Möglichkeiten offenhielte, sondern realisiert gerade dadurch den Sinn seiner geschaffenen Freiheit, der eben in jener unerzwingbaren, nur in Freiheit vollziehbaren Übereinstimmung des Menschen mit dem Willen Gottes liegt.

Bei Jesus Christus ist die Entscheidung, in allem den Willen des Vaters zu tun, bereits bei der Inkarnation, in der gehorsamen Annahme der Menschenatur, gefallen. Aus dieser Entscheidung heraus lebt er als Mensch. Diese Entscheidung wird in Getsemani durch die unwillkürlichen Empfindungen seiner menschlichen Natur wie Verlassenheit, Todesangst oder Zweifel am Erfolg seiner Sendung auf die Probe gestellt. Die Anfechtungen richten sich also nicht, wie Schwagers Deutung voraussetzt⁵⁸, auf die *Wahl*, sondern auf das *Gewählthaben* dieses Weges zu unserem Heil.⁵⁹

So wie ein Mensch sich für etwas entschieden haben und zugleich unter den Folgen dieser Entscheidung leiden kann, ohne sie deswegen noch einmal in Frage zu stellen, so ist auch von seiner ganzen Sendung her Jesus Christus für unser Heil entschieden und leidet in Getsemani und auf seinem Weg ans Kreuz die Konsequenzen dieser Entscheidung aus. «Willensfreiheit» bedeutet für Maximus «die Freiheit, Gottes Willen entsprechend zu handeln – auch wenn dies äußerst schmerzhaft und schwierig sein sollte – mit einem klaren Ziel vor Augen und mit der Gewissheit, das Richtige zu tun.»⁶⁰

Die Erlösung des Menschen geschieht eben dadurch, dass Jesus Christus seine menschliche Freiheit *als Sohn des Vaters* vollzieht und sie damit von Grund auf, «aus ihrer Quelle erneuert.»⁶¹ Im Sohnesgehorsam Jesu, in der Hingabe seines Lebens und so auch seiner Freiheit an den Vater liegt die Vollendung seiner Freiheit, weil in der Sicht von Maximus die Annahme von Gottes Willen für den Menschen nichts Fremdes, Äußerliches sein kann, sondern das innerste Ziel seiner Geschöpflichkeit darstellt, die Übereinkunft mit der Gott gemäßen Lebensweise, zu der er berufen ist.

Eine eingehendere Beschäftigung mit dem Werk von Maximus Confessor lohnt sich für die gegenwärtige Christologie in jedem Fall. Auf ihre Weise kann sie dazu beitragen, den tiefer zu verstehen, der «Mensch geworden ist, den Menschen zu befreien» (*Tē Deum*).

Anmerkungen

- 1 Zum aktuellen Forschungsstand vgl. Pauline ALLEN – Bronwen NEIL (Hg.), *The Oxford Handbook of Maximus Confessor*, Oxford 2015.
- 2 Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekennters*, Einsiedeln – Trier ³1988, bes. 204–273; DERS., *Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, 170–288; II/2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 136–210; III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 342–357.
- 3 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. 2. Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 181–182. Die Verbindung zu Maximus wird herausgearbeitet von Jan-Heiner TÜCK, *Gethsemani – das Drama des menschlichen Willens Jesu*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 143–159.
- 4 Christoph SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber (AMATECA 7), Paderborn 2002, 178–188, hier: 178.
- 5 Peter HÜNERMANN, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster ²1997, 179–192, hier: 187.
- 6 Guido BAUSENHART, «In allem uns gleich außer der Sünde.» *Studien zum Beitrag Maximus' des Bekennters zur altkirchlichen Christologie. Mit einer kommentierten Übersetzung der «Disputatio cum Pyrrho»* (TSTP 5), Mainz 1992.
- 7 Vgl. Helmut HOPING, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, 118–122.
- 8 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Das Drama der Freiheit. Maximus Confessor und der menschliche Wille Jesu im Streit der Interpretationen*, in: Mathias MOOSBRUGGER – Józef NIEWIADOMSKI (Hg.), *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition. Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, Freiburg – Basel – Wien 2015, 175–196.
- 9 Hans KESSLER, *Christologie*, in: Theodor SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf ³2000, 241–442, hier 357.
- 10 Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Christologie – die Lehre von Jesus dem Christus*, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Paderborn u. a. 1995, 3–300, bes. 214–216; DERS., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1995 (¹⁰2016), 353–355.
- 11 Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008 (³2012), 265–273, hier 269.
- 12 Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964 (⁶1982), 302–303, 362–364.
- 13 Vgl. Georg ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische Enhypostasiabegriff im Horizont neuzeitlicher Person- und Subjektphilosophie (ratio fidei 5)*, Regensburg 2001, 59–65, 118–121.
- 14 Vgl. Raymund SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*

- (RSGS 3), Freiburg – Basel – Wien 2015, 235–275 (zu beachten ist aber auch die weitere Auseinandersetzung mit Maximus ebd. 303, 308–310, 371–374). Schwagers Kritik an Maximus wird im Wesentlichen entkräftet durch Athanasios VLETSIS, *Das Drama unserer Erlösung: Ein Sieg Gottes oder des Menschen? Die Freiheit Jesu in der Theologie von Maximus Confessor und deren Rezeption durch Raymund Schwager*, in: Józef NIEWIADOMSKI (Hg.), *Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers*, Freiburg – Basel – Wien 2017, 42–66.
- 15 Neben den oben genannten christologischen Lehrbüchern vgl. vor allem Karlmann BEYCHLAG, *Grundriss der Dogmengeschichte. Bd. II. Gott und Mensch. Teil 1: Das christologische Dogma*, Darmstadt 1991, bes. 170–192.
- 16 Vgl. Karl-Heinz UTHEMANN, *Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus*, *Studia Patristica* 29 (1997), 373–413.
- 17 BEYCHLAG, *Grundriss* (s. Anm. 15), 172.
- 18 Vgl. Werner ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträsser, Berlin 1957, bes. 71–75, 92, 122 u.ö. Der Einfluss der altkirchlichen Schriftauslegung auf die christologische Dogmenentwicklung wird in der heutigen Forschung oft unterschätzt.
- 19 BEYCHLAG, *Grundriss* (s. Anm. 15), 190 (Anm. 341).
- 20 Vgl. Paul M. BLOWERS, *Maximus the Confessor. Jesus Christ and the transfiguration of the world*, Oxford 2016, 146–156, hier 146.
- 21 BLOWERS, *Maximus* (s. Anm. 20), 151.
- 22 Die Texte wurden erstmals im Zusammenhang kommentiert von Francois-Marie LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du fils de dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (TH 52), Paris 1979; DERS., *Introduction*, in: MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ* (Les pères dans la foi), Paris 1996, 7–20. Vgl. außerdem René LAFONTAINE, *La liberté du sauveur en agonie selon Maxime le Confesseur*, *NRTh* 125 (2003/04), 574–595; BLOWERS, *Maximus* (s. Anm. 20), 156–165, 225–246.
- 23 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 265.
- 24 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 251.
- 25 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 264.
- 26 MAXIMUS CONFESSOR, *Amb.Th.5*, PG 91, 1056 A, zitiert nach der griechisch-englischen Ausgabe: *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. I. Maximos the Confessor*. Edited and translated by Nicholas Conostas (DOML 28), Harvard 2014, 49.
- 27 Zu der für Maximus grundlegenden Unterscheidung von logos und tropos vgl. Felix HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Freiburg/Schweiz 1980, 117–145.
- 28 BLOWERS, *Maximus* (s. Anm. 20), 239.
- 29 Lars THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago ²1995, 208–230, hier 215 Anm. 284.
- 30 BAUSENHART, «In allem uns gleich» (s. Anm. 6), 139 Anm. 202.
- 31 MAXIMUS CONFESSOR, *Amb.Io.10*, PG 91, 1156C, zitiert nach Conostas (s. Anm. 26) I, 247.
- 32 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 226.
- 33 Dieser Aspekt fehlt zum Beispiel bei Michael SEEWALD – Bertram STUBENRAUCH, *Freiheit – ein Modewort der Theologie? Systematische Klärungsversuche im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor*, in: *IKaZ* 40 (2011) 381–395, weshalb die dort vertretene Maximusdeutung am Kern der Sache vorbeigeht.
- 34 Zum Begriff «Perichoresis» bei Maximus vgl. THUNBERG, *Microcosm* (s. Anm. 29), 24–32; Daniel MUNTEANU, *Theosis und Perichoresis in den Theologien von Gregor von Nazianz und Maximus Confessor*, in: Theresia HAINTHALER u.a. (Hg.), *Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Pro Oriente XXXVII), Innsbruck – Wien 2014, 389–405.
- 35 BAUSENHART, *In allem uns gleich* (s. Anm. 6), 173.
- 36 Zum Begriff «Enhypostatos» bei Maximus vgl. Benjamin GLEED, *The development of the term Enhypostatos from Origen to John of Damascus* (VGS 113), Leiden – Boston 2012, 141–155.
- 37 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 2), 245.
- 38 Zum Verständnis von Einheit und Differenz bei Maximus vgl. Melchisedec TÖRÖNEN, *Union and Distinction in the Thought of Maximus the Confessor*, Oxford 2007 (zur Christologie ebd. 81–124); Aaron RICHES, *Eccle Homo. On the divine unity of Christ*, Grand Rapids 2016, 131–145.

- 39 THUNBERG, *Microcosm* (s. Anm. 29), 31 (Anm. 60).
- 40 Vgl. Hans STICKELBERGER, *Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner*, in: Felix HEINZER – Christoph SCHÖNBORN, Hg., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, 2–5 sept. 1980 (Paradosis 27), Freiburg/Schweiz 1982, 375–384.
- 41 THUNBERG, *Microcosm* (s. Anm. 29), 31 spricht von der «redemptive unity of human and divine in Christ.»
- 42 Ferdinand ULRICH, *Die babylonische Transzendenz. Der eine Logos und die vielen Sprachen*, in: DERS., *Logo-tokos. Der Mensch und das Wort* (Schriften IV). Herausgegeben und eingeleitet von Stefan Oster, Einsiedeln – Freiburg 2003, 351–505, hier: 490 (Hervorhebungen im Original).
- 43 Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, in: DERS., *Sämtliche Werke* Bd. 26, Zürich – Düsseldorf – Freiburg 1999, 8–421, hier 210.
- 44 Aaron LANGENFELD – Magnus LERCH, *Theologische Anthropologie* (UTB 4757), Paderborn u.a. 2018, 111.
- 45 MAXIMUS CONFESSOR, Ep. 21, PG 91, 351 B, zitiert nach der frz. Übersetzung: MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*. Introduction par Jean-Claude Larchet. Traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Paris 1998, 206.
- 46 Vgl. Jürgen WERBICK, *Anerkennung – Die Gabe der Freiheit*, in: Veronika HOFFMANN u.a. (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg – München 2016, 76–91.
- 47 WERBICK, *Anerkennung* (s. Anm. 46), 91.
- 48 Adrian WALKER, *Creation and Human Freedom in Maximus the Confessor. A philosophical study of creation out of nothing as the metaphysical foundation of human freedom in light of selected works of Maximus the Confessor*, Rom 2000.
- 49 ESSEN, *Die Freiheit Jesu* (s. Anm. 13), 311. Moderater und näher am Denken Maximus' ist dieser Zusammenhang dargestellt in DERS., *Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Sohn Gottes. Dogmenhermeneutische Überlegungen zur bleibenden Geltung der altkirchlichen Konzilienchristologie*, in: *IKaZ* 41 (2012), 80–103, bes. 89–93.
- 50 ESSEN, *Die Freiheit Jesu* (s. Anm. 13), 310 Anm. 191.
- 51 KESSLER, *Christologie* (s. Anm. 9), 392–401, hier 395.
- 52 John MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 177–206 (zu Maximus), hier 203: «La vie spirituelle en Jésus-Christ ... suppose essentiellement la transformation de notre «volonté gnomique» en une «gnome divine et angélique» ... Cette transformation ... ne suppose pas l'acquisition de vertus «surnaturelles» ou «extrinsèques», mais la réintégration de celles qui nous étaient propres dès la création.»
- 53 MAXIMUS CONFESSOR, *Liber Asceticus*, PG 90, 953C, zitiert nach MEYENDORFF, *Le Christ* (s. Anm. 51), 202.
- 54 Maximus nennt Jesus Christus in Opusc. 4 «anhypotaktos» (nicht untertänig, ungehorsam, rebellisch), insofern er sich die Weise der menschlichen Auflehnung gegen Gott ganz aneignete, um sie von innen her in einen Akt der Zustimmung zu verwandeln. Vgl. BLOWERS, *Maximus* (s. Anm. 20), 242.
- 55 Olegario González DE CARDEDAL, *Cristología* (Manuales de teología 24), Madrid 2001, 279–286 (zu Maximus), hier 285: «La sujeción de su libertad humana a la del Padre es la correspondencia a su relación eterna de Hijo ... La sujeción de la voluntad de Jesús a la de Dios es la prolongación de su la filiación.»
- 56 Vgl. zum Beispiel MAXIMUS CONFESSOR, *Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*. Übersetzt und kommentiert von Andreas Wollbold. Text erstellt von Kerstin Hajdú (FC 66), Freiburg – Basel – Wien 2016, I,15, I,98, II,48 u.ö., wo die existenzielle Situation des Menschen als Unfreiheit/Gefangenschaft und der Aufstieg zu Gott als Weg der Befreiung gedeutet wird.
- 57 Ich übernehme die Formulierung von TÜCK, *Gethsemani* (s. Anm. 3), 154.
- 58 Vgl. besonders SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch* (s. Anm. 14), 373: «In der Ölbergzene wird ... eine klare Alternative und eine Entscheidung beschrieben. Die Gottverlassenheit des Gekreuzigten zeigt zudem, dass für die Wahl ein Raum wie bei keiner anderen menschlichen Entscheidung offen war.»
- 59 Ich folge hier der Deutung von TÜCK, *Das Drama der Freiheit* (s. Anm. 8), 188.
- 60 TÖRÖNEN, *Union* (s. Anm. 39), 114.
- 61 Louis BOUYER, *Das Wort ist der Sohn. Die Entfaltung der Christologie* (Theologia Romanica VIII), Einsiedeln 1976, 411–418 (zu Maximus), hier 418.

Abstract

«...to deliver man». The Freedom of Jesus Christ in the Work of Maximus Confessor and Present Christology. The work of Maximus Confessor (580–662) is widely accepted in contemporary theology. His struggle against monotheletism made him sensible for the redemptive importance of the humanity and freedom of Christ. But for a correct interpretation of Maximus' christology one has to consider the correlation with cosmology, anthropology and the theory of fall and original sin. The freedom of man reaches his destination only in obedience to God, in the restoration of the free will through the communion with God's will.

Keywords: christology – monotheletism – redemption – free will – perichoresis – enhypostasis

WAS IST DIGITALER HUMANISMUS?

Manchmal reibt man sich die Augen: Wie kam es eigentlich dazu, dass die ›Digitalisierung‹ ein selbstverständliches und scheinbar universal konsensfähiges Mantra der Modernisierung wurde? Zukunftsorientiert und innovativ klingende Phrasen rund um den Ruf ›Digitalisiert Euch!‹ tönen durch die Parteiprogramme. Daran ist sicher richtig, dass der Ausbau der Breitbandnetze, besonders in ländlichen Regionen, viel zügiger vorangetrieben werden muss; umstrittener ist dagegen die bildungspolitische Forderung, auf schnellstem Wege alle Schulen ›ans Netz‹ zu bringen. Schüler sollen digitale Kompetenz erwerben – nur worin diese besteht und wer sie zu lehren weiß, darüber erfährt man kaum etwas, sagen die Kritiker. Zu wenig wird darüber nachgedacht, ob die «neuen Alphabete» (Alexander Kluge) der digitalen Sprache und ihre Zeichensysteme bereits verstanden werden, wie sie angeeignet und lesbar gemacht werden könnten. Dem rasanten Wandel, der mit der Digitalisierung einhergeht, hinkt die entsprechende Reflexion weit hinterher. Und wer dem Credo ›Digital ist besser‹ nicht folgt, zieht sich den Vorwurf der ewiggestrigen Fortschrittsverweigerung zu. So scheut man sich, Einwände, die sich doch unmittelbar aufdrängen, zu äußern: Erwerben Heranwachsende die erforderliche Kompetenz wirklich durch *mehr* Bildschirmzeit, oder verhält es sich gerade umgekehrt? Und mit welchen Konsequenzen wird das tendenziell «resonanzarme» Bildschirmverhältnis zur Welt zum «Monokanal» zukünftiger Welterfahrung, wie man mit dem Soziologen Hartmut Rosa fragen kann?

Die Versprechungen, die der Begriff der ›Digitalisierung‹ transportiert, sind ambivalent. Es ist unentschieden, ob es hier wirklich um mehr Wissen, mehr Transparenz, mehr Freiheit und Demokratie geht. Müssten nicht jene Prognosen aufhorchen lassen, die zeigen, dass die in zukünftigen Hochgeschwindigkeitsnetzen transferierte Datenmenge zum größten Teil aus bewegten Bildern besteht, die digitalen Endgeräte sich also in erster Linie zu mobilen Fernsehgeräten entwickeln? Und wie ist damit umzugehen, dass die Bedeutungsexplosion von *Social Media* in den letzten Jahren eine neue öffentliche Kommunikationskultur geschaffen hat, zu deren wesentlichen Zügen rasche Empörung, aggressive Gereiztheit und Missgunst gehören? Die kollektive Ungeübtheit im Umgang mit den sozialen Medien, die aus jedem einzelnen User einen po-

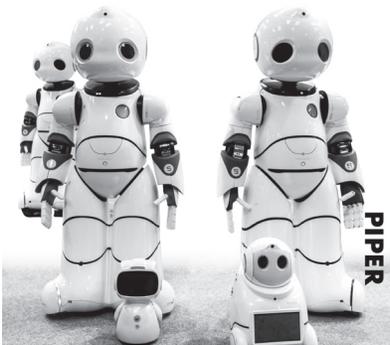
tentiellen medialen «Sender» in einer «redaktionellen Gesellschaft» (Bernhard Pörksen) machen, ist nicht zu übersehen, eine etablierte Umgangsform damit unabsehbar.

Der verbreitete Glaube an die Verheißungen der Digitalisierung steht in einem Missverhältnis zu den wenigen klugen Überlegungen dazu, wie der global unaufhaltsame Prozess human gestaltet werden könnte. Einen Beitrag dazu leistet das neue Buch des Münchener Philosophen *Julian Nida-Rümelin* und der Kulturwissenschaftlerin *Nathalie Weidenfeld*. In 20 kurzen Episoden arbeiten sie an einer «Alternative zur Silicon-Valley-Ideologie» und verknüpfen dabei Beobachtungen aus der Science-Fiction-Filmwelt des 20. und 21. Jahrhunderts (Weidenfeld) mit philosophisch-ethischer Reflexion (Nida-Rümelin). Das Buch *Digitaler Humanismus: Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz* ist eine Kritik der digitalen Utopie und des Transhumanismus: «Als eine Art technologischer Milleniarismus pervertiert Silicon Valley die christliche Eschatologie und präsentiert die digitale Revolution als die Antwort auf alle unsere ökonomischen, sozialen und auch spirituellen Probleme», so die Autoren.

Julian Nida-Rümelin
Nathalie Weidenfeld

DIGITALER HUMANISMUS

Eine Ethik für das Zeitalter der
Künstlichen Intelligenz



Im Kern der Problematik steckt dabei die Frage, wie mit dem ganzen technologischen Innovationskosmos der «künstlichen Intelligenz» (KI) umzugehen sei und welche Rolle diese in Zukunft spielen werde. Denn in allen digitalen Apparaten (PCs, Smartphones, Robotern) stecken KIs, selbst «denkende» Programme, die Rationalität simulieren. Wo aber nicht kategorial zwischen künstlicher und menschlicher Intelligenz unterschieden werde (diese Position wird «starke KI» genannt), offenbare sich eine antihumanistische Tendenz, die die Rolle des Menschen digital zu ersetzen sucht. So kann sich mit den KIs die Hoffnung

verbinden, «dass eines Tages unsere gesamte Lebenswelt von technologisch-wissenschaftlicher Rationalität durchdrungen sein wird: jeder Bereich ausgeleuchtet, rational erfassbar und vorhersehbar.»

Gegen das utopische Streben der Techno-Propheten lässt der digitale Humanismus, für den Nida-Rümelin und Weidenfeld plädieren, Skepsis walten. Das «Internet der Dinge», selbstfahrende Autos, Pflegeroboter, «Liquid

Democracy – digitale Technologien werden zwangsläufig die Zukunft bestimmen. Dabei die Frage nach einem digitalen Humanismus zu stellen heißt nicht, den technologischen Wandel zu verweigern, sondern ihn kritisch zu begleiten und auf seine Gestaltungsmöglichkeiten hin zu beleuchten. Die Digitalisierung wird so ihrer religiösen Aura entledigt, um sie pragmatisch und instrumentell auf ihren humanen Nutzen hin zu befragen.

Tobias Mayer

Julian NIDA-RÜMELIN – Nathalie WEIDENFELD, *Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*, Piper: München 2018, 220 S., € 24,-.

KARIN KNOBEL

Rosig
gibt die frühe Knospe
Gärten frei,

wie unter Schnee
die Flechten
drängen aus dem Staub
ins Dämmerlicht.

Ihr ungeschlagenen Wege
weist mich zum Holunderstand,
und im Gewöll der Schrift
reiten versunken Stimmen
auf dem großen Wal.

* * *

Dichtung als Raum offener Möglichkeiten

Das Gedicht ist dem Band *Bringe mir Wind in den Talgrund der Namen*¹ entnommen. Die Arbeit von Karin Knobel bewegt sich an der Schwelle von Philosophie, Dichtung und Literaturwissenschaft und zeigt eine große Sensibilität für religiöse Narrative. Nie lassen sich diese Bereiche in ihrer Arbeit voneinander trennen. Der erwähnte Gedichtband hat zwei Hauptteile, die *Jerusalem Gedichte* (Kapitel 2²) und die *Tübinger Gedichte* (Kapitel 3³). Die Texte Karin Knobels erscheinen wie ein Dialog mit den Narrationen, Stimmungen und Milieus, die einen gastlich empfangen, wenn man die entsprechenden Orte

aufsucht. Wie als bräuchte dieses Gespräch eine Form des Einstimmens, halten sich die ersten Gedichte im Kapitel *Vor den Wegen* (Kapitel 1⁴) in einem unbestimmten Zwischenraum an der Schwelle des Aufbruchs zu jenen Orten. Das Buch klingt schließlich aus in einen Epilog von Hans-Dieter Bahr («O bringe mir den Wind in den Talgrund der Namen»⁵).

Das Gedicht beginnt mit einem Gestus der Freigabe (VV 1–3), den man erstmals, und zwar in ganz leiser und zarter Weise, an der Grenze vom ersten zum zweiten Vers hören kann: Ros-ig / gi-bt. Wiederholt werden an der Versgrenze in gewendeter Reihenfolge die letzten beiden Buchstaben des Wortes «Rosig». Durch diese Spiegelung auf der Ebene der Buchstaben und Klänge gelingt eine Überbrückung der Versgrenze, eine Freigabe hin auf den folgenden Vers und damit eine Fortsetzung des Satzes. Es handelt sich um einen ersten Übergang, wo es noch keine substantiellen Inhalte gibt, auf deren dauerhaften Bestand man hoffen könnte und die über den Bruch der Versgrenze weitergereicht werden könnten. Lediglich eine Qualität («Rosig») findet sich im ersten Vers; man weiß von ihr noch nicht, worauf sie bezogen ist. Der zweite und dritte Vers weisen die Qualität des Rosigen als adverbelle Näherbestimmung des Gestus der Freigabe aus. Vor der Bestimmung all dessen, was dinghaften Charakter hat, steht die Aufmerksamkeit auf den eröffnenden Charakter der Freigabe. Dieser umspannt zwei Verse, indem er die beiden Teile des Wortes frei-geben trennt (den verbalen Aspekt *Gebens* und dessen nähere Bestimmung als eines Gebens in die *Freiheit*): gibt ... / ... frei. Eingebettet darin – und zwar situiert genau am Übergangsort der Versgrenze – finden sich die Worte «Knospe» und «Gärten»: gibt ... *Knospe* / *Gärten* frei. Diese beiden Worte eröffnen eine Bewegung, die zunächst von der Knospe zu den Gärten verläuft: Aus dem, was früher Anfang («die frühe Knospe») war, wird ein Garten. Aber lässt sich diese Bewegung nicht auch umkehren, lässt sie sich nicht spiegeln wie die Buchstaben *ig* – *gi* an der ersten Versgrenze? Die Gärten sind jenes Milieu eines unbestimmt Vielen, in dem auch die einzelnen freigebenden Knospen zu wachsen vermögen. Der Weg führt von den Knospen zu den Gärten und wieder zurück.

Die erste Strophe (VV 1–3) nimmt in eine *Sphäre* des *frühen* Geschehens hinein, in welchem es gleichwohl kein erstes Moment (Knospe oder Garten) gibt. Es geht um eine Sphäre, die *Vor den Wegen* liegt, aber als frühe (nicht als erste) titulierte, nicht den Rang eines metaphysischen Fundamentes annimmt. Die Strophe stellt den Aufbau einer gedanklichen Sphäre dar, aus der heraus alle folgenden Verse sprechen und die gleichwohl durch jene Verse noch weiter geformt wird. Wichtig zu betonen ist, dass es nicht um einen Übergang von der Knospe zur Blüte, sondern zum Garten geht, d.h. um einen wesentlich länger andauernden Prozess, der nicht als eine unmittelbare Entwicklung zu

fassen ist. Aus der Knospe wird nur über viele Schritte der Vermittlung ein Garten.

Die zweite Strophe (VV 4–7) knüpft an den langsamen Aufbau der Sphäre mit einem Vergleich an, eingeleitet durch «wie» (V 4). Das umschließend Zurückhaltende der Knospe erscheint hier in der Gestalt des Schnees als einer umhüllenden Decke, die Spannung des Übergangs von der Knospe zum Garten tritt im Drängen der Flechten (VV 5f) wieder auf. Es ist auch dies freilich ein ganz leises Drängen, wachsen doch Flechten wesentlich langsamer und unscheinbarer als Pflanzen. Überdies handelt es nicht um ein Drängen, das ans Licht führt, sondern «ins Dämmerlicht» (V 7).⁶ Dadurch entsteht eine ganz eigentümliche Gestalt der Bewegung: Ihr Ziel ist etwas, das *per se* nicht Ziel sein kann, sondern Übergangsort oder Schwelle ist: das dämmernde Licht am Übergang zwischen Helle und Dunkel. Es ist jener Möglichkeitsraum des Ambiguen und Unentschiedenen, auf den auch das Wort «Staub» (V 6) verweist, welches den gedanklichen Aufbau der Sphäre verlangsamt und ins Stocken geraten lässt, indem es sich unerwartet ins Bild einschleibt. Wie passt Staub in ein Bild, das am Übergang von Knospe zu Garten und aus dem Drängen der Flechten durch den Schnee ans Dämmerlicht entsteht?

Freilich kann man mit der Bewegung aus dem Staub ans Licht eine Form des Sich-Erhebens verbinden. Staub hat jedoch einen weiteren Reichtum an Bedeutung; im Bild führt er zu einer eigenartigen Verdoppelung, scheint er doch zu ersetzen, zu wiederholen oder zu transformieren, was schon im Wort Schnee ausgesagt war: jenes Umhüllende, aus dem die Flechten hervortreten und ans Licht drängen. Zwar scheint also die Funktion von Schnee und Staub im Bild ähnlich zu sein, doch können sie kaum in *ein* gemeinsames Bild gebracht werden. Allenfalls lässt sich über das Kompositum Schneegestöber (Gestäube⁷) eine Verbindung von Schnee und Staub herstellen oder auch über das Anklingen der beiden Worte (Sch ..., St ...); verfestigt sich der Schnee jedoch zur Decke, ist er nur mehr schwer mit Staub in einen Zusammenhang zu bringen. Das Bild wird durch die Wiederholung oder Versetzung von Schnee zu Staub überdeterminiert; es enthält gleichsam zu viel an Bestimmung, einen Überfluss an möglichen Bedeutungen, der es als eindeutig fixierbares sprengt. Aber kann nicht genau darin auch eine der Bedeutungen von Staub liegen? In ihrer Studie zum Staub als Grundmetapher der Poetik (mit Verweis auf Goethe und Hafis) schreibt Karin Knobel:

«Staub» ist darum nicht bloß als ein «wirklicher, feiner Stoff» zu denken, sondern vor allem als ein Milieu von *Möglichkeiten*. Daß auch dichterische Sprache selbst «im Sinne des Staubes» zu verstehen sein könnte, wird eine Spur sein, der ich nachgehen möchte.⁸

In diesem Buch wird Staub bzw. das Staubhafte als *Sphäre* betrachtet, aus der nicht nur physische Gestalten erstehen und in sie wieder verschwinden können, sondern in der *Dichtung schlechthin* möglich wird.⁹

Staub steht mithin für einen Raum möglicher *Wendungen*¹⁰, der in seinem utopisch-anarchischen Reichtum nicht durch einen schon zuvor feststehenden Begriff bestimmt werden kann.¹¹ Er verhindert die Eindeutigkeit des Bildes. Die Sphäre, welche das Gedicht zu formen scheint, hat sich weiter bestimmt zum Milieu der Möglichkeiten, die vor den Wegen liegen, die dann als konkrete eingeschlagen werden – führen sie nach Jerusalem oder Tübingen oder zeigt sich eine Vielfalt von möglichen Orten? Es geht dabei nicht allein um die «frühe» (V 2) Zeit vor dem Aufbruch zu bestimmten Orten mittels bestimmter Wege, sondern *auch* um den Raum der Dichtung selbst, die niemals auf Eindeutigkeit zu fixieren ist. Dichtung könnte demnach bestimmt werden als ein Sich-Erheben, das in ein Dämmerlicht des Übergangs führt.

Die dritte Strophe (VV 8–12) beginnt mit einer Adresse und einem Imperativ, der zunächst seltsam klingt: Ungeschlagene Wege, d.h. Wege, die gerade noch nicht eingeschlagen sind, sollen das poetische Ich des Textes weisen. Nicht die eindeutige Richtung ist es, der gefolgt wird, sondern die Offenheit möglicher Wege. Wofür aber steht der «Holunderstand» (V 9), der Ort des Holunders, in alten Texten (wie im Schwäbischen heute noch) «Holder» genannt? Mag sich dabei – mit Hinweis auf den Ort Tübingen, der im Gedichtband eine wichtige Rolle spielt – auch eine Erinnerung an den Dichter Hölderlin (Holder-lin) einstellen, dessen Dichtung ja geradezu ins Offene weist?

Die Bilder des Staubes, des Dämmerlichts, der unentschiedenen Wege und des Holunderstandes verweisen *auch* (freilich nicht nur) auf Dichtung selbst. Die letzten Verse des Gedichtes (VV 10–12) bestätigen dies mit ihrem Bezug auf Schrift und Stimmen. Im Gewöll, dem Unverdauten der Schrift und der Schriften, klingen Stimmen (auch die der Stimmendichtung Paul Celans?) versunken nach und stellen vor die Frage, ob ihr Unverdautes, Widerständiges und Nicht-Aneigenbares noch einmal zum Ausgangspunkt einer Erzählung werden kann. Diese Stimmen werden vielleicht hörbar, wenn sie einen Resonanzraum finden, in welchem sie zum Klingen kommen können. Unerwartet tritt am Ende des Gedichtes, das so sehr von leisen Bildern geprägt ist (Knospe, Schnee, Flechten, Staub, Dämmerlicht) ein Wal (V 12) auf, der noch überdies als groß bezeichnet wird. Hört man im Wal auch einen literarischen Verweis mit, ist man an jenen Resonanzraum erinnert, der im Bauch des Walfisches entsteht, der für Jona zur rettenden Arche wird und ihn durch die Chaoswasser hindurchträgt. Im Bauch des Fisches spricht Jona ein Gebet (Gedicht), in welchem viele Stimmen des TeNaChs bzw. des Alten Testaments nachklingen und sich zu einer Collage überlagern (Jona 2).

Karin Knobels Gedicht bestimmt *im* Gedicht Ort und Möglichkeit von Dichtung überhaupt: Sie ereignet sich, wo ein Gestus der Freigabe der Sprache erfolgt und sich eine gedankliche Sphäre ausbilden kann, die Bedeutung generiert; wo das Unscheinbare hervortreten kann, ohne in die umfassende Helle umzuschlagen; wo der Staub als Raum der Möglichkeiten und nicht als das wertlos Nichtige angesehen wird; wo Wege einen leiten, die noch keine fixierte Richtung haben; wo im Resonanzraum des Fisches unverbrauchte Stimmen hörbar werden und einen Dialog beginnen...

Jakob Deibl

Anmerkungen

- 1 Karin KNOBEL, *Bringe mir Wind in den Talgrund der Namen. Gedichte*, Tübingen 2016, 11.
- 2 Ebd., 21–61.
- 3 Ebd., 63–136.
- 4 Ebd., 9–19.
- 5 Hans-Dieter BAHR, *«O bringe mir den Wind in den Talgrund der Namen»*, in: KNOBEL, *Bringe mir Wind* (s. Anm. 1), 138–155.
- 6 Zur Aufmerksamkeit für Phänomene des Dämmerlichts vgl. die Arbeiten der Künstlerin Siegrun Appelt.
- 7 Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961, Bd. 5, Sp. 420 und 4241f.
- 8 Karin KNOBEL, *Poetik des Staubes bei Goethe und Hafis*, Nordhausen 2013, 13.
- 9 Ebd., 10.
- 10 Vgl. Hans-Dieter BAHR, *Die Fraglichkeit der Technik oder Das Ge-rät*, in: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie 3/1 (2016), 3–25.
- 11 Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Band X, hrsg. von Wilhelm WEISCHÉDEL, Frankfurt/M. 2014, § 49 und auch Hölderlins *Fragment philosophischer Briefe*: J. Ch. F. HÖLDERLIN, *Theoretische Schriften*, hrsg. von Johann KREUZER, Hamburg, 1998, 10–15.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

JAKOB DEIBL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (jakob.deibl@univie.ac.at). GND: 135843561.

HELMUT HOPING

Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br.
(helmut.hoping@theol.uni-freiburg.de). GND: 122671295.

HELMUTH KIESEL

Universität Heidelberg – Deutsches Seminar, Hauptstr. 207-209, D-69117 Heidelberg
(helmuth.kiesel@gs.uni-heidelberg.de). GND: 12006099X.

TOBIAS MAYER

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (tobias.mayer@univie.ac.at). GND: 1030483779.

HERBERT SCHLÖGEL

Prüfeninger Straße 86, D-93049 Regensburg (herbert.schloegel@t-online.de). GND: 10972805X.

MANUEL SCHLÖGL

Neuburger Str. 118, D-94036 Passau (manuelschloegl@hotmail.com). GND: 1027485685.

KONRAD SCHMID

Theologisches Seminar, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich (konrad.schmid@theol.uzh.ch).
GND: 120837064.

PETER STRASSER

Institut für Rechtswissenschaftliche Grundlagen, Fachbereich Rechtsphilosophie, Karl-Franzens-
Universität Graz, Universitätsstraße 15, A-8010 Graz (peter.strasser@uni-graz.at). GND: 120607972.

WOLFGANG THIERSE

Schadowhaus, D-11011 Berlin. GND: 12203337X.

HANS-ULRICH WEIDEMANN

Universität Siegen, Philosophische Fakultät, Seminar für Katholische Theologie, Adolf-Reichwein-
Str. 2, D-57068 Siegen (weidemann@kaththeo.uni-siegen.de). GND: 102460666X.

ULRICH WILCKENS

Wakenitzstr. 38, D-23564 Lübeck (altbischof.wilckens@gmail.com). GND: 118949241.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

48. JAHRGANG · MÄRZ APRIL 2019

GRENZEN ÜBERSCHREITEN

Ludger Schwienhorst-Schönberger Der Sündenfall: eine Befreiungsgeschichte?

Jochen Sautermeister «Homo Deus» und Human Enhancement **Hans Schelkshorn**

Die Obsession der Grenzüberschreitung. Zur Krise der Moderne **Christian Stoll** An den

Grenzen des Universalismus. Humanität bei Fontane und Joseph Roth **Christoph Nebgen**

Missionare als kulturelle und politische Grenzgänger **Jozef Niewiadomski** Katholizität und
polnische Nation

PERSPEKTIVEN

Klaus von Stosch Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen
Verhältnis **Jan-Heiner Tück** Plädoyer für ein Fest der Beschneidung Jesu **Hans-Rüdiger**

Schwab Thomas Hürlimanns «Heimkehr» **Andreas Bieringer** «Gott loben, das ist unser

Amt» **Alexander Zerfuß** «Stimme, die Stein zerbricht»

CHRISTENTUM ZWISCHEN GRENZ- ZIEHUNG UND GRENZÜBERSCHREITUNG

Editorial

Das deutsche Wort «Grenze» hat ein vergleichsweise weites Bedeutungsfeld. Als Lehnwort (von altslawisch «granica») vereint es in sich zwei Bedeutungskreise, die in den romanischen Sprachen und auch im Englischen mit zwei verschiedenen Begriffen bezeichnet werden: Da ist zum einen die Grenze im politischen und geographischen Sinn, die Staaten oder Naturräume voneinander trennt; sie trägt in anderen Sprachen ganz unterschiedliche Bezeichnungen (il confine, la frontière, border). Zum anderen wird «Grenze» im Deutschen auch im übertragenen Sinne gebraucht, sowohl in der Alltagssprache («die Grenzen meiner Kräfte») als auch in Wissenschaften wie der Mathematik, der Philosophie und den Geistes- und Kulturwissenschaften. Für diesen Bedeutungskreis greifen viele andere europäische Sprachen auf das Lateinische *limes* zurück (il limite, la limite, limit). «Grenze» ist also beides, «border» und «limit», «frontière» und «limite» und verbindet so den politisch-geographischen und den wissenschaftlich-kulturellen Bereich miteinander.

In beiden Bereichen bezeichnet «Grenze» dabei das Festgelegte und Formale. So begegnet der Ausdruck in der Erkenntnistheorie mit Blick auf den Begriff, in Ethik und Kulturwissenschaften mit Blick auf Normen und Werte, und in der Ästhetik mit Blick auf künstlerische Gattungen und Formen. Die Begrenzung wird dann als Vorgang thematisiert, der für das Erkennen, das ethische Handeln und das künstlerische Schaffen notwendig ist. Begrenzung steht für Bestimmtheit, Maß, Ordnung und Harmonie. «Grenzüberschreitungen» können daher, ähnlich wie in der Alltagssprache, wo damit vor allem moralische Verfehlungen gemeint sind, zunächst als etwas ausgesprochen Negatives thematisiert werden. Wo die Grenzen von Begriffen unklar sind, drohen Verwirrung und Lüge. Wo Normen übertreten werden oder gar fehlen, kann es zu Gleichgültigkeit und Willkür kommen, im Falle von politischen Grenzen zu Instabilität und Chaos. Wo die Grenzen aller ästhetischen Formen gesprengt werden, beginnen Beliebigkeit und Rausch.

Dieser Sicht steht ein in der europäischen Neuzeit gewachsenes Bewusstsein für die Ambivalenz von Grenzziehungen gegenüber: die Grenzen des Begriffs können zu eindeutig, die Grenzen der Norm zu eng, die Grenzen der künstlerischen Form zu starr geraten sein. Im Hintergrund dieser Problemanzeige stehen weitreichende politische, soziale und kulturelle Umbruchprozesse. Sie lassen den Ruf laut werden nach Begriffen, die der Vielfalt von Welt und Geschichte gerecht werden, nach Normen, die Freiheit und Selbstbestimmung politisch und gesellschaftlich zur Geltung bringen und nach künstlerischen Formen, die die Erfahrung von Weite und Unendlichkeit erfahrbar machen. Der Ruf nach «Grenzüberschreitungen» kann dabei zur radikalen Agenda zugespitzt werden und sich als Antiintellektualismus, als revolutionäre Propaganda oder als schwärmerischer Ästhetizismus äußern.

Die Geschichtsphilosophien, die in Deutschland im Gefolge Hegels entstanden sind, kennzeichnet jedoch keine radikale oder naive Emphase der Grenzüberschreitung, sondern ein Bewusstsein für die Unvermeidbarkeit von Grenzziehungen in einem dynamisch verstandenen geschichtlichen Prozess. Das gilt für Hegel ebenso wie für die Marxsche Dialektik oder den weiterentwickelten Historismus Ernst Troeltschs. Das «Ganze» entfaltet sich nur als Prozess, der sich logisch, gesetzesförmig oder strukturell beschreiben lassen muss, wobei der begriffliche Zugriff auf das «Ganze» wie das Maß der Rationalisierung des Geschichtsverlaufs erheblich variieren kann. So umkreist die Geschichtsphilosophie das Problem der Grenze, indem sie es auf unterschiedliche Weise dialektisch integriert.

In die Fußstapfen einer mehr oder minder spekulativen Geschichtsphilosophie ist in den vergangenen Jahrzehnten die sozialwissenschaftliche Modernetheorie getreten. «Grenzüberschreitung» ist hier zu einem häufig gebrauchten Programmwort geworden, das die globale und universalistische Dynamik von Modernisierungsprozessen kennzeichnen soll. Der Begriff begegnet jedoch auch in der seit einigen Jahren lebhaft geführten religions- und kulturwissenschaftlichen Debatte um eine «Achsenzeit» der Menschheitsgeschichte. Die ursprünglich von Karl Jaspers stammende Theorie ist inzwischen vielfältig weiterentwickelt und empirisch bewährt worden. Im Kern steht die Annahme einer im ersten vorchristlichen Jahrtausend in den unterschiedlichsten Kulturkreisen ablaufende Entwicklung, in der sich bestimmte kulturelle Errungenschaften nahezu parallel durchsetzen. Für wesentlich wird dabei oft der Durchbruch zu einem Universalismus gehalten, der die Grenzen ethnischer Weltbilder grundsätzlich sprengt. Auch in diesem Zusammenhang begegnet der Begriff der «Grenzüberschreitung» in einem positiven Sinne.

Doch steht der Begriff auch für die Ambivalenz der Moderne. So mündet die Modernetheorie Hans Schelkshorns in eine «Dialektik der Entgrenzung»,

die in den anhaltenden Streit um die Legitimität von Aufklärung und Moderne eingreift, indem sie philosophische und kulturelle Aspekte unter dem Begriff der «Entgrenzungen» zusammenfasst und dabei von der doppelten Semantik des deutschen Wortes «Grenzen» Gebrauch macht. So gehören zur Moderne nicht nur bestimmte Rationalitätsformen, wie ein völkerrechtlicher Universalismus, die Aufwertung der wissenschaftlichen *curiositas* oder die Idee einer grenzenlosen Kreativität menschlicher Freiheit, sondern auch im weiteren Sinne kulturelle Dynamiken wie die Entdeckung neuer Weltregionen und der weltweite Siegeszug der modernen Technik und der Marktwirtschaft. «Entgrenzungen» stehen auf diese Weise am Ursprung universalistischer Errungenschaften wie dem modernen Menschenrechtsethos, aber auch für die Entfesselung prekärer technologischer und ökonomischer Dynamiken. Dieser dialektische Zugang ermöglicht es, die Zerstörungskraft solcher Dynamiken ernstzunehmen, ohne die universalistischen Errungenschaften durch radikale Ausstiege zu verspielen. Zugleich soll es möglich werden, zwischen dem «legitimen Protest» modernitätskritischer Bewegungen und «fundamentalistischer Regression» zu unterscheiden.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Verhältnis des Christentums zu «Grenzüberschreitungen» auf unterschiedliche Weise thematisieren. Ein *erster Fragenkreis* betrifft dabei das Verhältnis des Christentums zu den grenzüberschreitenden Dynamiken der Moderne. Wie stellt es sich heute theoretisch wie praktisch zu ihren universalistischen Projekten? Welche Haltungen nimmt es gegenüber den übersteigerten Dynamiken der «Grenzüberschreitung» ein? Wie findet es ein Verhältnis zu begrifflichen, ethischen, politischen, ästhetischen Grenzziehungen, die als kritisch-konstruktive Teilnahme an den Projekten von Aufklärung und Moderne gelten können? Ein *zweiter Fragenkreis* bezieht sich dagegen auf die Ursprünge des Christentums. Kennzeichnet das Christentum eine universalistische Dynamik bzw. hat es eine solche verstärkt? Hier bietet die Achsenzeitdebatte eine wertvolle Heuristik, die viele seit langem geführter theologischer Debatten unter einer Perspektive zusammenführen kann. Man denke an das Verhältnis von Christentum und Judentum und an die meist als «Hellenisierung» bezeichnete Begegnung des Christentums mit dem Denken und dem Recht der griechisch-römischen Antike. Die Achsenzeittheorie legt dabei den Fokus auf universalistische, «grenzüberschreitende» Dynamiken, zugleich richtet sie – jüngst vor allem im Werk von Hans Joas – den Fokus auf die religiösen Voraussetzungen solcher Dynamiken.

Das vorliegende Heft kann nur ausgewählte Aspekte aus diesen Fragenkreisen nachgehen. Den Anfang machen Ludger Schwienhorst-Schönberger und Jochen Sautermeister, die in ganz unterschiedlichen Bereichen eine Auseinan-

dersetzung mit modernen Emphasen der Grenzüberschreitung führen. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* nimmt dabei die idealistische Auslegungsgeschichte der Sündenfallerzählung in Gen 3 zum Ausgangspunkt, die die zur Erkenntnis von Gut und Böse führende Grenzüberschreitung der Stammeltern als einen zu Freiheit und Autonomie führenden Entwicklungsschritt versteht. Der streitbare Beitrag setzt dieser Auslegungstradition und neueren exegetischen Positionen, die diese Tradition aufgreifen, die These entgegen, dass die Pointe des biblischen Textes, in der die Grenzüberschreitung als «Beziehungsstörung» zwischen Gott und Mensch zur Sprache kommt, auf diese Weise verfehlt werde. Der Beitrag von *Jochen Sautermeister* widmet sich dagegen aktuellen Phänomenen des «Human Enhancement» und gelangt dabei zu einer kritischen Grundeinschätzung. Anhand des derzeit vieldiskutierten Buches «Homo Deus» des israelischen Historikers Yuval Noah Harari skizziert Sautermeister unterschiedliche Szenarien der technologischen und digitalen Selbstvervollkommnung des Menschen, die das Humanum selbst in Gefahr bringen. Der Beitrag bringt demgegenüber ein Verständnis gelungener Identitätsbildung ins Spiel, das der Kontingenz menschlicher Lebensvollzüge – und damit den Grenzen des Menschseins – Rechnung trägt.

Hans Schelkshorn bietet in seinem Beitrag einen Einblick in seine weit ausgreifenden Studien zu Entgrenzungsdynamiken der europäischen Moderne. Die Ambivalenz solcher Dynamiken führt dabei zu der oben beschriebenen dialektischen Verhältnisbestimmung von Grenzziehungen und Grenzüberschreitungen, die als Kennzeichen der kulturellen wie der geistesgeschichtlichen Moderne angesehen werden kann. So wird der Blick frei für eine Chancen und Gefahren gleichermaßen berücksichtigende Sicht auf Modernisierungsprozesse. *Christian Stoll* greift mit dem Begriff des «Universalismus» einen Schlüsselbegriff gegenwärtiger modernetheoretischer Debatten auf und beleuchtet das Grundproblem einer auf Grenzüberschreitung angelegten Ethik anhand des literarischen Umgang mit Grenzen im Werk Theodor Fontanes und Joseph Roths. Der Vergleich zweier Autoren, die je für zentrale zeitliche, politische und religiöse Kontexte der deutschen (Literatur-) Geschichte stehen können, zeigt eine literarische Humanitätskonzeption, die Grenzziehungen und Universalität auf jeweils charakteristische Weise miteinander vermittelt.

Die Beiträge von Christoph Nebgen und Józef Niewiadomski thematisieren den christlichen Umgang mit Grenzen schließlich vor allem mit Blick auf den politisch-geographischen Sinn des Wortes. Aus der neuzeitlichen Missionsgeschichte präsentiert *Christoph Nebgen* anschauliche Beispiele für die Herausforderungen, die sich bei der Überschreitung der Grenzen von Kulturräumen auftun. Das Spannungsverhältnis zwischen Inkulturation und notwendigen moralischen und religiösen Grenzziehungen kommt dabei in einer

von Nebgen aufgeführten Anweisung der römischen Propaganda-Kongregation aus dem Jahr 1659 an Missionare pointiert zum Ausdruck: «Betrachtet es nicht als eure Aufgabe, Sitten und Bräuche eines Volkes zu ändern – es müsste denn sein, sie ständen offenkundig im Gegensatz zur Religion und einer gesunden Moral. Was wäre abwegiger, wolltet ihr Frankreich, Spanien, Italien oder ein anderes europäisches Land nach China bringen.» Neue Perspektiven auf das Verhältnis von «Katholizität und Nation» eröffnet schließlich der Beitrag von *Józef Niewiadomski*, indem er den polnischen Katholizismus und sein Verhältnis zur Nation einer differenzierenden Betrachtung unterzieht. Niewiadomski zeigt nicht nur, dass die Verbindung von Katholizismus und Nation zu einer im deutschsprachigen Raum kaum bekannten «Theologie der Nation» nicht zwingend zu einer auf Ausgrenzung angelegten Identität führen muss. Er konfrontiert auch eine Rede von der «Katholizität» der Kirche, die für die Kategorie der Nation keinen Platz mehr hat, mit den in mehrfacher Hinsicht grenzüberschreitenden Versöhnungsbemühungen der polnischen Bischöfe nach dem Zweiten Weltkrieg. Grenzüberschreitende Dynamiken müssen demnach, so ließe sich zusammenfassen, immer in einem konkreten Kontext verortet werden, der von unvermeidbaren Grenzziehungen bestimmt ist. In dieser Spannung muss sich auch ein modernes Christentum verorten.

Christian Stoll

DER SÜNDENFALL – EINE BEFREIUNGSGESCHICHTE?

Die Schöpfungsordnung

Die Bibel beginnt mit der Erzählung von der Erschaffung der Welt. Dabei spielen Grenzziehungen eine Schlüsselrolle. Aus dem uranfänglichen *Tohuwabohu*, in dem es keine Grenzen gibt (Gen 1,2), werden unterschiedliche Lebensräume ausgegrenzt und deutlich voneinander abgegrenzt. Entgegen einer verbreiteten Ansicht ist die Leitidee, die der Erzählung von der Erschaffung der Welt zugrunde liegt, nicht diejenige der *creatio ex nihilo*. Zwar lässt sich Gen 1,1 durchaus in diesem Sinne verstehen.¹ Seine *ursprüngliche Bedeutung* zielt jedoch allem Anschein nach nicht auf die Idee einer Schöpfung aus dem Nichts. Vielmehr liegt die Vorstellung zugrunde, dass ein uranfängliches Chaos, in dem kein Leben möglich ist, von Gott in ein Haus des Lebens verwandelt wird. Die leitende Vorstellung von Gen 1 ist *vom Chaos zum Kosmos*, vom *Haus des Todes* zu einem *Haus des Lebens*.

Die Mächte des Todes und der Finsternis werden mit der Erschaffung der Welt nicht beseitigt. Sie sind in der Gestalt der Nacht und des Wassers oberhalb und unterhalb der Himmelsfeste integraler Bestandteil der sehr guten Schöpfung (Gen 1,31). Damit ist die Gefahr angedeutet, dass die Mächte des Todes erneut in die Schöpfung einbrechen und sie zerstören können. Damit dies nicht geschieht, bedarf es der *Herrschaft*. Gott befähigt und beauftragt den von ihm nach seinem Bilde erschaffenen Menschen, die von ihm geschaffene Ordnung der Schöpfung aufrechtzuerhalten (Gen 1,26–28). Mit der Erschaffung des Menschen als Statue Gottes – so die wörtliche Übersetzung des hebräischen *צלם אלהים* (*sälām elohim*) – wird die Welt zu einem Heiligtum. In der Mitte dieses Heiligtums steht der Mensch als Gottesstatue. Er wird von Gott beauftragt, durch Herrschaft die Ordnung der Schöpfung zu bewahren.

Der Herrschaftsauftrag

Um die Herrschaft in rechter Weise ausüben zu können, bedarf es der Unterscheidung von Gut und Böse. Davon handelt die folgende Erzählung Gen 2–4. Doch diesmal kommt es zu einer dramatischen Verschiebung. Der Mensch verletzt eine von Gott gesetzte Grenze. Er missachtet das ihm von Gott auferlegte Gebot und dringt in den göttlichen Bereich ein. Als Statue Gottes wäre es seine Aufgabe gewesen, im Sinne dessen zu handeln, den er repräsentiert. Doch der Mensch lässt sich verführen, er hört auf die Stimme eines überaus klugen Geschöpfes und nicht auf die Stimme seines Schöpfers. Danach bricht die Gewalt aus. Kain tötet seinen Bruder Abel. Und schon bald ist die Welt in den Augen Gottes «voller Gewalttat» (Gen 5, 11). «Der HERR sah, dass auf der Erde die Bosheit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war» (Gen 6, 5). Mit der Sintflut brechen die chaotischen Wasser der Urflut erneut in die Schöpfung ein. Nur ein Gerechter, der seinen Weg im Angesichte Gottes geht, wird mitsamt seiner Familie gerettet (Gen 6, 5). Nach der Sintflut wiederholt Gott den an den Menschen gerichteten Herrschaftsauftrag, allerdings mit einer wichtigen Modifikation. Noach und seine Nachkommen bekommen die Erlaubnis und den Auftrag, unrechtmäßige Gewalt durch Einsatz rechtmäßiger Gewalt in Grenzen zu halten: «Wer Blut eines Menschen vergießt, um dieses Menschen willen wird auch sein Blut vergossen. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht» (Gen 9, 9). Hier wird erstmals in der Schöpfung ausdrücklich das Prinzip des Rechts als Kriterium der Herrschaft eingeführt. Erneut wird eine Grenze gezogen.

Damit sind aber noch nicht alle Probleme gelöst. «Das Trachten des menschlichen Herzens», so stellt Gott am Ende der Flut nüchtern fest, «ist böse (רע) von Jugend an» (Gen 8, 21). Alles, was im Folgenden in der Bibel erzählt wird, kann als der von Gott unternommene Versuch angesehen werden, die Bosheit des menschlichen Herzens zu heilen.

Zur jüngeren Auslegungsgeschichte von Gen 3

Wie es zu dieser Bosheit kommen konnte, erzählt eine der bekanntesten Geschichten des Alten Testaments. In ihr geht es um die Erkenntnis von «Gut (טוב) und Böse (רע)». Allerdings ist die Auslegung dieser Erzählung höchst umstritten. Nach Georg Fischer steht der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse «symbolisch für den Versuch des Menschen, *moralisch autonom zu sein* [...] Ein solches Streben, selber beurteilen zu können, was «gut [...] ist, überschreitet das dem Menschen von Gott ursprünglich gegebene Vermögen.»² Wer gegen

das von Gott erlassene Gebot «verstößt und unabhängig von Gott seinen Weg gehen will, *verliert das <Leben> in einem tieferen Sinn.*»³ Dem steht eine andere Deutung diametral entgegen. Sie besagt, dass die Erzählung von Gen 3 als Befreiungs- und Aufstiegs Geschichte zu verstehen sei. Der Mensch verlässt den Stand seiner Unmündigkeit, eignet sich die bisher nur Gott zukommende Einsicht um Gut und Böse an und kann nun als sittlich autonomes Wesen selbst entscheiden, was gut und was böse ist. Der Mensch, so diese Auslegung, müsse die ihm zugewiesene Grenze überschreiten, um ganz er selbst zu werden.

Die im dritten Kapitel des Buches Genesis erzählte Geschichte ist der *locus classicus* der christlichen Lehre von der Ursünde, dem *peccatum originale*. Spätestens seit der Aufklärung gehört die Lehre vom Sündenfall zu jenen Artikeln des christlichen Glaubens, die sich einer vernunftgemäßen Einsicht zu widersetzen scheinen. Für die Aufklärung war die Vorstellung einer durch den Sündenfall geschwächten menschlichen Vernunft schwer nachvollziehbar.⁴ Bereits Johann Gottfried Herder sah im Fehltritt des ersten Menschenpaares nicht nur einen Mangel, sondern auch einen herrlichen Schritt der Entwicklung. Immanuel Kant deutete das Essen der verbotenen Frucht und die Vertreibung aus dem Paradies als den Übergang des Menschen vom Reich der Natur und des Instinktes in den Stand der Freiheit; «und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts) wieder zurück zu kehren.»⁵ In diesem Sinne versteht auch Friedrich Schiller den vermeintlichen Sündenfall als «die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte.»⁶ Der Mensch arbeitete sich damit «aus einem Paradies der Unwissenheit und der Knechtschaft [...] zu einem Paradies der Erkenntnis und der Freiheit» hinauf.⁷ «Wenn wir also jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntnis verbot, in eine Stimme seines Instinktes verwandeln, der ihn von diesem Baume zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anderes als – ein Abfall von seinem Instinkte – also erste Äußerung seiner Selbsttätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins.»⁸ Das Gute wird noch besser, wenn es durch das Böse hindurchgegangen ist. Mehr noch, der Mensch muss, will er denn Mensch im Sinne des sittlichen Bewusstseins werden, dem Rat der Schlange folgen und vom Baum der Erkenntnis essen. Für Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist der Sündenfall der «ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird.»⁹ Der Philosoph stellt die Paradieserzählung geradezu auf den Kopf. Die ursprüngliche Harmonie des Menschen mit dem Guten ist der primitive Zustand, aus dem der Mensch heraustreten muss: «Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können.»¹⁰ Der Sündenfall ist notwendiges Durchgangsstadium des Geistes. Der Mensch isst vom

Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen und vollzieht damit den ersten Schritt der Unterscheidung von sich selbst. Nicht der angebliche Sündenfall ist das Negative, sondern das Verharren im Stande der Unschuld. Vernunft und Freiheit sind die Leitbegriffe der Aufklärung und des Deutschen Idealismus. Musste vor diesem Hintergrund nicht der normative Gehalt einer Erzählung, die dem Menschen aufgrund der Bindung an das göttliche Gebot ein Vorschreiten auf dem Weg der Erkenntnis, ja der Menschwerdung, vorenthalten will, umgedeutet werden?

Überraschenderweise haben sich in jüngster Zeit einige Exegeten dem idealistischen Verständnis der Paradiesgeschichte angeschlossen. Sie verstehen die Erzählung von Gen 3 als eine Geschichte des geistigen und kulturellen Fortschritts. Bis in die Begrifflichkeit hinein stehen diese Ansätze in der Tradition der radikalen Aufklärung und des Deutschen Idealismus. Pointiert formuliert der reformierte Alttestamentler Thomas Krüger: «Die uns von Kant und Schiller her vertraute Lesart der Paradiesgeschichte als Erzählung von der Menschwerdung des Menschen, der Überwindung der Instinkte durch die Moral als erstem Schritt zur Freiheit und Vervollkommnung des Menschen, kommt also wahrscheinlich dem ursprünglichen Sinn des Textes näher als seine kirchliche Rezeption als Erzählung vom Sündenfall.»¹¹

Bei diesem Verständnis kommt den Versen Gen 3,5 und 3,22 eine Schlüsselrolle zu. Dabei steht die Frage im Raum, wie die «Erkenntnis von Gut und Böse», die nach Auskunft von Gen 3,22 dem Menschenpaar nach dem Essen der verbotenen Frucht tatsächlich zuteil wurde, zu verstehen ist. In Gen 3,5 verspricht die Schlange der Frau:

Ihr werdet gewiss nicht sterben.
Vielmehr weiß Gott, dass an dem Tag, an dem ihr davon esst,
eure Augen geöffnet werden und ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gut und Böse.

Nach Andreas Schüle geht es in der zweiten Hälfte des Verses nicht um ein «Sein wie Gott», sondern lediglich darum, «dass der Mensch durch Erkenntnis etwas erwirbt, das *auch* Gott besitzt, was aber nicht bedeutet, dass der Mensch deshalb *Gott wird*. Häufig suggerieren Übersetzungen von 3,5 mehr als der hebräische Text erlaubt [...] Ein Sein wie Gott wird in dieser absoluten Form aber nicht in Aussicht gestellt, und darum geht es Eva auch gar nicht.» Nach Schüle kann deshalb an dieser Stelle noch nicht vom Sündenfall im eigentlichen Sinn gesprochen werden. Mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis eignen sich die Menschen ein Wissen um den Unterschied von Gut und Böse an. Bisher wusste nur Gott um diesen Unterschied. Die Aneignung dieses Wissens ist keine Sünde, sondern die Voraussetzung dafür, dass der Mensch sein Leben auf dem Erdboden eigenständig gestalten kann. «So gibt es keinen Grund an-

zunehmen, dass das Verlangen der Frau nach der Erkenntnis von Gut und Böse etwas Unmäßiges an sich hat. Auch die Erkenntnis selbst hat nirgends im Alten Testament den Beigeschmack des Sündhaften, sondern wird in der Weisheitsliteratur als eines der höchsten Güter angepriesen, nach denen sich der Mensch ausstrecken soll [...] In diesem Kontext ist das Verhalten der Frau alles andere als ein «Sündenfall.» Zur Sünde kommt es erst mit dem Brudermord in Gen 4, da der Mensch sich nicht entsprechend dem von ihm erworbenen Wissen um Gut und Böse verhält.

Ähnlich lehnt auch Konrad Schmid das Verständnis von Gen 3 als Sündenfallgeschichte ab. Er weist darauf hin, dass die Verbotsübertretung in Gen 3 «nicht mit der Sündenbegrifflichkeit in Verbindung gebracht» wird; «der hebräische Begriff für Sünde fällt erst in Gen 4, 6f, im Zusammenhang mit dem Brudermord. Mit dem so genannten «Sündenfall» kommt – biblisch gesehen – die Sünde also noch nicht in die Welt, vielmehr erst die Voraussetzung dazu – die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen und, damit gegeben, die Verantwortlichkeit. Erst der Brudermord an Abel ist so der eigentliche «Sündenfall», der auch terminologisch entsprechend fixiert wird.»¹⁴

Auch Ilse Müllner hat sich dieser Deutung angeschlossen. Sie versteht die Erzählung im Sinne der Aufklärung als eine Aufstiegsgeschichte. «In dieser Perspektive ist das Essen vom Baum der Erkenntnis die Bedingung der Möglichkeit freier Entscheidung; Gen 3 erzählt vom Aufstieg des Menschen in seine selbstverschuldete Mündigkeit.»¹⁵ Erst damit, so Müllner, wird der Mensch überhaupt kulturfähig.¹⁶ Unter entwicklungspsychologischen Vorzeichen gelesen erzähle die Geschichte von einem notwendigen Reifungsprozess: «Der Fall Adams und Evas wird dann gelesen als Erwachsenwerden dieser ersten Menschen, als Reifungsprozess, der diese Figuren aus einem symbiotischen Einheitserleben in die Individuation, in die Abgrenzung voneinander und auch von ihrer Mitwelt führt.»¹⁷ Damit stehen sich nun nicht mehr eine ideale paradiesische Lebenswelt (Gen 2) und eine durch die Sünde kontaminierte Lebenswelt (Gen 3) gegenüber. Vielmehr sind beide Lebenswelten ambivalent: «Die paradiesische Naivität wird eingetauscht gegen ein zuweilen hartes, stets begrenztes, dennoch aber Weisheit und damit Glück verheißendes Leben jenseits von Eden. Hier steht nicht ein positives Paradies gegen eine negative Echtwelt, sondern der selbst ambivalente «Fall» führt die Menschen von einer Ambivalenz in die andere.»¹⁸

Gegen die Deutung von Gen 3 als Aufstiegs- und Emanzipationsgeschichte wendet sich ausdrücklich Georg Fischer in seinem jüngst erschienenen Kommentar: «Der Versuch, das Essen der Menschen als Schritt zu Reifung und größerer Erkenntnis hin zu deuten [...], nimmt [...] die Übertretung des göttlichen Gebots und die weiteren Effekte bis zum Ende des Kapitels

zu wenig ernst [...] Im Essen sind die Menschen durch Vertrauensbruch und Undankbarkeit *Gott gegenüber schuldig* geworden, und ihr Leben wird weiterhin davon belastet sein.»¹⁹ Nach Fischer ist Gen 3 «Modellbeispiel für Ungehorsam und Sünde [...], für Vertrauensbruch und daraus resultierende Beziehungsstörung».²⁰

Bei der hier skizzierten kontroversen Auslegung von Gen 3 geht es nicht um exegetische Quisquilien, sondern um das Herzstück der Theologie. Wenn die Deutung von Gen 3 als eine Befreiungsgeschichte richtig ist, dann muss der biblische Gottesgedanke im Namen menschlicher Freiheit und Mündigkeit verworfen werden. Damit wäre dem Kernanliegen der Religionskritik Recht zu geben, wonach der Mensch durch göttliches Gebot an der Entfaltung seiner Freiheit und an seinem Streben nach Erkenntnis gehindert wird. Gott wäre der Gegenspieler des Menschen. Er würde, wie die Schlange unterstellt, durch ein nicht einsehbares Gebot dem Menschen eine Grenze setzen, um ihm damit den Weg aus der Unmündigkeit in das Reich der Freiheit und der Vernunft zu versperren.

Antijudaismus im neuzeitlichen Denken?

Die Thematik gewinnt an Brisanz, wenn man bedenkt, dass diese Sicht der Aufklärung und des Deutschen Idealismus eines der zentralen Motive war, mit dem das Judentum als eine Religion der Knechtschaft einer überholten Stufe der Menschheitsgeschichte zugewiesen wurde. David Nirenberg hat sich eingehend mit dieser Tradition befasst.²¹ Die Aufklärung, so eine seiner Thesen, hat entgegen einem verbreiteten Vorurteil keineswegs zur Überwindung des christlichen Antijudaismus beigetragen; sie ist vielmehr in ihren zentralen Denkformen dieser Tradition verhaftet geblieben und hat sie sogar noch verstärkt. Nach Kant, so Nirenberg, kann der Mensch nicht wirklich sittlich handeln, wenn er dem Gesetz gehorsam bleibt. «Morality must be separate from law, and ethics separate from submission [...] Man cannot become ethical through obedience to the law, he [scil. Kant] insists.»²² Auch das Christentum hat sich nach Ansicht Kants von seinen jüdischen Eierschalen noch nicht gänzlich befreit und muss deshalb durch die Philosophie der Vernunft und der Freiheit vom «jüdischen Prinzip» gereinigt werden: «Kant often used Judaism to represent a state of pure submission to the demands of the material world, and measured humanity's progress toward truth in terms of its distance from that state. The Christian world had not, in Kant's opinion, gotten very far, and his philosophy was designed to take it one giant step further away from the Judaism and materialism that still haunted it.»²³ Dieser philosophische Antiju-

dalismus, so Nirenberg, sei vor allem deshalb so wirkmächtig geworden, weil er nicht mehr im Gewande eines unaufgeklärten religiösen Ressentiments daherkomme, sondern mit dem selbstbewussten Anspruch der modernen Wissenschaft auftrete.

Jüngst hat der Literaturwissenschaftler Bernd Witte die Sicht Nirenbergs für die deutschsprachige Literatur und Kultur der Weimarer Klassik vertieft und bestätigt. Seine zentrale These lautet:

Seit der Schwellenzeit zwischen 1770 und 1800, in der eine neue, anthropologisch begründete Weltanschauung sich durchsetzte, deren höchstes Ideal das vernunftgeleitete, selbstbestimmte, produktive Individuum war, kämpften die tonangebenden geistigen Eliten in Deutschland gegen den seit der Antike in Europa vorherrschenden Monotheismus [...] Während Moses Mendelssohn seinen Zeitgenossen demonstrierte, dass die Thora durchaus mit dem neuen Vernunftglauben vereinbar sei, richteten sich die Polemiken, mit denen Herder, Schiller, Goethe und Hegel das Judentum überzogen, gegen den «Einen Gott», an dessen Stelle unter der Maske des antiken Polytheismus die Vielzahl der als göttlich verstandenen kosmischen Kräfte, die «Natur», und als deren Krönung der autonome Mensch gesetzt werden sollten [...] Die Prägung der «abendländischen» Kultur durch dieses kulturelle Vorbild [scil. Homers *Ilias* und *Odyssee*] hat mit dazu beigetragen, das 19. und 20. Jahrhundert zu einem Zeitalter der Kriege zu machen. Anders gesagt: Sie hat das Gebot der Sinai-Offenbarung: «Du sollst nicht töten!», auf das der Monotheismus sowohl in seiner jüdischen Urform wie in seiner christlichen Ausprägung sich gründete, im öffentlichen Bewusstsein verblassen lassen.²⁴

Die Grenzüberschreitung – ein Blick auf den Text

In Gen 2, 16f hat Gott dem Menschen ein Verbot auferlegt. Im Gespräch zwischen der Schlange und der Frau geht es um die Frage, ob die von Gott angekündigten Folgen bei Übertretung des Verbotes tatsächlich eintreffen werden; es geht also um die Frage, ob Gott die Wahrheit gesagt hat. Mit einer *Hermeneutik des Verdachts* bietet die Schlange der Frau eine Deutung an, die Gott eine böse Absicht unterstellt. Dabei geht die Schlange mit äußerster Raffinesse vor. Sie verdreht das Verbot Gottes und zieht damit die Frau in das Gespräch hinein. Rein inhaltlich gesehen gibt die Schlange das Gebot Gottes richtig wieder. Doch das Verhältnis zwischen Gottes freigebiger Güte und einschränkendem Verbot wird auf den Kopf gestellt. Gott hatte dem Menschen geboten (Gen 2, 16f):

Von *allen* Bäumen des Gartens darfst du essen,
doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse,
von ihm darfst du nicht essen.

Das Verhältnis von Freigabe und Einschränkung, von Erlaubnis und Verbot, wird von der Schlange verdreht. Die Negation nimmt bei ihr die erste Position ein. Gott erscheint als ein Gott des Verbotes und der Vorenthaltung (Gen 3, 1):

Wirklich, hat Gott gesagt:
Nicht dürft ihr essen von allen Bäumen des Gartens?

Der Satz kann in einem doppelten Sinn verstanden werden, je nachdem, worauf die Negation bezogen wird. Wird sie auf «alle Bäume» bezogen, besagt der Satz, dass sie nicht von allen, wohl jedoch von *einigen* Bäumen essen dürfen. Damit wird der Sinn des göttlichen Gebotes deutlich verschoben. Wird die Negation auf den ganzen Satz bezogen, dann wird das göttliche Wort in sein völliges Gegenteil verdreht. Denn dann besagt es: «Von *keinem* Baum des Gartens dürft ihr nicht essen.»

Hinzu kommt eine weitere Ungenauigkeit. Die Schlange stellt das Wort Gottes als ein einfaches Reden dar, wenn sie fragt: «Wirklich, hat Gott *gesagt*...». Gott aber hatte nicht einfach etwas gesagt, sondern er hat *geboten* (2, 16: צוה). Den *Inhalt* des göttlichen Gebotes verschärft die Schlange durch doppeldeutiges und verdrehendes Zitieren, den *Sprechakt* hingegen verharmlost sie als einfaches Reden.

Die Frau lässt sich auf das Gespräch ein. Doch gelingt es ihr nicht, die Dinge klarzustellen. Im Gegenteil. Auch bei ihr wird die Großzügigkeit Gottes abgeschwächt. Sie lässt das Wort «all» aus, schwächt die Betonung des Essens ab und fügt eine Verschärfung hinzu, von der Gott gar nicht gesprochen hat (Gen 3, 2f):

Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen,
doch von den Früchten des Baumes in der Mitte des Gartens hat Gott gesagt:
Nicht dürft ihr davon essen *und nicht dürft ihr daran rühren*,
damit ihr nicht sterbt.

Ein Berührungsverbot hatte Gott nicht erlassen. Damit erscheint auch in den Worten der Frau die Einschränkung stärker als sie tatsächlich von Gott vorgenommen wurde. Die Frau «lässt Gott «knausriger» erscheinen.»²⁵ Damit ist der Weg des Misstrauens und des Verdachts eröffnet, der nun konsequent begangen wird. Die Schlange setzt zum entscheidenden Schlag an und stellt die von Gott angekündigten Folgen der Gebotsübertretung grundsätzlich in Abrede. Damit stellt sie sich über Gott und maßt sich ein Wissen an, das nur Gott zukommt (Gen 3, 5):

Die Schlange sprach zur Frau:
Ihr werdet gewiss nicht sterben.
Vielmehr weiß Gott, dass an dem Tag, an dem ihr davon esst,
eure Augen geöffnet werden und ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gut und Böse.

Umstritten ist, wie oben skizziert, die Frage, wie die Wendung «erkennend Gut und Böse» in Gen 3,5 zu verstehen ist. In Gen 3,22 stellt Gott ausdrücklich fest: «Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns, *erkennend Gut und Böse*.» Demnach scheint also die Schlange mit ihrem Versprechen Recht gehabt zu haben.

Die Frage kann nur geklärt werden, wenn die einzelnen Etappen der höchst kunstvoll angelegten Erzählung mit ihren Anspielungen und Doppeldeutigkeiten in ihrer Abfolge sorgfältig beachtet werden. Dabei ergibt sich der Eindruck, dass das Böse nicht mit einem Paukenschlag in die Lebenswelt des ersten Menschenpaares einbricht, sondern sich schleichend, unter dem Anschein des Guten, Raum verschafft. Zunächst fällt auf, dass das Versprechen der Schlange nur teilweise eintrifft. Zwar werden nach dem Essen der Frucht «die Augen der beiden geöffnet» – wie die Schlange versprochen hat –, doch sie erkennen nicht Gut und Böse, sondern sie erkennen, «dass sie nackt sind» (3,7). Damit tritt eine erste Verstörung ein. Das Nacktsein der beiden Menschen wurde in Gen 2,25 ausdrücklich erwähnt und als unbelastet dargestellt: «Die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau, aber sie schämten sich nicht.» In Gen 3,7 wird das Nacktsein als Belastung angesehen und bedarf des Schutzes: «Sie hefteten sich Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.» «Die anfängliche, unbeschwerte Gemeinsamkeit unbefangenen Umgangs miteinander ist einem anderen Empfinden gewichen, das mit Distanzierung einhergeht. Noch ohne dass eine Verurteilung erginge, wissen sie in sich selbst, dass etwas falsch ist».²⁶

Alle weiteren Reaktionen, sowohl der Menschen als auch Gottes, verstärken den Eindruck, dass etwas falsch gelaufen ist. Ohne auf alle Details der Auslegung einzugehen, seien die wichtigsten Aspekte in der Reihenfolge ihres Auftretens genannt:

(1) Der Mensch und seine Frau verstecken sich vor Gott, als sie seine Stimme (לִקְוֹ) hören (Gen 3, 8). Nicht nur die Beziehung der Menschen untereinander ist gestört, sondern auch ihre Beziehung zu Gott.

(2) Im ersten Gespräch zwischen Gott und dem Menschen bestätigt sich dieser Eindruck. Das Nacktsein wird auch vor Gott als belastend erfahren (3,9).

(3) Gen 3,8 und 3,10 spielen mit der Doppeldeutigkeit der Wortverbindung «auf die Stimme Gottes hören». Die ironische Brechung dieser Wendung dürfte ein Hinweis sein, wie die Wortverbindung «erkennend Gut und Böse» zu verstehen ist. Zwar hören die Menschen die Stimme Gottes (Gen 3,8.10) im Sinne eines im Garten einhergehenden Raunens beim Wehen des Windes,²⁷ in Wahrheit aber haben sie nicht auf die Stimme Gottes gehört, die sich in der Klarheit des Gebotes Gehör verschafft hat. Darauf weist Gott in Form einer rhetorischen Frage den Menschen ausdrücklich hin (3,11; vgl. 3,17). Sie

hören die Stimme Gottes und haben doch nicht auf sie gehört. Die ironische Brechung dieser Wortverbindung kann als eine feine Anspielung auf jenes Phänomen verstanden werden, das gewöhnlich die Stimme des Gewissens genannt wird.

(4) Gott erinnert ausdrücklich an das Gebot, das er dem Menschen gegeben hat und das dieser jetzt offensichtlich übertreten hat (3, 11; 2, 16).

(5) Es ist schwer nachzuvollziehen, das Geschehen als einen Reifungsprozess zu verstehen, wenn man die Reden betrachtet, mit denen sich Gott an die Schlange, die Frau und den Mann wendet (Gen 3, 14–19). Ohne auf Einzelheiten einzugehen, zeugen sie doch von einer vielfältigen Störung, die nach der begangenen Tat in deren Lebenswelt eingebrochen ist. Zwischen dem Menschen und der Schlange kommt es zu einem dauerhaften Konflikt («Feindschaft»). Versteht man die Schlange als eine Gestalt, durch die das Böse in die Lebenswelt des Menschen Eingang gefunden hat, dann kann die Feindschaft zwischen ihr und der Frau und ihrer Nachkommenschaft als die nie endende Auseinandersetzung zwischen den Mächten des Bösen und dem Menschen angesehen werden. In der in Aussicht gestellten Möglichkeit, dass die Nachkommenschaft der Frau die Schlange als Repräsentantin des Bösen «am Kopf» treffen werde, sieht die christliche Auslegungsgeschichte einen Vorausblick auf die Botschaft des Evangeliums («Protoevangelium»).

(6) Schließlich wird das erste Menschenpaar aus dem Garten in Eden vertrieben. Der Zugang zum Garten wird versperrt und damit zugleich der Zugang zum «Baum des Lebens» (Gen 3, 22–24). Vor dem Hintergrund dieser und weiterer hier nicht genannter Beobachtungen ist schwer nachvollziehbar, den Weg von Gen 2 zu Gen 3 und die Übertretung des göttlichen Gebotes als eine Entwicklung zu verstehen, die der Autor des Textes als Reifungsprozess und kulturellen Fortschritt verstanden wissen wollte. Die Schlüsselbegriffe und zentralen Motive des Textes machen deutlich, dass es hier um eine Wirklichkeit geht, die der Sache nach als Sünde zu bezeichnen ist.

Vor diesem Hintergrund erschließt sich die Doppeldeutigkeit des «Erkennens von Gut und Böse». Es handelt sich um ein Erkennen, das aus Schaden klug geworden ist. Der Mensch wurde gewarnt und wusste um die Gefahr, das göttliche Gebot zu übertreten. Jetzt weiß er, was es heißt, wenn er es tut. Durch das göttliche Gebot wusste er, was er tun und was er nicht tun darf, was gut und was böse ist. Er hat sich nicht daran gehalten und jetzt weiß er, was das bedeutet, was gut und was böse ist. Die Erzählung handelt somit auch von der Ambivalenz des Wissens, sie wendet sich *«gegen intellektuellen Hochmut.»*²⁸ Es geht in der Erzählung um das Vertrauen gegenüber Gott. Verdient Gott oder eines seiner klügsten Geschöpfe mehr Vertrauen? Das Verhalten des ersten Menschaars zeugt von einem *«tiefe[n] Misstrauen gegen Gott.»*²⁹ «Im Essen

sind die Menschen durch Vertrauensbruch und Undankbarkeit *Gott gegenüber schuldig* geworden, und ihr Leben wird weiterhin davon belastet sein.»³⁰

Mit einer zeitlichen Einordnung des Textes kann die skizzierte Deutung vertieft und weiter begründet werden. Lange Zeit hat die moderne Bibelwissenschaft die Erzählung Gen 2–4 als relativ alt angesehen. Sie wurde gewöhnlich zum so genannten Jahwistischen Geschichtswerk und damit zu den ältesten Texten des Alten Testaments gerechnet und ins 10. oder 8. Jahrhundert v. Chr. datiert. Eines der Probleme dieser Frühdatierung besteht darin, dass die Erzählung kaum Spuren in der Literaturgeschichte des Alten Testaments hinterlassen hat. Nur in wenigen, spät entstandenen Schriften wird sie als bekannt vorausgesetzt (vgl. Sir 25,24; Weish 2,24; evt. auch in Ps 51,7). Diese und weitere Gründe sprechen dafür, die Erzählung spät zu datieren und als eine Fortschreibung der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung von Gen 1 zu verstehen. Damit ist aber nicht gesagt, dass das Wissen um die Sache erst spät aufgekommen ist. Das Gegenteil dürfte der Fall sein. Im Unterschied zu seinen Nachbarkulturen hat sich in Israel eine hohe Sensibilität im Bewusstsein von Sünde und Schuld entwickelt. Die Einsichten in die Strukturen des Bösen dürften zunächst im Umfeld der frühen Gerichtsprophetie entstanden sein. In ihr richtete sich der Blick zunächst auf konkrete soziale und religiöse Vergehen und Missstände im eigenen Volk. Sie werden als Ausdruck eines gestörten Gottesbezugs verstanden: «Ein Geist der Unzucht steckt in ihnen, so dass sie den HERRN nicht erkennen» (Hos 5,4). Die geistige Durchdringung dieser Erkenntnis führte mehr und mehr zu der Einsicht, dass das Böse der jeweiligen Gegenwart eine Geschichte hat. Sie reicht bis in die Anfänge des Gottesvolkes zurück. Mag es eine kurze Zeit ungestörter Liebe gegeben haben (vgl. Jes 1,21f), so lief Israel doch schon früh seinem göttlichen Liebhaber davon (Hos 11,1). Schon im Mutterleib hat der Stammvater seinen Bruder hintergangen (Hos 12,4). So ist die Geschichte des Gottesvolkes von Anfang an von der Macht der Sünde geprägt und gefährdet (vgl. Ex 32–34; Dtn 1,19–46). Da Israel nie wirklich aus dieser Sündengeschichte herausgefunden hat, musste es das Land, das Gott ihm gegeben hat, wieder verlassen (vgl. 2 Kön 17; 23,26f). Im Exil rückt mit dem immer deutlicher sich herausbildenden monotheistischen Bekenntnis die Welt der Völker mehr und mehr in das Gesichtsfeld Israels. Mögen die Völker auch vorübergehend ein Werkzeug in der Hand des göttlichen Gerichtes gewesen sein, so stehen doch letztlich auch sie unter dem universalen Herrschaftsanspruch des einen und einzigen Gottes (vgl. Jes 10,5–14). In der Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher wurden neben den Gerichtsworten gegen Israel und Juda nun auch verstärkt Gerichtsworte gegen die Völker eingefügt. Auch und vor allem bei den Völkern ist eine tief in der Geschichte verankerte Bosheit und Unwissenheit anzutreffen. Auch sie werden

sich vor dem Richterstuhl Gottes zu verantworten haben. Sie sind eingeladen, ihre Gewaltgeschichte hinter sich zu lassen und ihr Leben nach der Weisung vom Zion auszurichten (Jes 2,1–5; Mi 4,1–3). In der Literaturgeschichte des Alten Testaments lässt sich ein Prozess der Einsicht in die universale Dimension des Bösen erkennen. Vor diesem Hintergrund kann die biblische Urgeschichte als Niederschlag einer aus langer geschichtlicher Erfahrung und Reflexion erwachsenen tiefen Einsicht in das Wesen des Bösen verstanden werden. In Form einer anschaulichen und einprägsamen Erzählung wird gezeigt, wie sich das Böse unter dem Anschein des Guten in die Lebenswelt des Menschen eingeschlichen hat und zu einer die weitere Geschichte der Menschheit prägenden Wirklichkeit geworden ist.

Damit erschließt sich eine weitere Parallele. Offensichtlich gibt es eine Entsprechung zwischen der Vertreibung Israels aus dem Land und der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies (vgl. Ez 36,33–36). In beiden Fällen wurde Gottes Gebot missachtet, wurde nicht «auf die Stimme Gottes» gehört. Die Gegenüberstellung von Leben und Tod, von Segen und Fluch, von der Beachtung und Missachtung des göttlichen Gebotes, vom Hören und Nicht-Hören auf die Stimme Gottes wird in vielen Variationen mit dem Verlust des Landes und der Verheißung der Heimkehr verbunden (vgl. Dtn 30). Vor diesem Hintergrund wird noch einmal deutlich, dass es in Gen 3 tatsächlich um eine Sündengeschichte geht. Sie verlegt in die Ursprungsgeschichte der Menschheit eine Erfahrung, die Israel in seiner eigenen Geschichte zuteil wurde und in der sich ihm eine Dimension erschloss, die nicht nur Israel, sondern die Menschheit als ganze betrifft.

Der Ausbruch der Gewalt in Gen 4

Die Erzählung Gen 3 darf nicht isoliert gelesen werden. Sie steht in enger Verbindung mit der folgenden Erzählung vom Brudermord in Gen 4. Die Erzählung von Kain und Abel ist integraler Bestandteil der Urgeschichte. Es ist allerdings nicht so, dass erst mit dem Brudermord die Sünde in die Welt kommt. Die Sünde ist bereits in der Welt und sie lauert darauf, von einem Menschen Besitz zu ergreifen (Gen 4,7). Trotz ausdrücklicher Warnung Gottes gelingt es Kain nicht, die ihn bedrängende Sünde abzuwehren. Er fällt ihr zum Opfer und wird dadurch selbst zum Täter. In der Abfolge von Gen 3 zu Gen 4 kommt der innere Zusammenhang von *Ungehorsam gegenüber Gott* und *Sünde gegenüber dem Bruder* zur Sprache. Darin spiegelt sich das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe.

Kain, der ältere der beiden Brüder, geht der durch Mühsal belasteten Arbeit auf dem verfluchten Erdboden nach. Abel, der jüngere der beiden, ist Schafhirte. Entsprechend einem verbreiteten Motiv wendet sich Gott dem jüngsten Sohn zu: «Und der HERR schaute auf Abel und auf sein Opfer, aber auf Kain und sein Opfer schaute er nicht» (Gen 4,4f). Daraufhin lässt Kain «den Kopf hängen» (V 5: «sein Angesicht fällt»). In dieser Situation, da Kain seine aufrechte Haltung verliert, wendet sich Gott dem Angeschlagenen mit den Worten zu: «Ist es nicht so: «Wenn du gut tust – aufrichten (bist du aufgerichtet).» Damit stellt Gott dem niedergeschlagenen Kain das Bild des körperlich und geistig aufrechten Menschen entgegen. Nur aus der Haltung äußerer und innerer Aufrichtigkeit heraus kann Kain dem Begehren der Sünde widerstehen. Andernfalls gilt: «Wenn du aber nicht gut tust, lauert am Eingang die Sünde (als Dämon). Auf dich ist sein (ihr) Verlangen – du aber herrsche über ihn (sie)!» (V 7).

Der Text legt hinsichtlich der handelnden Figuren folgende Konstellation nahe. Plötzlich taucht die Sünde (חַטָּאת) auf. Nirgends wird gesagt, woher sie kommt. Sie ist einfach da. Sie «lauert am Eingang» (Gen 4,7). Der hebräische Text nimmt an dieser Stelle eine philologische Härte in Kauf. Das hebräische Wort für Sünde (חַטָּאת) ist dem Genus nach ein Femininum, es wird jedoch mit einem Partizipium masculinum von רָבַץ («lauern») kombiniert. Die nicht kongruente Konstruktion insinuiert ein Verständnis, demzufolge derjenige, der lauert, als eine eigenständige Macht anzusehen ist. Der Sünde kommt eine quasipersonale Qualität zu. Sie belagert Kain. Dessen Aufgabe wäre es gewesen, über diese Macht «zu herrschen» (Gen 4,7: מָשַׁל). Gott weist ihn ausdrücklich auf diese Möglichkeit hin. «Zuspruch und Beratung gehen ins Leere. Den sich auf ihn so sehr einlassenden Gott lässt Kain in V 8 ohne irgendeine Erwiderung stehen. Stattdessen versucht er, *«auf eigene Faust und nach eigenem Gutdünken* das ihn störende Problem zu lösen – mit katastrophalen Folgen für alle Beteiligten. Insgesamt entsteht dadurch ein Beispiel für eine gefährliche Dynamik: In bedrückter Stimmung (V 5) nicht auf Gott zu hören (V 6–7), sondern den eigenen Weg zu gehen und zu tun, was einem selber vorteilhaft scheint, führt zu Zerstörung von Leben und großem Unheil (V 8). Das eigene Wählen des scheinbar «Guten» hat, wie schon in Gen 3, schwerwiegende Folgen.»³¹

Vor dem Hintergrund dieser Konstellation zeigt sich, dass Kain zunächst zum Opfer und anschließend zum Täter wird. Er ist dem *rōbēš*, dem «Lauerer», der «Sünde», zum Opfer gefallen und wird damit selbst zum Täter. Das mindert nicht seine Schuld, macht uns jedoch darauf aufmerksam, was genau seine Aufgabe gewesen wäre: der Sünde, die es in der Gestalt des Dämons auf ihn abgesehen hat, eine Grenze zu setzen, die sie nicht übertreten darf, sie zu «beherrschen».

Kain verliert seine aufrechte Haltung, weil er sich als *von Gott zurückgewiesen versteht*. Die unterschiedliche Wahl Gottes kritisiert der Text nicht. Das hat immer wieder dazu geführt, Gott Parteilichkeit vorzuwerfen. Drei Aspekte sind bei dieser Frage zu berücksichtigen. Im Text finden sich Hinweise darauf, dass die Unterscheidung, die Gott vornimmt, begründet ist. Das Opfer Abels hebt sich in zweierlei Hinsicht vom Opfer Kains ab. Kain nimmt einfach «von den Früchten des Erdbodens» und bringt sie dem HERRN als Gabe da. Abel hingegen wählt doppelt aus. Er bringt von den «*Erstlingen* seiner Schafe und von ihrem *Fett*.» Er gibt das Beste von dem, was er hat, und erfüllt damit in vorauslaufendem Gehorsam die Opfergesetze der Tora (vgl. Ex 13,2.13; 22,28f; 29,13.22–25). Von der äußeren Handlung lässt sich auf eine ihr zugrunde liegende Haltung schließen, und so verwundert es nicht, dass Gott «auf Abel und seine Gabe schaut». Da jedoch dieser Unterschied im Text nicht ausdrücklich markiert wird, darf er nicht überbetont werden. Nirgends wird gesagt, dass Gott das Opfer Kains verwirft. Als Erstgeborenem kommt Kain nach alttestamentlicher Rechtsauffassung eine gegenüber seinem jüngeren Bruder bevorzugte Stellung zu. Die Hinwendung Gottes zu Abel und zu seinem Opfer kann vor diesem Hintergrund auch als ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit verstanden werden. Dass Gott sich dem Jüngeren, dem zuletzt Geborenen, zuwendet, ist ein Motiv, das die Genesis durchzieht (Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Josef und seine Brüder) und im Wort Jesu: «Die Ersten werden die Letzten sein und die Letzten werden Erste sein» (vgl. Mt 19,30; 20,16; Mk 10,31; Lk 13,30) einen Widerhall gefunden hat. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass sich Gott in intensiver Weise Kain zuwendet, indem er ihn auf seine innere und äußere Haltung anspricht und ihm einen Weg aufzeigt, aus der Sackgasse, in die er sich hineinmanövriert hat, herauszufinden. Er stellt ihn vor eine Wahl zwischen Gut und Böse. Doch Kain geht nicht darauf ein. Gott gegenüber, der es gut mit ihm meint, bleibt er verschlossen, der Sünde hingegen, die «am Eingang lauert», öffnet er Tür und Tor. So will der Text offensichtlich auch dazu einladen, auf friedliche Weise mit Differenzen umzugehen. Menschen müssen lernen damit zu leben, dass ihnen Gott und das Leben in unterschiedlicher Weise entgegenkommen. Darauf kann der Mensch nur begrenzt Einfluss nehmen. Einfluss nehmen kann er auf seine Haltung, ob er aufrecht bleibt und die fremde Macht der Sünde beherrscht, oder ob er sich krümmt und der Macht der Sünde verfällt.

Das Ineinander von Täter und Opfer wird an der weiteren Existenz Kains sichtbar. Kain ist Täter und muss die Folgen seiner Tat tragen. Er wird verflucht und vom Ackerboden verbannt (Gen 4,11). Er ist aber zugleich potenzielles Opfer. Die in seiner Person ausgebrochene Gewalt schreit nach Gegengewalt. Hier setzt nun Gottes weiteres Handeln an. Gott schützt Kain vor der zu er-

wartenden Gegengewalt durch Androhung von Gewalt. Durch Androhung von Gewalt soll ein weiterer Ausbruch der Gewalt verhindert werden: «Der HERR sprach zu ihm: Daher soll jeder, der Kain tötet, siebenfacher Rache verfallen» (Gen 4,15). Wie in Gen 3 erweist sich Gott erneut als jemand, der trotz schwerer Schuld, die nicht verharmlost wird, dem Sünder zugewandt bleibt. Ohne diese Zuwendung Gottes könnte der schuldig gewordene Mensch nicht leben: «Zu groß ist meine Schuld, als dass ich sie tragen könnte» (Gen 4,13). Daraufhin stellt Gott Kain unter seinen Schutz und bekräftigt seine Zusage mit einem Zeichen (Gen 4,15).

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Augustins Interpretation von Genesis 1 in Confessiones 11–13 und die moderne Bibelwissenschaft*, in: Norbert FISCHER – Dieter HATRUP (Hg.), *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Confessiones 11–13*, Paderborn 2005, 169–184.
- 2 Georg FISCHER, *Genesis 1–11* (HThK AT), Freiburg 2018, 192f.
- 3 Ebd., 193.
- 4 Zum Folgenden vgl. Ulrich DIERSE, *Sündenfall. II. Neuzeit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, 621–627.
- 5 Immanuel KANT, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, in: DERS., *Werke*, Bd. VI. hg. von Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt 7 2011, 89.
- 6 Friedrich SCHILLER, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosesaischen Urkunde* (erschieden 1790), in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. IV, Darmstadt 6 1980, 769.
- 7 Ebd., 768.
- 8 Ebd., 769.
- 9 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: DERS., *Werke*, Bd. 12 (stw 612), Frankfurt/M. 1986, 389.
- 10 Ebd.
- 11 Thomas KRÜGER, *Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte*, in: Konrad SCHMID – Christoph RIEDWEG (Hg.), *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Gen 2–3) and its Reception History* (FAT II / 34), Tübingen 2008, 95–109, hier 102. Vgl. dazu Meik GERHARDS, *Protoevangelium. Zur Frage der kanonischen Geltung des Alten Testaments und seiner christologischen Auslegung* (SBS 237), Stuttgart 2017, 173–175.
- 12 Andreas SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)* (AThANT 86), Zürich 2006, 174.
- 13 Andreas SCHÜLE, *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)* (ZB.AT 1.1), Zürich 2009, 75.
- 14 Konrad SCHMID, *Schöpfung im Alten Testament*, in: Ders. (Hg.), *Schöpfung* (Themen der Theologie 4), Tübingen 2012, 96.
- 15 Ilse MÜLLNER, *Bei Adam und Eva anfangen – Zur kulturproduktiven Kraft der Genesis-Erzählungen*, in: Paul-Gerhard KLUMBIES – Ilse MÜLLNER (Hg.), *Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film*, Leipzig 2016, 257.
- 16 Ebd., 259.
- 17 Ebd., 258.
- 18 Ebd., 259.
- 19 FISCHER, *Genesis* (s. Anm. 2), 239f.
- 20 Ebd., 267f.
- 21 David NIRENBERG, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, New York – London 2013. Verwiesen sei insbesondere auf Chapter 12, p. 387–422: *Philosophical Struggles with Judaism, from Kant to Heine*.
- 22 Ebd., 393.
- 23 Ebd., 395.

- 24 Bernd WITTE, *Moses und Homer. Griechen, Juden, Deutsche: Eine andere Geschichte der Deutschen Kultur*, Berlin 2018, 9f.
- 25 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 232
- 26 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 238.
- 27 In den meisten Übersetzungen sind die Anspielungen nicht zu erkennen. Das hebräische Wort *qol* («Stimme») wird in Gen 3,8 und 3,10 gewöhnlich mit «Geräusch» übersetzt oder anders umschrieben. Damit geht ein für das Verständnis des Textes wichtiges Wortspiel verloren. Die EÜ übersetzt Gen 3,8: «Als sie an den Schritten hörten, dass sich Gott, der HERR, beim Tagwind im Garten erging...».
- 28 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 270.
- 29 Gerhard LOHFINK – Ludwig WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg ²2012, 16.
- 30 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 239f.
- 31 FISCHER, Genesis (s. Anm. 2), 287.

Abstract

Fall of Man: A history of Liberation? Arguing from a close observation of the biblical text, this contribution maintains the traditional understanding that Genesis 3 represents the recounting of the Fall of Man, critically dealing with interpretations wishing to read the narrative as a story of emancipation, cultural progress and the attainment of human autonomy – readings which have emerged in the wake of the radical Enlightenment and German Idealism. The anti-Semitic implications of Idealism's appropriation and reinterpretation of the narrative are examined likewise.

Keywords: original sin – Biblical theology – humanism – anthropology – Anti-Judaism – Book of Genesis – Primeval history

GRENZENLOSE OPTIMIERUNG?

Das Human Enhancement des «Homo Deus»

1. Vom *Homo sapiens* zum *Homo deus*?

Als Ende des 15. Jahrhunderts der italienische Renaissance-Philosoph Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) mit seiner posthum veröffentlichten *Rede über die Würde des Menschen* (1496)¹ auf das Spezifikum des Menschen hinwies, war noch nicht absehbar, welche tiefgreifenden Auswirkungen der humanistische Ausgriff des Menschen auf sich selbst haben könnte. In der später auch als Manifest des Humanismus bezeichneten Rede, die als Einleitung für eine größere römische Disputation konzipiert war, bestimmte Pico della Mirandola den Menschen gerade dadurch, dass dieser sich selbst zu dem bestimmen und machen könne, was er wolle. Gleich einem «Chamäleon» könne er aufgrund seiner Willensfreiheit sich selbst zu dem transformieren, was er beabsichtige. Denn ihm eigne kein spezifisches Wesen, das ihn material so determiniere, dass er es nicht überschreiten könne. So sei er durchaus imstande, sich zu einem niederen Wesen zu bestimmen, aber auch durch Erkenntnisgewinn und Läuterung von Körper und Geist sich zum «göttlichen Wesen» zu erheben. Ja, Pico wagt sogar die kühne Hoffnung, dass sich der Mensch zur Gottheit aufschwingen könne: «nicht mehr wir selbst, sondern der sein, der uns geschaffen hat».

Allein diese kurze Skizze genügt, um verständlich zu machen, weshalb Pico della Mirandola gerne von den sogenannten Transhumanisten als Vorläufer gezählt wird, wenn sie die Verbesserung und Optimierung des Menschen bzw. des menschlichen Organismus durch technologische Möglichkeiten propagieren. Dass sie sich dabei auch auf den englischen Philosophen John Stuart Mill (1806–1873) berufen könnten, einen der Begründer des Liberalismus, wird jedoch öfters unterschlagen. In seinem Essay *On nature*, der 1874 erschien, stellte

JOCHEN SAUTERMEISTER, geb. 1975, Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Mill nämlich die These auf, dass es eine Pflicht des Menschen sei, seine eigene Natur zu verbessern, anstatt ihr lediglich zu folgen.²

Die Wissenschaften haben in Neuzeit und Moderne dazu geführt, dass der Mensch immer besser in der Lage ist, sich selbst und die Lebensbedingungen nach seinen Wünschen zu gestalten. Die Fortschritte in Medizin und Technik haben dazu geführt, dass Menschen viele Möglichkeiten haben, um gegen Hunger und Krankheit vorzugehen, um immer mehr ihre Wünsche zu erfüllen und sich selbst immer weiter zu verbessern. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts steht die Menschheit, so der israelische Historiker Yuval Noah Harari (geb. 1976), nun an einer Schwelle, an der sie aufgrund ihrer biotechnologischen und informationstechnologischen Innovationen in die Lage kommen könnte, den Griff nach Unsterblichkeit, Glück und Göttlichkeit zu wagen und die *conditio humana* zu überschreiten, zu transzendieren. Mithilfe von Künstlicher Intelligenz und Algorithmen, Big Data und digitalem Selbstmonitoring oder Mensch-Maschine-Schnittstellen könnten Menschen versuchen, ihre Wünsche Wirklichkeit werden zu lassen und dabei unbemerkt ihre humanistischen Grundannahmen über Bord werfen. Denn entgegen einem transhumanistischen Verheißungspotential, das mit der Vision von einer grenzenlosen technologischen Verbesserung des Menschen einhergeht, warnt Harari prägnant und voluminös vor Szenarien, die im 21. Jahrhundert auf die Menschheit zukommen könnten, wenn sich der «*Homo sapiens* zum *Homo deus* erhebt»³ und damit qualitative, irreversible und nicht mehr kontrollierbare Veränderungen herbeizuführen droht: «Die Fähigkeiten, unseren Körper und unseren Geist umzugestalten, wünschen wir uns vor allem aus einem Grund, nämlich um Alter, Tod und Elend zu entgehen, aber wer kann schon sagen, was wir sonst noch mit dieser Fähigkeit anfangen könnten, wenn wir sie erst einmal haben. Wir könnten also sagen, dass die neue menschliche Agenda in Wahrheit nur aus einem einzigen Projekt (mit vielen Verzweigungen) besteht: Göttlichkeit zu erlangen.»⁴

Harari malt drei Szenarien aus, die auf je eigene Weise bedenklich sind. Vor allem besonders reiche und mächtige Menschen könnten sich durch eine Kombination von Biotechnologie und Informationstechnologie transhumanistisch so optimieren, dass sie als Cyborgs, also als Mensch-Technik-Chimären, übermenschliche Fähigkeiten hätten, die sie von den anderen, normalen Menschen unterscheiden würden. Aufgrund ihrer Überlegenheit könnten sich auch ungerechte Herrschaftsstrukturen etablieren. Die nicht-optimierten Menschen dagegen stünden überdies in der Gefahr, nutzlos zu werden, weil Maschinen und Roboter mit Künstlicher Intelligenz sämtliche Aufgaben effizienter, effektiver und sicherer erfüllen könnten. Die Frage, was mit dieser neuen, «nutzlosen» Klasse von Menschen geschehen könnte, ist ebenfalls be-

drängend. Und schließlich könnte alle Entscheidungsmacht von Algorithmen ausgehen, wenn diese präzisere und bessere Entscheidungen treffen könnten als Menschen, so dass Menschen sich aus freien Stücken nach den Empfehlungen von Algorithmen richten würden. In allen drei Szenarien also könnte sich die gesteigerte technische Wunscherfüllung des Menschen als Bumerang erweisen.

Angesichts der biotechnologischen und informationstechnologischen Entwicklungen und ihrer erwartbaren Möglichkeiten sieht Harari dem Menschen eine Machtfülle und Machbarkeitsvisionen an die Hand gegeben, die sich jedoch zerstörerisch gegen ihn selbst richten könnten. Denn gerade das Fiktionalitätsbewusstsein und die Wirkmächtigkeit von Fiktionen führen dazu, dass Menschen neue intersubjektive Wirklichkeiten schaffen können, ohne diese bis ins Letzte zu Ende zu denken. Was der Soziologe Jens Beckert jüngst für die Dynamik des Kapitalismus aufgezeigt hat, nämlich dass fiktionale Erwartungen, also Vorstellungen und Narrationen darüber, was die Zukunft bringen kann, ökonomische Innovationen und Projekte antreiben, aber auch wirtschaftliche und soziale Krisen hervorrufen können⁵, zeichnet Harari mahrend und warnend in großzügigen Linien: «Im 21. Jahrhundert wird die Grenze zwischen Geschichte und Biologie vermutlich unscharf werden, nicht weil wir auf biologische Erklärungen für historische Ereignisse stoßen, sondern weil ideologische Fiktionen die DNA-Stränge neu schreiben; weil politische und ökonomische Interessen das Klima verändern; und weil die Geographie von Bergen und Flüssen dem Cyberspace weicht. Wenn menschliche Fiktionen in genetische und elektronische Codes übersetzt werden, wird die intersubjektive Realität die objektive Realität verschlingen und die Biologie wird mit der Geschichte verschmelzen. Im 21. Jahrhundert könnte die Fiktion somit zur wirkmächtigsten Kraft auf Erden werden, wirkmächtiger noch als unberechenbare Asteroiden und die natürliche Auslese. Wenn wir unsere Zukunft verstehen wollen, wird es deshalb nicht ausreichen, Genome zu entschlüsseln und über Zahlen zu brüten. Wir müssen die Fiktionen entschlüsseln, die der Welt einen Sinn verleihen.»⁶

Harari warnt vor bestimmten Entwicklungen des Human Enhancement als technische Optimierung des Menschen. Denn wo menschliche Selbsterkenntnis und Selbststeuerung durch digitale Selbstmonitoring-Prozesse und Algorithmen so informiert und präzisiert werden können, dass es unklug erscheinen würde, den Ratschlägen nicht mehr zu folgen⁷, oder wo Menschen sich kategorisch in zwei Klassen unterscheiden, wäre die humanistisch-liberale Vorstellung bedroht, der es um die Nicht-Hintergebarkeit des Individuums und seines Erlebens wie auch seiner je einmaligen und unantastbaren Würde geht. Der Selbst- und Weltzugang könnte in einen «Dataismus» münden, der ethisch massive Konsequenzen hätte: «Der Dataismus nimmt gegenüber

der Menschheit eine streng funktionale Haltung ein und bemisst den Wert menschlicher Erfahrungen allein nach ihrer Funktion in Datenverarbeitungsmechanismen. Wenn wir einen Algorithmus entwickeln, der die gleiche Funktion besser erfüllt, werden menschliche Erfahrungen ihren Wert verlieren.»⁸

Harari möchte also in seinem facettenreichen Szenariendenken vor den Gefahren transhumanistischer Fiktionen und Bestrebungen warnen, entfaltet jedoch keine Perspektiven für die kritische Auseinandersetzung. Aus einer theologisch-ethischen Blickrichtung lässt sich seine *tour d'horizon* zum Homo Deus auch als eine experimentelle Futurologie der transhumanistisch gewendeten Sinnfrage lesen. Sie beschäftigt sich mit der anthropologisch-ethischen Frage, wie sich hinsichtlich der physischen Bedingtheit des Menschen das rechte Maß zwischen einer verantwortbaren Überschreitung körperlicher Grenzen einerseits und einer schrankenlosen Selbstoptimierung andererseits finden lässt. Dabei geht es um eine bestimmte Art und Weise von Kontingenzbewältigung und der menschlichen Wunscherfüllung von Perfektion und Optimierung, die sich im Human Enhancement des Transhumanismus widerspiegelt.

2. Das qualitativ Neue des Human Enhancement im Transhumanismus

Trotz der Vorläufer lassen sich transhumanistische Bestrebungen bei aller Ausdifferenzierung⁹ insofern als modernes Phänomen begreifen, als sie unterschiedliche Formen von Unverfügbarkeit technologisch in Machbarkeiten zu transformieren beabsichtigen. Denn das Kontingenzbewusstsein der Moderne – eine zugegebenermaßen unscharfe Bestimmung – resultiert aus einer Einsicht in die unhintergehbare Geschichtlichkeit menschlichen Denkens und Gestaltens, das mit dem Bewusstsein einer beobachtbaren und rekonstruierbaren Gestaltungsoffenheit einhergeht. Aus dieser Gestaltungsoffenheit eröffnet sich die Möglichkeit, ethisch zu fragen, was normativ gelten soll und darf, warum etwas normativ gelten soll und mit welchen normativen Gründen. Letzte Sicherheiten und unhintergehbare Gewissheiten der praktischen Vergewisserung sind damit selbst fragwürdig geworden. Das Leben in der Moderne ist damit nicht nur faktisch, sondern auch ethisch riskant.

Dieser Prozess des radikalen reflexiven Bewusstseins der eigenen Begrenztheit, einschließlich der Begrenztheit des menschlichen Bewusstseins überhaupt, soll jedoch in transhumanistischen Bestrebungen selbst aufgehoben werden. Denn der Transhumanismus zielt darauf ab, die Begrenzungen des Menschseins selbst mittels neuer technologischer Möglichkeiten soweit wie möglich aufzuheben und zu beseitigen. Ziel ist nicht die Perfektionierung des Bestehenden, sondern die Neuformatierung des Menschen und die Überwin-

dung seiner endlichen *conditio humana* selbst mit dem Ziel der Optimierung, spricht: Human Enhancement.¹⁰ Dem Transhumanismus des Homo Deus geht es demnach um die Selbsttranszendierung des Menschen im Sinne einer Kontingenzbeseitigung mittels informationstechnologischer und biotechnischer Möglichkeiten. Hier liegt zum einen ein zentraler Punkt, was das qualitativ Neue des Transhumanismus ausmacht. Zum anderen zeigt dies aber auch seine Widersprüchlichkeit auf. Denn aus der Einsicht in die Kontingenz erwachsen neue Eindeutigkeiten; Komplexität wird in Simplizität überführt. Ferner bleibt unbestimmt, was «Verbesserung» genau bedeutet im Unterschied zu einer quantitativen Steigerung oder einer Erweiterung um nicht-menschliche Fähigkeiten; ganz zu schweigen von der funktionalen Reduktion menschlicher, oft einander widerstreitender Bedürfnisse, Motive, Interessen und Gefühle.

Der Einwand, dass Menschen sich durch Bildungsprozesse schon immer um Selbstformung bemüht haben, ist jedoch wenig überzeugend. Denn das Anliegen von Human Enhancement unterscheidet sich von Selbstformungsstrategien durch Erziehung und Bildung dadurch, dass durch technologische Verfahren der Mensch zum passiven, körperlichen Objekt herabgestuft wird, ohne sich Veränderungsprozesse selbst zuschreiben und als Ausdruck subjektiver Einwilligung bejahen zu können. Die Transformationen werden von außen bewirkt, durch technische Eingriffen oder technische Schnittstellen und Instrumente.

Die Frage, wer der Mensch ist und sein will, also die Frage nach seiner Identität – jedoch nicht im Sinne einer Substanzontologie, sondern seines praktischen Selbstverständnisses –, verbindet sich mit der Frage nach dem Wohin der Selbsttransformation. Im Zentrum des Transhumanismus steht die Frage nach der Identität des Menschen und damit verbunden die Frage nach dem Maßstab der Verantwortung menschlicher Selbst- und Weltgestaltung. Allerdings gerät auch die Identität des Menschen in einen spannungsreichen Zugriff. Während auf der einen Seite die begrenzte *conditio humana* überwunden und damit die Fiktion eines optimierten Lebens propagiert werden soll, operiert der Homo Deus auf der anderen Seite mit einer funktionalistischen Vorstellung, um die menschliche Natur im Sinne einer leibseelischen Konstitution zu überschreiten. Um das geistige Potenzial des Menschen im Sinne einer Selbsttranszendenz zu erweitern, zielt der Transhumanismus auf biologisch-materiale Schnittstellen ab. Ohne diese sind «substanzielle» Transformationen nicht möglich. Die transhumanistische Absicht, die *conditio humana* zu überwinden, impliziert eine funktional-materiale Reduktion, die Leiblichkeit auf Körperlichkeit reduziert. Selbsttranszendenz soll damit aus dem Sinnzusammenhang bedingt-freiheitlicher Selbstgestaltung in einen möglichst unbegrenzten Funktionszusammenhang überführt werden. Dass dabei die Zu-

schreibung menschlicher Freiheit selbst als liberale Illusion entlarvt werden könnte, wie Harari herausstellt¹¹, ist dabei für ein transhumanistisches Credo nur konsequent.

Insofern der Transhumanismus quasi eine «Entleiblichung» des Menschen anstrebt, um den Menschen zu optimieren, damit er sich in seiner nicht festgestellten Bestheit entwickeln und vervollkommen kann, wird aber die Bedingung seiner Autonomie selbst konterkariert. Denn es bleibt die Frage, wie sich das Anliegen des Homo Deus auf die «Bewahrung und Sicherung von Selbstgestaltung und Autonomie»¹² auswirkt, wenn man Autonomie als zentrales Merkmal des praktischen Selbstverständnisses des Menschen anerkennt. Denn der praktische Zugriff auf den Menschen steht im Transhumanismus unter funktionalistischen Vorzeichen. Dadurch wird aber eine zentrale Leistung des Menschen als moralischem Subjekt, nämlich seine Fähigkeit und seine Verpflichtung zur Begründung seines Urteilens und Handelns, preisgegeben. Harari beobachtet: «Die Menschen stimmen zu, auf Sinn zu verzichten, und erhalten im Gegenzug Macht.»¹³ Zugleich verlieren sie jedoch die Kontrolle, wenn sie Entscheidungen an Algorithmen delegieren. Der Transhumanismus droht damit zu einer neuen Form von Heteronomie und Entfremdung zu führen, die mit der Moderne und Spätmoderne eigentlich überwunden werden wollte. Überdies möchte der Transhumanismus das dialektische Verhältnis von selbstgestalterischer Vernunft und menschlicher Begrenztheit auflösen, das letztlich den Konstitutionszusammenhang menschlicher Freiheit ausmacht. Begrenztheit, Endlichkeit, Vulnerabilität sind somit Bedingungen der Möglichkeit von menschlicher Autonomie und Konstitutionsbedingungen von Moral und Verantwortung. Transhumanistische Transformationsambitionen zielen demnach auf totale Selbstgestaltung, umfassende Kontrolle und Beherrschbarkeit. Die «Sphäre des Leiblich-Kontingenten»¹⁴ wird dabei als letztlich defizitär, unsicher und überflüssig abgetan – eine Sphäre die es zu überwinden gilt. Damit wird aber zugleich jener Selbstformungsimpetus negiert, der sämtlichen Bildungsprozessen innewohnt, nämlich das bleibend kritische Potenzial von Mündigkeit gegen jede Form der Totalisierung, Identifizierung und Verobjektivierung von Menschen durch technische Entwicklungen oder weltanschauliche Fiktionen, die die Möglichkeiten seiner Entwicklungsoffenheit und Freiheit arretieren, aber auch seine konstitutionelle Verletzbarkeit und Endlichkeit ignorieren.

3. Konsequenzen für die Pädagogik

Aus pädagogischer Sicht sind diese transhumanistischen Ansprüche kritisch zu beleuchten. Denn damit wird auch der Selbstzweckcharakter humaner Bildung aufgegeben. Überdies scheint es, als ob damit zugleich ein Bemühen um Eindeutigkeit verbunden ist, das jegliche Anerkennung von bleibender Differenz und Andersheit nicht nur in Bildungsprozessen ausschalten möchte.¹⁵ Damit ist Human Enhancement in transhumanistischer Spielart letztlich vor allem funktional auf individuellen, gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Nutzen bzw. funktionale Optimierung ausgerichtet, so dass sich diese Transformationen von Bildung wesentlich unterscheiden. Entsprechend gilt auch hier die Kritik an einem rein funktionalen Bildungsverständnis: «Der Skandal besteht in der Verschiebung eines allgemein menschlichen Anspruchs, der den Menschen immer auch als Selbstzweck zur Geltung bringen sollte, zu einem allgemein praktikablen Mittel, das die Vermassung und Verzweckung der Menschen vorantreibt.»¹⁶ Eine Ersetzung von Bildung durch ein transhumanistisches Human Enhancement verabschiedet den kritisch-widerständigen Impuls ganzheitlicher Bildung und Selbstformung, der immer auch auf Mündigkeit und Verantwortung des Subjekts abzielt. Denn es macht einen entscheidenden Unterschied, ob man umfassende Selbstverbesserung als funktionale Optimierung konzipiert, oder ob – nicht nur regulativ, sondern auch konstitutiv – ein bleibender Überhang der Nicht-Identifizierbarkeit des Menschen in seiner Subjektivität und Individualität anerkannt wird, der sich funktionaler Kategorisierbarkeit, technischer Steuerbarkeit und Optimierbarkeit entzieht und zur Identität einer Person gehört.

Transhumanistische Ambitionen sind bestrebt, das inhaltliche Spannungsverhältnis «zwischen Optimierung und Widerständigkeit»¹⁷ aufzulösen. Damit käme aber auch eine machtanalytische und kritisch-emanzipatorische Sensibilität abhanden, die «die Verwobenheit von Macht und Bildungsprozessen»¹⁸ bzw. Transformationsprozessen offenlegt und reflektiert. «Hierdurch werden Einschreibungen der Subjektivierungsformen, von Macht und ihren Effekten, von Zu- und Misstrauen und ganz allgemein von Selbstoptimierungsstrategien sichtbar.»¹⁹ Aus pädagogisch-anthropologischer Perspektive impliziert das die Anerkennung einer Unverfügbarkeit des Menschen, die sich dem umfassenden technischen Zugriff zum Ziele einer Optimierung des Menschen entzieht. Zugleich lässt sich in sinnkritischer Absicht zeigen, dass die mit dem Homo Deus implizierte Sinnverwirklichung insofern fehlgeleitet ist, als sie mit einem Verständnis von humaner Bildung, auf das alle Menschen aufgrund ihrer Würde gleichermaßen anspruchsberechtigt sind, nicht vereinbar ist. Dies gilt nicht nur hinsichtlich Einzelner und Gruppen, sofern sie sich selbst bilden

wollen, sondern auch für Zukunftsbilder und Fiktionen, die Transformationsbemühungen orientieren und motivieren. Die Frage nach dem Woraufhin von Transformationsprozessen bzw. Human Enhancement lässt sich damit auch als normative Frage nach der Identität des Menschen und nach Zielvorstellungen seiner Selbstgestaltung formulieren.

4. Die anthropologisch-ethische Frage nach der «Natur» des Menschen

Die anthropologisch-ethische Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Selbstgestaltung bzw. von Human Enhancement und nach den leitenden Zielvorstellungen lässt sich generell nicht hinreichend oder einfach mittels eines Rekurses auf die Natur des Menschen im Sinne seiner vorfindlichen leibseelischen Struktur beantworten. Denn wenn humane Bildung stets auch Selbsttransformation impliziert, ist sie auch auf Kultur und Biografie verwiesen, worin sich die Geschichtlichkeit aller Bildungsprozesse realisiert. Die Frage, ob Human Enhancement im Sinne des Transhumanismus die Identität eines Menschen oder des Menschen verändert und wie diese Veränderungen ethisch zu beurteilen sind, stellt sich folglich in dreierlei Hinsicht: (1) Als *anthropologische* Frage «Wer ist der Mensch?» ist sie auf das praktische Selbstverständnis des Menschen als Menschen gerichtet und fragt nach der Identität des Menschen als Vernunftnatur und nach den grundlegenden anthropologischen Konstitutionsbedingungen. (2) Als *geschichtlich-kulturelle* Frage «Wer sind wir und wie wollen wir leben?» ist sie auf das praktische Selbstverständnis von Menschen in Gruppen, Gemeinschaften oder Gesellschaften gerichtet und fragt nach der Identität von Menschen im Sinne einer konkreten Ethosgestalt und nach deren handlungsorientierenden Sinnvorstellungen. (3) Als *biografische* Frage «Wer bin ich und wer will ich sein?» ist sie auf das praktische Selbstverständnis eines Menschen als Individuum mit einer bestimmten Lebensgeschichte gerichtet und fragt nach der personalen Identität eines Menschen als biografische Lebensform.

Menschen zeichnen sich grundsätzlich dadurch aus, dass sie aufgrund ihrer Instinktarmut und Weltoffenheit ihr Leben selbstbestimmt führen müssen. Diese Aufgegebenheit menschlicher Selbstgestaltung ist ein konstitutiver Bestandteil seiner *conditio humana*. Sie lässt sich als «Sein-Können»²⁰ begreifen, in das eine entwicklungs offene Dynamik von Selbstformungsprozessen eingeschrieben ist. So ist die menschliche Natur einerseits ein Entwicklungsprinzip mit physiologischen Strukturen, Funktionen und Prozessen, die den Möglichkeitsraum menschlicher Selbstformung bedingen und mit denen auch technologische Transformationsbemühungen kompatibel sein müssen. Andererseits

ist sie zugleich ein Handlungsprinzip, das in geschichtlich, soziokulturell und biografisch entstandenen Konstellationen eingebettet und damit nicht beliebig ist. «Des Menschen Natur besteht nicht nur darin, das Prinzip seines biologischen Werdens und Vergehens in sich selbst zu *haben*, sondern darüber hinaus, das Prinzip seiner eigenen freien Selbstbestimmung zu *sein*: Selbstbestimmung nicht als Resultat von Evolution, sondern als eine ihrer Bedingungen.»²¹ Die Bedingungsstrukturen menschlicher Natur sind aus anthropologisch-ethischer Sicht also unbeliebig. Die Grenzen der Selbsttransformation sind zwar mehr oder weniger dynamisch verschiebbar bzw. veränderbar, aber in ihrer begrenzenden Funktion können diese Strukturen niemals vollständig aufgehoben werden, ohne damit dem Menschen schweren Schaden zuzufügen.²²

In diesem Sinn hat die Bezugnahme auf die Natur des Menschen eine doppelte anthropologisch-ethische Funktion: Sie stellt zum einen eine Orientierungsgröße für die normative Selbstbegrenzung dar, wenn es um tiefgreifende und weitreichende Eingriffe in die körperliche Verfasstheit des Menschen geht. Zum anderen stellt sie die leibseelische Grundlage für das menschliche Selbstverständnis als Vernunftwesen und damit als Freiheitswesen dar, das allen Bildungsprozessen zugrunde liegt. Orientierung an der menschlichen Natur bedeutet in einer Auseinandersetzung mit transhumanistischen Bestrebungen folglich, der Dynamik und Begrenztheit menschlichen Sein-Könnens und dem praktischen Selbstverständnis des Menschen Rechnung zu tragen.

5. *Identität und praktisches Selbstverständnis als Orientierungsgröße*

Die Frage nach Zukunftsbildern sinnerfüllten Menschseins ist eng mit der Frage nach dem praktischen Selbstverständnis und der Identität des Menschen verbunden. Entsprechend dem Verständnis der Natur des Menschen als «Sein-Können» ist Identität eine Prozessgröße und kein statischer Zustand. Sie bildet sich biografisch durch Interaktionsprozesse im sozialen Raum und ist zu keiner Zeit im Laufe des Lebens abgeschlossen.²³ In Identitätswürfen bildet sich einerseits das praktische Selbstverständnis von Individuen aus. Andererseits lassen sich konkrete Identitätswürfe am Maßstab anthropologisch-ethischer Grundannahmen sinnhafter Lebensführung kritisch reflektieren.

Durch die anthropologisch-ethische Bezugnahme auf ein interaktionelles Verständnis von Identität wird also der Versuch unternommen, den Rekurs auf die menschliche Natur als Orientierungsgröße für die ethische Reflexion auf die Grenzen menschlicher Selbstgestaltung und Selbstoptimierung zu präzisieren. Unter Berücksichtigung biografischer, psychosozialer und soziokultureller Bedingungen lassen sich zentrale Voraussetzungen und Bedingungen erörtern,

die für ein gutes und sinnvolles Leben für alle erforderlich sind, sprich: die die Chance auf gelingende Identität für alle eröffnen. Das gilt auch für die Bestimmung von Grenzen der Selbsttransformation, die bestimmte Menschen oder Gruppen betreffen oder gar die *conditio humana* im Sinne der menschlichen Vernunftnatur berühren. Die mit der grundsätzlichen Anerkennung des Menschen und seiner Würde einhergehende Aufgabe zur Befähigung zu Selbstbestimmung und Identitätsbildung sowie die Leitperspektive der Chance auf gelingende Identität für alle stellt dabei eine Zielvorstellung dar, die dem praktischen Selbstverständnis des Menschen als Vernunftnatur entspricht. Sie können die anthropologisch-ethische Auseinandersetzung mit Human Enhancement und die Frage nach einem verantwortbaren Maß menschlicher Selbsttransformation grundlegend orientieren.

Die Entgrenzungsambitionen von Human Enhancement sind der Kritik zu unterziehen, wenn sie nicht von einer Chance auf gelingende Identität für alle ausgehen, wenn sie die anthropologischen Bedingungen menschlicher Autonomie, seiner Gestaltungsoffenheit und Kreativität, seiner Verletzbarkeit und Endlichkeit, seiner Sinnoffenheit und Selbstzweckhaftigkeit jenseits aller Funktionalität ignorieren oder diese zu überwinden trachten. Bemerkenswert, dass Harari in seiner jüngsten Veröffentlichung mit dem Titel «21 Lektionen für das 21. Jahrhundert» mit dem Aufruf zur menschlichen Selbsterkenntnis endet: «Für ein paar Jahre oder sogar Dekaden haben wir noch eine Wahl. Wenn wir uns anstrengen, können wir immer noch erforschen, wer wir wirklich sind. Aber wenn wir diese Chance nutzen wollen, sollten wir das jetzt tun.»²⁴

Anmerkungen

- 1 Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*. Lateinisch/Deutsch. Auf der Textgrundlage der Editio princeps hg. u. übers. von Gerd VON DER GÖNNA, Stuttgart 1997.
- 2 Vgl. John Stuart MILL, Natur, in: John Stuart MILL, *Drei Essays über Religion* [1874], Stuttgart 1984, 53.
- 3 Yuval Noah HARARI, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017, 69.
- 4 HARARI, *Homo Deus* (s. Anm. 3), 69.
- 5 Jens BECKERT, *Imaginierte Zukunft. Fiktionale Erwartungen und die Dynamik des Kapitalismus*, Berlin 2018.
- 6 HARARI, *Homo Deus* (s. Anm. 3), 209.
- 7 Vgl. HARARI, *Homo Deus* (s. Anm. 3), 447–451.
- 8 HARARI, *Homo Deus* (s. Anm. 3), 525.
- 9 S. hierzu den Überblick bei Janina LOH, *Trans- und Posthumanismus. Zur Einführung*, Hamburg 2018, 32–91.
- 10 Vgl. LOH, *Trans- und Posthumanismus* (s. Anm. 9), 50.
- 11 Vgl. HARARI, *Homo Deus* (s. Anm. 3), 381–385.

- 12 Katharina KLÖCKER, *Zur ethischen Diskussion um Enhancement. Eine kritische Anmerkung zum Transhumanismus aus theologisch-ethischer Perspektive*, in: Benedikt Paul GÖCKE – Frank MEIER-HAMIDI (Hg.), *Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand*, Freiburg i.Br. 2018, 309–338, 330.
- 13 HARARI, *Homo Deus* (s. Anm. 3), 273.
- 14 KLÖCKER, *Zur ethischen Diskussion um Enhancement* (s. Anm. 12), 332.
- 15 Vgl. Jörg ZIRFAS, *Pädagogik und Anthropologie. Eine Einführung*, Stuttgart 2004, 153–175.
- 16 Ursula FROST, *Bildung als pädagogischer Grundbegriff*, in: Gerhard MERTENS – Ursula FROST – Winfried BÖHM – Volker LADENTHIN (Hg.), *Handbuch der Erziehungswissenschaft. Bd. 1: Grundlagen. Allgemeine Erziehungswissenschaft*, Paderborn 2008, 297–311, 303f.
- 17 Sebastian LERCH, *Selbstkompetenzen. Eine erziehungswissenschaftliche Grundlegung*, Wiesbaden 2016, 5.
- 18 LERCH, *Selbstkompetenzen* (s. Anm. 17), 10.
- 19 LERCH, *Selbstkompetenzen* (s. Anm. 17), 10.
- 20 S. hierzu Ludger HONNEFELDER, *Orientierung an der Natur: Die Relevanz der Natur für die Ethik*, in: Ludger HONNEFELDER, *Welche Natur sollen wir schützen? Über die Natur des Menschen und die ihn umgebende Natur*, Berlin 2011, 187–213, 188–192.
- 21 Jan BECKMANN u. a., *Anthropologische und ethische Implikationen der Xenotransplantation*, in: Jan BECKMANN – Gottfried BREM – Friedrich-Wilhelm EIGLER – Walter GÜNZBURG u. a., *Xenotransplantation von Zellen, Geweben oder Organen. Wissenschaftliche Entwicklungen und ethisch-rechtliche Implikationen*, Berlin, Heidelberg 2000, 241–267, 244.
- 22 Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Perfektionierung des Menschen? Paradigmen, Ziele und Grenzen*, in: Ludger HONNEFELDER, *Im Spannungsfeld von Ethik und Religion*, Berlin 2014, 90–107, 96.
- 23 Vgl. Jochen SAUTERMEISTER, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 216–262.
- 24 Yuval Noah HARARI, *21 Lektionen für das 21. Jahrhundert*, München 2018, 417.

Abstract

Limitless Optimization? The «Homo Deus» Transhumanism. The ambitions of transhumanism to break down boundaries, which aim to optimize human beings and to transcend the physical limits of human beings through biotechnology and information technology, raise fundamental anthropological and ethical questions. On the one hand it is a question of what constitutes man as a human being, and on the other hand it is a question of how the right balance can be found between a responsible crossing of physical boundaries and unrestricted self-optimization with regard to man's physical conditionality. In his book «Homo Deus», the historian Yuval Noah Harari outlines future scenarios that critically illuminate transhumanist fictions and warn against their reality. From an anthropological-ethical perspective, the significance of the reflected practical self-understanding of man as a moral subject for a critical discussion of human enhancement is outlined.

Keywords: anthropology – humanism – Homo Deus – Human Enhancement – responsibility – self-transformation – Transhumanism

DIE OBSESSION DER GRENZÜBERSCHREITUNG

Zur Krise der Moderne¹

In der westlichen Weltöffentlichkeit breitet sich seit Längerem eine apokalyptische Stimmung aus. Völlig unterschiedliche Ereignisse wie das Schmelzen der arktischen Eismassen, die Exzesse des Finanzsystems oder die Infragestellung moderner Demokratie durch einen neuen Autoritarismus werden zumindest unterbewusst als Vorboten einer umfassenden Krise des modernen Weltsystems wahrgenommen. Gewiss, die Klage über Ambivalenzen der Moderne bestimmt die Aufklärung seit ihren Anfängen. Während Turgot und Condorcet das 18. Jahrhundert als das «Zeitalter der Vernunft» priesen, sah bereits Jean-Jacques Rousseau gerade im Zivilisationsprozess die Quelle fortschreitenden Unglücks. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert deckten Marx und neomarxistische Schulen die Widersprüche zwischen den Idealen der Aufklärung und der Logik kapitalistischer Marktwirtschaft schonungslos auf. Im Umfeld des 2. Weltkriegs etabliert sich in der europäischen Philosophie in den Spuren von Nietzsche eine machttheoretische Kritik der Moderne, in der die politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts und die ökologische Krise nicht mehr auf die mangelnde Verwirklichung von Vernunft, sondern auf ein der Aufklärung selbst inhärentes Machtsyndrom zurückgeführt werden. Während Martin Heidegger den Machtwillen des neuzeitlichen Subjekts bei Descartes² festmacht, sehen Horkheimer und Adorno den Ursprung der aktuellen Krise bereits bei Francis Bacon angelegt. «Trotz seiner Fremdheit zur Mathematik hat Bacon die Gesinnung der Wissenschaft, die auf ihn folgte, gut getroffen [...] Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Natur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt.»³

Machttheoretische Deutungen decken zwar die Bedrohungspotentiale der Moderne in schonungsloser Weise auf. So warnte etwa Heidegger bereits

in früher Zeit vor den Gefahren der Humangenetik und der industrialisierten Landwirtschaft. Zugleich stellt jedoch eine radikale Modernekritik die Menschheit vor die Situation, einen jahrtausendelangen Aufklärungsprozess zu stoppen, um den Sturz in den kollektiven Abgrund zu vermeiden. Nachdem die Geschichte der abendländischen Vernunft in toto disqualifiziert worden ist, bleibt jeweils im Dunkeln, mit welcher Vernunft die Menschheit noch einen Ausweg aus der epochalen Sackgasse suchen kann. Eine machttheoretische Kritik der Moderne droht daher in das trübe Fahrwasser einer antimodernistischen Politik abzudriften und ist wohl nicht zufällig immer wieder von fundamentalistischen oder (neo-)faschistischen Bewegungen für ihre Zwecke instrumentalisiert worden.

Vor diesem Hintergrund habe ich versucht, mit dem Leitbegriff der «Entgrenzung» einen neuen theoretischen Rahmen zu entwerfen, in dem sowohl die epochalen Errungenschaften als auch die abgründigen Bedrohungspotentiale der Moderne angemessen analysiert werden können. In zentralen Bereichen der Moderne ist offenbar eine Dynamik permanenter Grenzüberschreitung wirksam. So sprechen wir noch immer, wenn auch inzwischen mit einem zunehmenden Unbehagen, von einem «grenzenlosen» Fortschritt der Wissenschaften, einem «grenzenlosen» ökonomischen Wachstum oder der kosmopolitischen Überwindung ethnischer und nationaler Grenzen. In den spezifisch neuzeitlichen Entgrenzungen ist jeweils ein bestimmtes Verständnis von «Grenze» leitend, das den Hauptsträngen der europäischen Philosophie bis ins späte Mittelalter hinein, aber auch außereuropäischen Kulturen, weithin fremd ist. Am Wandel des Begriffs der «Grenze» und den daraus entspringenden Entgrenzungen lassen sich, wie im Folgenden an einzelnen Beispielen kurz illustriert werden soll, die Ambivalenzen der Moderne, genauer das Ineinander von Rationalitätsgewinnen und kulturellen bzw. exzessiven Dimensionen, sei es in moderner Wissenschaft, neuzeitlicher Ethik oder der modernen Marktwirtschaft, in neuer Weise aufschließen.

1. Ein dreifacher Prozess von Entgrenzungen: Ein Blick in die Ursprünge der Moderne in der Philosophie der Renaissance

Das komplexe Spiel von Entgrenzungen, das die Signatur der Moderne bis heute prägt, ist vor allem durch drei Motivkomplexe, die weitgehend unabhängig voneinander zunächst in der Philosophie der Renaissance aufgebrochen sind, in Gang gekommen: (a) die Entgrenzung des ptolemäischen Weltbildes durch Kopernikus; (b) die Entgrenzung der essentialistischen Anthropologie durch die Idee der Selbstkreation; (c) die Entgrenzung der antiken Vorstellung der «Ökumene» durch die transozeanische Expansion Europas im 15. Jahrhundert.

a) *Die astronomische Revolution und ihre Folgen*

Die kopernikanische Wende zählt ohne Zweifel zu den spektakulären Durchbrüchen europäischer Aufklärung, die über den Bereich der Kosmologie hinaus tiefgehende Veränderungen im kulturellen Leben der frühen Neuzeit auslöste. Der Grund für die weit reichenden Umwälzungen durch die neue Astronomie liegt in der inneren Struktur des geozentrischen Weltbildes, das seit Platon und Aristoteles in einer teleologischen Deutung des Kosmos eingebettet ist. Die antike Vorstellung eines begrenzten Universums beruht nicht allein auf lebensweltlichen Erfahrungshorizonten, sondern auf bestimmten ontologischen Prämissen. Denn für Aristoteles ist, was für die Bürger der Moderne nicht unmittelbar einsichtig ist, das Universum begrenzt, weil es vollkommen ist. Das Vollkommene ruht, wie Aristoteles betont, stets in seinem Ziel (*telos*), das wiederum als Grenze (*peras*) zu verstehen ist.⁴ Das Unbegrenzte (*apeiron*) ordnet Aristoteles hingegen dem potentiell Unendlichen zu, dem entweder noch etwas hinzugefügt werden oder das durch unendlich viele Operationen geteilt werden *kann*. Dies bedeutet: In dem von Platon und Aristoteles geprägten Denken der griechischen Antike wird Grenze (*peras*) nicht als etwas Negatives gedacht, etwa als Einschränkung oder als Anzeichen eines Mangels, der überwunden werden müsste, sondern als Verwirklichung sämtlicher Seinsmöglichkeiten (*telos, energeia*).⁵

Die teleologische Ontologie bildet in der Antike nicht nur für die Kosmologie, sondern für sämtliche Bereiche der Wirklichkeit das normative Fundament, auf dem auch die Erkenntnislehre, die Anthropologie, die Moralphilosophie, die politische Philosophie und auch die Ökonomie aufruhen. So wie sich die Suche nach Wahrheit nicht im grenzenlosen Erkennen nach immer neuen Gegenständen verliert, sondern im Ursprung des Ganzen (*arche panton*) ihre Grenze findet, so ist nach Aristoteles auch der menschlichen Praxis eine Grenze gesetzt, nämlich durch die Glückseligkeit (*eudaimonia*) im Sinne der Verwirklichung der höchsten Fähigkeiten des Menschen. In dieser Perspektive findet nach Aristoteles auch das grenzenlose Streben der Leidenschaften durch die Ethik des Maßes (*mesotes*) seine Grenze nicht im Sinne der Mittelmäßigkeit, sondern der Vollkommenheit. Die grenzenlose Akkumulation von Geld muss hingegen durch die Lehre vom Reichtum als Mittel für das gute Leben begrenzt werden. Nicht zuletzt bildet die Lehre, dass jedes Seiende, auch der Mensch, sein *Telos* bzw. seine Grenze erreichen kann, d.h. zur Ruhe kommen kann, die Grundlage für das antike Ideal der Seelenruhe, das in der hellenistisch-römischen Zeit sämtlichen Philosophenschulen, selbst der Lustlehre Epikurs, als Kriterium der Glückseligkeit zugrunde liegt.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die astronomische Revolution in der frühen Neuzeit zunächst nicht durch astronomische Beobach-

tungen, sondern durch eine Revision der aristotelischen Ontologie ausgelöst worden ist. Neben der nominalistischen Bewegung, die Gott die Freiheit der Erschaffung völlig anderer Welten einräumt, möchte ich hier vor allem auf die Unendlichkeitsspekulation von Nikolaus von Kues verweisen.⁶ Unter dem Einfluss des Neuplatonismus denkt Cusanus absolute Vollkommenheit gerade nicht als *telos* bzw. *peras*, sondern als absolute Unendlichkeit, d.h. als völlige Abwesenheit von Grenzen bzw. als Zusammenfall von Gegensätzen (*coincidentia oppositorum*). Aus der neuen Philosophie des Absoluten zieht Cusanus die Konsequenz, dass nicht nur das einzelne Seiende, sondern auch das Universum als Ganzes seine Vollkommenheit nur in unendlichen Annäherungen, d.h. niemals vollständig erreichen kann. Auf diesem Weg gelangt Cusanus noch vor Kopernikus zur Vorstellung eines grenzenlosen Universums, in dem die Erde plötzlich als ein edler Stern unter anderen Sternen erscheint.

Da die teleologische Ontologie im antiken Denken für sämtliche Seinsbereiche die normativen Strukturen vorgibt, musste die Veränderung der ontologischen Fundamente unumgänglich eine Kettenreaktion auslösen. Im frühneuzeitlichen Denken lässt sich folglich beobachten, wie die Destruktion des antiken Begriffs von Grenze als Zustand der Vollkommenheit in verschiedenen Bereichen durch die Idee einer permanenten Grenzüberschreitung abgelöst wird. Bei Cusanus selbst treten die Auswirkungen der neuen Ontologie – neben der Kosmologie – vor allem in der Erkenntnislehre hervor. Dem grenzenlosen Universum korrespondiert bei Cusanus die Idee eines unabschließbaren Erkenntnisprozesses. Cusanus vollzieht daher im christlichen Kontext eine epochal bedeutsame Aufwertung unersättlicher Weltneugier (*curiositas*), die nach Hans Blumenberg ein zentrales Merkmal der Moderne darstellt.⁷ Denn im römischen und frühchristlichen Denken wurde die unersättliche *curiositas*, die gegen die Ethik des Maßes und das Ideal Seelenruhe verstößt, einerseits im Namen der Sorge um das Vaterland (Cicero), andererseits im Namen der Heilssorge (Augustinus), zurückgedrängt. Insofern die Bejahung des grenzenlosen Wissensdrangs die ethische Disqualifikation der «Unersättlichkeit» relativiert, konnte die Aufwertung der *curiositas* nicht ohne Auswirkungen auf die Moral bleiben. Zwei Jahrhunderte nach Cusanus definiert Hobbes in offener Abgrenzung zu Aristoteles die Glückseligkeit als «ein ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Zielen.»⁸

b) Die anthropologische Idee der Selbstkreation

In der Philosophie der Renaissance kommt es auch im Bereich der Anthropologie zu einer revolutionären Wende. Zwar lassen sich die historischen Wurzeln der Kritik am Essentialismus der griechischen Anthropologie bis zu den Kirchenvätern zurückverfolgen. Doch erst die Anthropologie der Renais-

sance spricht dem Menschen in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit nicht nur eine Teilhabe an der göttlichen Vernunft, sondern auch an der göttlichen Schöpferkraft (*vis creativa*) zu.⁹ So wie Gott die Dinge aus dem Nichts erschafft, so erschafft der menschliche Geist (*mens*) – so bereits Nikolaus von Kues in *Idiota de mente* – die Begriffs- und Sprachwelten aus sich selbst.¹⁰ Nach Manetti manifestiert sich die *vis creativa* des Menschen vor allem in seinen kulturellen und technischen Leistungen.¹¹ Pico della Mirandola schließlich bezieht in der berühmten *Oratio de hominis dignitate* (1486/87) die schöpferische Macht des Menschen auf die menschliche Natur. Im Unterschied zu allen anderen Kreaturen, deren Wirkungskreis jeweils durch ein festes Gesetz begrenzt ist, ist nach Pico dem Menschen von Gott die Freiheit gegeben, «frei von allen Einschränkungen» sich selbst jene Natur zu geben, die er bevorzugt.¹² Auch wenn der Mensch als freier Gestalter und Bildner seiner selbst («*plastes et fctor sui ipsius*») angesprochen wird, so bleibt bei Pico die schöpferische Freiheit noch in einen neuplatonischen Stufenkosmos eingebettet. Die hierarchische Ordnung der Lebensformen mündet in die mystische Einheit mit Gott; Picos Aufwertung der *vis creativa* vermeidet ausdrücklich die Selbstvergottung des Menschen. Auch die Idee einer genetischen Manipulation der menschlichen Natur lag noch vollkommen außerhalb seines Vorstellungsvermögens. Denn der Mensch ist nach Pico nicht Gestalter seiner physischen, sondern ausschließlich seiner zweiten Natur, d.h. der selbst gewählten Lebensformen.

Doch bereits bei Montaigne gerät der normative Rahmen, in dem Picos Philosophie der Freiheit noch eingebettet war, in den Sog einer radikalen Skepsis. Inmitten einer nicht nur räumlich, sondern auch normativ entgrenzten Welt verwandelt sich, wie Montaigne in den *Essais* vorführt, Picos Idee einer Selbstkreation in das unabschließbare Projekt einer experimentellen Selbsterkundung bzw. Selbstgestaltung. Was bei Montaigne noch vorsichtig angedeutet bleibt, wird bei Nietzsche offen proklamiert. Nietzsche fordert uns auf, «unsere eigenen reges [Könige] zu sein und kleine *Versuchsstaaten* zu gründen. Wir sind Experimente und wollen es auch sein.»¹³ Die unendliche Vielfalt der Welt wird spätestens bei Nietzsche zum Stoff für die Kreation neuer Lebensformen.

In der materialistischen Aufklärung wird schließlich auch die physische Natur zum Objekt der *vis creativa*. La Mettrie spekuliert bereits über Manipulationen der physischen Konstitution des Menschen.¹⁴ Die ideengeschichtlichen Wurzeln der modernen Humangenetik liegen daher in einer radikalen Reinterpretation und Extension der christlichen Aufwertung der schöpferischen Freiheit des Menschen in der Renaissance durch die materialistische Philosophie der Neuzeit.

c) Entgrenzung der Oikumene und ihre Folgen

Neben der kopernikanischen Wende ist die Entdeckung Amerikas zu Recht immer wieder als Großereignis für die Genese der Moderne angesehen worden. Die transozeanische Expansion Europas ist allerdings von vornherein in eine tiefe Ambivalenz eingetaucht. Denn die Fahrten von Vasco da Gama und Kolumbus legten zwar den Grundstein für die neuzeitliche Rationalisierung des geographischen Weltbildes, eröffneten jedoch zugleich die blutige Epoche des Kolonialismus und Imperialismus, der über zahllose Völker dieser Erde unsagbares Leid brachte. Aus diesem Grund ist Kolumbus zu einem Symbol für die Zweideutigkeit der modernen Obsession der Grenzüberschreitung geworden.¹⁵

Wie die kosmologische Entgrenzung, so hat auch die transozeanische Expansion Europas zu tiefgreifenden Veränderungen in zahlreichen Bereichen der frühneuzeitlichen Kultur geführt. Der Grund für die vielschichtigen Transformationen liegt in der Struktur antiker geographischer Weltbilder, in der die Idee der Ökumene aufs Engste mit politischen Vorstellungen, insbesondere der Weltreichsidee, verbunden ist, die wiederum ethische und anthropologische Vorstellungen, allen voran den Begriff des «Barbaren», enthält. Vor diesem Hintergrund stellte die Erweiterung des geographischen Weltbildes, wie sich bereits in den Kolonial-Debatten des 16. Jahrhunderts zeigt, tiefsitzende ethische, anthropologische und politische Konzeptionen in Frage. Die Schule von Salamanca, die sich als erste philosophische Bewegung dem frühneuzeitlichen Globalisierungsprozess stellt, legt daher wichtige Fundamente für den spezifisch modernen Kosmopolitismus.¹⁶ Inmitten von Kolonialismus und millionenfachem Sklavenhandel kommt es daher in der europäischen Philosophie zu einem beachtlichen Fortschritt im moralischen Bewusstsein, nämlich zum Durchbruch zu einer globalen Ethik, in der die unsägliche aristotelische Doktrin von den Barbaren als natürlichen Sklaven, die auch im christlichen Denken des Mittelalters noch nachwirkte, endgültig zurückgewiesen wird. Während die Hoftheologen von Karl V. die Neue Welt noch in die traditionelle Weltreichsidee integrierten, legten Francisco de Vitoria und Bartolomé de las Casas bereits die Fundamente für das moderne Völkerrecht und eine universale Menschenrechtsethik. Die Ausweitung des geographischen Weltbildes löst darüber hinaus auch eine radikale Entgrenzung des moralisch-politischen Horizonts aus. Die politische Natur des Menschen verwirklicht sich, wie Vitoria gegenüber Aristoteles betont, nicht in den engen Grenzen der Polis, sondern in einer globalen Kommunikationsgemeinschaft mit einem globalen Reise- und Handelsrecht und einem großzügigen Niederlassungs- und Bürgerrecht. Vitoria verbindet daher den ethischen Universalismus mit der Utopie einer kommunikativen Weltgesellschaft, in der die territorialen Grenzen und Barrieren zwischen den Völkern systematisch abgebaut werden. Zugleich treten

bei Vitoria allerdings auch die Ambivalenzen der neuzeitlichen Entgrenzungen hervor. Denn die Idee einer Weltgesellschaft ruht bei Vitoria noch auf einem christlichen Naturrecht auf, das Christen ein einseitiges Missionsrecht zuspricht. Da jede Grenzüberschreitung zugleich neue Grenzen aufrichtet, ist der neuzeitliche Prozess einer politischen Institutionalisierung des ethischen Universalismus bis heute durch soziale Kämpfe geprägt, in denen gleichsam in bestimmter Negation Exklusionsmechanismen aufgebrochen werden.

2. Von Bacon zu Locke: Entfesselung von Wissenschaft und Technik und die Idee eines grenzenlosen ökonomischen Wachstums

Die skizzierten Motivkomplexe einer kosmologischen, anthropologischen und geographisch-politischen Entgrenzung fließen in die theoretischen Grundlagen moderner Wissenschaft, Politik und Ökonomie, wie sie in der Philosophie des 17. Jahrhunderts erarbeitet worden sind, ein. Dies soll abschließend am Beispiel von Francis Bacon, dem Begründer der experimentellen Naturwissenschaft, und John Lockes Rechtfertigung der Geldwirtschaft kurz dargestellt werden.¹⁷

Bacon radikalisiert in seiner Grundlegung moderner Wissenschaft zunächst die Idee eines grenzenlosen Universums, wie sie bereits bei Cusanus entworfen worden ist. Die Natur ist nach Bacon eine Werkstatt mit einer unüberschaubaren Fülle an verborgenen Qualitäten und Kräften, die nur durch menschliche Interventionen, d.h. durch Experimente, freigesetzt werden können. Das Ziel der Wissenschaft besteht daher nicht mehr allein in der Erforschung der Ursachen, sondern zugleich in der Hervorbringung neuer Dinge. Kurz: Die uner-sättliche Weltneugier verbindet sich mit der Vision einer grenzenlosen Entfesselung der produktiven Potentiale von Natur und Mensch, die nach Bacon die Menschheit als ganze auf eine neue Stufe heben wird. John Locke hingegen verbindet Bacons Konzept eines grenzenlosen wissenschaftlich-technischen Fortschritts mit einer ökonomischen Analyse, in der die Grenzen der aristotelischen Ökonomik, die allein der Versorgung der Familie bzw. des Haushalts (*oikos*) und der Polis dient, überwunden werden. Aristoteles hatte die grenzenlose Geldwirtschaft (Chrematistik) – nicht den geldvermittelten Tausch an sich –, als irrationale Idee zurückgewiesen. Locke hingegen legt im *Second Treatise of Government* eine philosophische Begründung grenzenloser Geldwirtschaft vor, die allerdings nicht eine simple Rationalisierung des Irrationalen vornimmt, auch nicht eine Umwertung von Lastern in Tugenden. Lockes Denken baut vielmehr auf naturrechtlichen Prämissen auf, in der die Ökonomik um den Begriff der «Arbeit», die bei Aristoteles noch den Sklaven zugeordnet war,

erweitert wird. Vor allem jedoch baut Lockes Rechtfertigung grenzenloser Geldwirtschaft auf der Baconschen Wissenschaft auf. Die Idee eines grenzenlosen wirtschaftlichen Wachstums korrespondiert Bacons Konzept eines unüberschaubaren Reichtums der Natur, der durch Wissenschaft und Technik erschlossen wird. Trotz aller sachlichen Nähe kommt es jedoch bei Locke zugleich zu einer fatalen Abkehr von Bacon. Denn Lockes Arbeitstheorie des Eigentums leitet eine gefährliche Abwertung der immanenten Produktivität der Natur ein, die in der modernen Ökonomie zu einer fatalen Ausblendung der Natur als Produktionsfaktor führt.

Lockes Ökonomik verstrickt sich jedoch trotz der Aufwertung der Arbeit in eine gefährliche Aporie. Denn Geld kann zwar als virtuelle Realität unbegrenzt vermehrt werden; die Natur ist hingegen trotz ihrer für uns unabschätzbaren Reichtümer – dies war auch Bacon bewusst – prinzipiell begrenzt. Indem die Natur in die Logik der grenzenlosen Geldvermehrung integriert wird, findet, worauf Christoph Binswanger zu Recht hingewiesen hat, «ein alchimistischer Transmutationsprozeß von Natur (N) in Geld (G) statt, der es dem Menschen – scheinbar – ermöglicht, die Natur zu beanspruchen und doch der Endlichkeit der Natur auszuweichen und die Ökonomie «ins Unendliche» auszuweiten.»¹⁸ In der gegenwärtigen Entwicklung der Marktwirtschaft, in der das beliebig vermehrbare Geldkapital zur Determinanten des ökonomischen Systems geworden ist, bricht der Widerspruch zwischen der Idee grenzenlosen ökonomischen Wachstums und der Begrenztheit natürlicher Ressourcen in aller Schärfe auf.

3. Schlussbemerkung

Die Menschheit steht heute vor der Aufgabe, inmitten einer Kultur von Entgrenzungen ein neues Verständnis von Maß und Grenze auszubilden. Da die antike Ethik des Maßes Teil eines Weltbildes ist, das nicht mehr wiederhergestellt werden kann, ist der Weg zurück in vormoderne Kulturen der Selbstbegrenzung verbaut. So sind in jedem Subsystem der Moderne sowohl die Chancen als auch die Risiken von Entgrendungsdynamiken und die Erfordernisse einer Selbstbegrenzung jeweils sorgfältig abzuwägen. Die neoliberale Globalisierung hat in den letzten Jahrzehnten eine soziale Zerklüftung der Weltgesellschaft produziert, die inzwischen in die Kernbereiche westlicher Gesellschaften reicht. Die Entwurzelungen und Marginalisierungen haben weltweit Bewegungen einer autoritären Identitätspolitik auf den Plan gerufen. In Europa und den USA ist ein dichtes Netzwerk rechtspopulistischer Bewegungen entstanden, in denen auch christliche Gruppen engagiert sind. Alain de Benoist, der Vordenker der *Nouvelle Droite* in Frankreich, beschwört die ethnische Homogenität der

antiken Polis und kritisiert die Universalität der Menschenrechte als christlich-aufklärerische Ideologie. In diesem Kontext ist gerade für Christen eine Rückbesinnung auf die Schule von Salamanca, die wesentliche Grundlagen für den modernen Kosmopolitismus gelegt hat, ein Gebot der Stunde.¹⁹

Die Ideologie grenzenlosen wirtschaftlichen Wachstums muss hingegen durch eine Politik der Nachhaltigkeit abgelöst werden. In dieser epochalen Herausforderung gewinnen ohne Zweifel die Quellen einer antiken Ethik des Maßes neue Bedeutung. Dennoch kann auch die ökologische Krise nicht einfach durch ein Zurück zu vormodernen Morallehren bewältigt werden. Allein um die bereits verursachten ökologischen Schäden abzumildern, bedarf es moderner Wissenschaft und Technik. Aber auch der Aufbau einer nachhaltigen Wirtschaft bewegt sich im Horizont der Baconschen Wissenschaft. Um nur ein Beispiel zu nennen, das sogar von Bacon selbst bereits angedacht worden ist: Die forcierte Nutzung der Sonnenenergie setzt im Sinne Bacons auf die Freisetzung bislang verborgener Kräfte der Natur zum Nutzen des Menschen.

Kurz: Die soziale und ökologische Problemlage der Gegenwart erfordert eine grundsätzliche Umorientierung in unserem Verhältnis zur Natur und zum Anderen. In diesem Kontext ist auf die Enzyklika *Laudato si* (2015) von Papst Franziskus hinzuweisen, in der die ökologische Krise in systematischer Weise mit der sozialen Frage der gegenwärtigen Weltgesellschaft verknüpft wird. In dieser Perspektive hat bereits kurz nach dem 2. Weltkrieg auch Albert Camus in *L'Homme révolté* (1951) die Frage der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Natur als eine Einheit gesehen. Camus setzte der industriellen Ausbeutung natürlicher Ressourcen ein ästhetisches Verständnis der Natur und der Raserei totalitärer Ideologien die normative Instanz der menschlichen Natur entgegen. In der Suche nach einer neuen Sensibilität für Grenzen wendet sich Camus den Griechen zu, ohne jedoch das teleologische Weltbild zu restaurieren: «Nemesis, die Göttin des Maßes, verderblich den Maßlosen, war das Symbol dieser Grenze. Ein Denken, das die heutigen Widersprüche der Revolte einbeziehen will, müßte seine Inspiration bei dieser Göttin holen.»²⁰

Anmerkungen

- 1 In diesem Beitrag skizziere ich in äußerst groben Strichen einige Thesen meiner Theorie der Moderne, die ausführlich entfaltet wird in Hans SCHELKSHORN, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2016. Eine frühere Version dieses Beitrags erschien in *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 41 (2010) 235–242.
- 2 Nach Heidegger liegt Descartes' *cogito* ein *volò* zugrunde, das die Natur als Ganze, einschließlich der menschlichen Natur, in die Verfügungsgewalt des Menschen stellt. Vgl. dazu Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Bd. 2, Stuttgart 1961, 124–171.
- 3 MAX HORKHEIMER – Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, in: MAX HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, hg. v. A. SCHMIDT u. G. SCHMID NOERR, Frankfurt/M. 1997, 26.

- 4 Vgl. dazu ARISTOTELES, *Physik* III 6, 207a14–15.
- 5 Vgl. dazu Augustinus K. WUCHERER-HULDENFELD, *Zur Erscheinung der Endlichkeit als Grenze. Ein Beitrag zur Atheismus-Forschung und zum Vorverständnis philosophischer Theologie*, in: DERS., *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II*, Wien – Köln – Weimar 1997, 127f; 129: «An die Grenze kommen heißt Erfüllung, in der Vollendung weilen. In diesem Sinne ist das Endliche Grenze [...] Grenze als Innehaben des Telos, des Endes (*entelecheia*), besagt ein Sichhalten und Bewahren in der Vollendung, das Enthülltsein und Offenbarsein der Anfänglichkeit des Anfangens, des Grundes, worum etwas ist, wird und erkannt wird.»
- 6 Zu den theoretischen Voraussetzungen der Kosmologie von Nikolaus von Kues und deren Folgen für die Erkenntnisphilosophie vgl. SCHELKSHORN, *Entgrenzungen* (s. Anm. 1), 95–162.
- 7 Hans BLUMENBERG, *Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M. 1996, 263–530.
- 8 Thomas HOBBS, *Vom Menschen/Vom Bürger*, hg. v. G. GAWLIK, Hamburg 1994, 29 (*De Homine*, XI,15).
- 9 William J. BOUWSMA, *The Renaissance Discovery of Human Creativity*, in: J.W. O'MALLEY u.a. (Hg.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, Leiden/New York/Köln 1993, 17–34.
- 10 Vgl. dazu Kurt FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Tübingen 1998, 270–317.
- 11 Giannozzo MANETTI, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, übers. v. H. Leppin, hg. v. A. BUCK, Hamburg 1990.
- 12 PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, lat./dt., hg. v. G.v. Gönna, Stuttgart 1997, 8: «Tu nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies.» Zu Picos Freiheitsverständnis vgl. SCHELKSHORN, *Entgrenzungen* (s. Anm. 1), 163–205.
- 13 Friedrich NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft* §453; in: KSA 3,274.
- 14 Julien Offray de LA METTRIE, *L'homme machine. Die Maschine Mensch*. Französisch-deutsch, übers. u. hg. v. C. Becker, Hamburg 1990, 51/53.
- 15 Vgl. dazu Hans SCHELKSHORN, *Die «Neue Welt» im verschlungenen Kampf der Bilder. Kolumbus und die Philosophie der Moderne*, in: Sergej SEITZ – Anke GRANESS – Georg STENGER (Hg.), *Facetten gegenwärtiger Bildtheorie. Interkulturelle und interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 2018, 213–229.
- 16 Vgl. dazu ausführlich SCHELKSHORN, *Entgrenzungen* (s. Anm. 1), 205–298; Georg CAVALLAR, *The Right of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*, Aldershot 2002.
- 17 Vgl. dazu SCHELKSHORN, *Entgrenzungen* (Anm. 1), 411–470 (Bacon), 529–593 (Locke).
- 18 Christoph BINSWANGER, *Geld und Natur. Das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie*, Stuttgart – Wien 1991, 186f.
- 19 Vgl. dazu Hans SCHELKSHORN, *The Ideology of the New Right and Religious Conservatism. Towards an Ethical Critique of the New Politics of Authoritarianism*, in: *Interdisciplinary Journal of Religion and Transformation in Contemporary Society* J-RaT 4.2: *Crisis of Representation* (2018), 124–141.
- 20 Albert CAMUS, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek bei Hamburg, 1997, 334.

Abstract

The Obsession of Crossing Borders: On the Crisis of Modernity. Based on my study «Entgrenzungen» (Weilerswisst 2016) this article offers some historical sketches about the modern dynamic of crossing borders, which determines almost all fields of modern culture. The process of dis-limitations was mainly inaugurated by three heterogeneous developments in Renaissance philosophy. Firstly, before Copernicus Nicola de Cusa propagated the idea of a limitless universe based on a Neoplatonic speculation of the god as absolute reality where all limitations are dissolved. Secondly the Renaissance philosophy developed the revolutionary idea of human self-creation integrating the vis creative in the doctrine of the image Dei. Thirdly the expansion of the Iberian powers since the 15th century, above all the conquest of America, fostered the spirit of crossing frontiers in order to discover and conquest unknown fields and, not at least, a new cosmopolitanism. The dis-limitations of Renaissance philosophy inspired various intellectual and historical movements of the modern age, including the ideas of unlimited scientific and technical progress and economic growth.

Keywords: Theory of modernity – Renaissance philosophy – anthropology – ethics

AN DEN GRENZEN DES UNIVERSALISMUS

Humanität bei Fontane und Joseph Roth

E.-M. Keimer in Dankbarkeit gewidmet

Theodor Fontane und Joseph Roth unterscheiden sich in vielem.¹ Fontanes Lebensmittelpunkt und auch der Mittelpunkt seines literarischen Werkes bleibt zeitlebens Preußen, der protestantische Hegemon Deutschlands und spätere Triebkraft eines kleindeutschen Nationalstaates. Auch Roths wechselhaftes Leben und Schaffen hat einen (verlorenen) Mittelpunkt: die Welt der Donaumonarchie, der katholische Vielvölkerstaat des Hauses Habsburg. Die Lebensspannen beider berühren sich dabei nur knapp. Das Leben des Älteren umfasst den größten Teil des 19. Jahrhunderts in Deutschland. Es reicht von der Restaurationszeit, über die Märzrevolution und die Einigungskriege bis hin zur Bismarckschen Reichsgründung – eine Geschichte, die Fontane grundsätzlich als nationale Erfolgsgeschichte versteht. Vom großen Krieg ahnt er noch nichts. Roth dagegen erlebt den Weltkrieg, der zum Untergang der Habsburgermonarchie und ihrem Zerfall in Nationalstaaten führt, er leidet an der politischen Radikalisierung der zwanziger Jahre und flieht schließlich vor dem grassierenden Judenhass nach Paris. Auch in Herkunft und Lebenslauf gibt es beträchtliche Unterschiede: Fontane, der Apothekersohn mit stolzer hugenottischer Ahnenreihe, erfährt zwar die typischen Unsicherheiten und Abhängigkeiten des Bürgertums in einem Obrigkeitsstaat. Erst spät findet er zu literarischer Form und hat Erfolg. Und doch scheint er am Ende, in glücklicher, kinderreicher Ehe lebend und mit akademischen und staatlichen Auszeichnungen bedacht, mit seinen eigenen Umwegen und Widersprüchen ebenso versöhnt wie einer seiner altersmilden, Bonhomie und Selbstironie versprühenden Romanfiguren. Roth hingegen, der vaterlose Jude aus dem

CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Systematische Theologie und Ethik der Universität Wien.

äußersten Osten des Habsburgerreiches, führt ein kurzes unstetes Leben in Hotels und Kaffeehäusern, liebt heftig und unglücklich, verfällt immer mehr dem Alkohol, wie auch viele seiner traurigen Helden trinken.

Trotz dieser augenfälligen Unterschiede wurden Fontane und Roth miteinander verglichen. Marcel Reich-Ranicky hat in einem einfühlsamen Essay über Roth gar die Frage gestellt: «Ist denn dieser Joseph Roth nicht ein österreichischer, ein jüdischer Fontane?»² Er hat damit unter anderem auf ihre alles andere als avantgardistische Technik angespielt, die er als «konventionell» und «sentimental» bezeichnet.³ Auch wenn in den Werken Fontanes und Roths eine ganze andere Grundstimmung herrscht, verbinde sie eine «Abneigung gegen das Monumentale», gegen «alles Gewichtige»⁴. Auf eine ähnliche Weise sind auch die Lebenshaltungen der beiden Autoren beschrieben worden. Oft ist die Rede von Heiterkeit, Gelassenheit, Charme und von Naivität. Dabei ist Fontanes «Heiteres Darüberstehen» kein bloß natürlicher Charakterzug, sondern eine gegenüber den Spannungen des Lebens bewusst eingenommene Haltung,⁵ wie auch Roths oft bemerkter «Charme» nichts Natürliches ist, sondern aus der äußersten Anspannung eines krisengeschüttelten Lebens hervorgeht: «Seine Weisheit gibt sich leicht, gelassen, heiter. Doch wie sich hinter seiner Leichtigkeit Gram verbarg, so hinter der scheinbaren Gelassenheit die schrecklichste Unrast. Und seine Heiterkeit war die bitterste, die sich vorstellen läßt.»⁶

Diese Haltungen dienen nicht nur der persönlichen Lebensbewältigung, sondern finden, wie im Folgenden deutlich werden soll, ihren erzählerischen Ausdruck auch in einem spezifischen Verständnis von Humanität. Fontane und Roth sind ihrer Gesinnung nach entschiedene Humanisten. Aus den Aporien der Moral ziehen sie keine resignativen Schlüsse; Zynismus und das Spiel mit moralischer Ambivalenz sind ihnen als Erzählern fremd. Entscheidend ist sodann, dass sie beide dem «Leben» den Primat vor der Theorie einräumen. Ihre «Ethik» zeigt sich vor allem als Humanität, d.h. als charakteristische Haltung und farbige Lebensart. Schließlich eint Roth und Fontane die Abneigung gegen politische Extreme, auch dort wo diese als kompromissloser Ausdruck humanitärer Ideale auftreten. Das gibt ihrem Humanitätsverständnis ein konservatives Profil, das jedoch nicht als ein naives Übersehen der sozialen und politischen Spannungen ihrer Zeit missverstanden werden darf.

Fontane und Roth sind ihrem Selbstverständnis nach keine intellektuellen Schriftsteller gewesen, die sich an philosophischen Problemen abarbeiten. Gleichwohl lässt sich ihre Humanitätskonzeption als erzählerische Verarbeitung eines Grundproblems des humanitären Universalismus verstehen. Damit ist die Überzeugung gemeint, dass aus der Einheit der menschlichen Gattung normative Konsequenzen zu ziehen sind, die die Gleichheit aller Menschen faktisch zur Geltung bringen. Ein humanitärer Universalismus war Fontane

und Roth in Gestalt der ideologischen Programme des bürgerlichen Liberalismus und des Sozialismus geläufig; beide hatten unterschiedlich ausgeprägte Sympathien für diese, stellen sich in ihrem erzählerischen Werk aber nur bedingt in ihren Dienst. Das Grundproblem eines humanitären Universalismus liegt dabei darin, dass er sich in einem konkreten Lebensgefüge bewähren muss. Die grenzüberschreitende Dynamik des Universalismus, die er als Idee in sich trägt, wird dadurch erst real – und zugleich auch eingeschränkt. Fontanes und Roths Humanitätsverständnis und ihre eigenen Ausgriffe ins Universale versuchen dieser Dialektik auf unterschiedliche Weise gerecht zu werden.

Zeigen lässt sich dies an ihrem Umgang mit Grenzen: mit gesellschaftlichen Konventionen und sozialen Unterschieden, mit den unsichtbaren Trennlinien von Kulturräumen und Zeitläufen oder den greifbaren Grenzen zwischen Staaten, und schließlich auch mit der Endlichkeit des menschlichen Lebens. Der Vergleich der beiden Autoren führt vor Augen, wie das Problem des Universalismus vor dem Hintergrund zweier jeweils unterschiedlicher Epochen, politischer Ordnungen und religiöser Ausgangspunkte literarisch bearbeitet werden kann. Diese Ausgangspunkte sind beide in gewisser Hinsicht repräsentativ für die deutsche (Literatur-) Geschichte. In Schlagworten: zum einen Preußen, nationale Einigung, Protestantismus, die verhältnismäßig stabile Welt des langen 19. Jahrhunderts, zum anderen das vom Nationalismus bedrohte Österreich, jüdische und katholische religiöse Elemente und die Krisengeschütteltheit der Zwischenkriegszeit. So lässt der Vergleich ein komplementäres Bild der literarischen Verarbeitung der Grenzen eines humanitären Universalismus entstehen, das auch heute noch orientieren kann.

Fontanes gesellschaftliches Versöhnungsprogramm

Grenzen und ihre Überschreitung sind ein allgegenwärtiges Thema in den Werken Fontanes.⁷ Am offensichtlichsten ist dies mit Blick auf Standesunterschiede und Geschlechterverhältnisse, die Fontane oft anhand von Heiratsplänen und Liebesbeziehungen thematisiert («L'Adultera», «Effi Briest», «Irrungen und Wirrungen»). Die sich hier abspielenden Konflikte sind solche, die bürgerliches Leistungsdenken und Bildungsethos, Freiheitsbewusstsein und aufgeklärtes Geschlechterverständnis in einer von ständischen Strukturen und Konventionen geprägten Gesellschaft zwangsläufig hervorbringen. Adlige Exklusivität und Ebenbürtigkeitsdenken geraten dadurch ebenso unter Druck wie die traditionelle Ehe- und Geschlechtermoral. Auch die bürgerliche Welt kennt mit den Spannungen zwischen Besitz- und Bildungsbürgertum einen inneren Widerspruch, der in «Frau Jenny Treibel» paradigmatisch entfaltet wird.

Fontanes Parteilichkeit in diesen Konflikten ist dabei offensichtlich: Die «Grenzüberschreiter» sind die Sympathieträger seines erzählerischen Werks, am deutlichsten in den Frauengestalten. Umgekehrt sind es die auf die Einhaltung von Standesgrenzen und Konventionen pochenden Figuren, deren Lächerlichkeit der Erzähler Fontane vorführt. Und doch werden diese am Ende ebenso geschont, wie sich die weiblichen Helden mit ihrem Schicksal versöhnen (Corinna, Effi, Lene). Alle «Ausbrecher» bleiben an ihrem gesellschaftlichen Platz. Moralisch bleiben sie überlegen, die Legitimität ihrer Grenzüberschreitung wird durch ihre abschließende Versöhnung mit Standesgrenzen und Konventionen nicht zurückgenommen – und wird es doch.

Fontanes Fokus ist dabei auf eine bürgerlich-adlige Zwischenschicht gerichtet. Die aparte Gesellschaft des Hochadels und des Hofes an sich interessiert ihn ebenso wenig wie das Kleinbürgertum oder Proletariat. «Oben» – vor allem Bismarck, die königliche Familie – und «unten» – die Welt der Dienerschaft und einfachen Leute – kommen von dort in den Blick, wo Fontane die Mitte der Gesellschaft verortet. Diese Tatsache ist bereits für sich genommen Ausdruck einer bestimmten politischen Überzeugung. Anhand Fontanes privater Äußerungen lässt sich zeigen, dass er die Befriedung der gesellschaftlichen Mitte – die Versöhnung zwischen Adel und Bürgertum – für die Grundlage der Stabilität des preußischen und des deutschen Staates hielt. Die politischen Ansichten Fontanes bilden also die historische Allianz des bürgerlichen Liberalismus mit dem oktroyierten Konstitutionalismus und dem autoritär durchgesetzten nationalen Einigungsprojekt ab. Zugleich erhoffte er sich durch diese Verbindung auch einen Ausgleich gegenüber der Sprengkraft der sozialen Frage, wie sie durch das Erstarken der Sozialdemokratie sichtbar wurde.⁸

Diese Grundhaltung prägt auch Fontanes literarischen Blick auf die «hohe Politik», insbesondere auf seinen Generationsgenossen Bismarck. Dieser taucht in seinen Werken häufig als durchaus kontroverse Figur auf. Fontane ist jedoch gegenüber dem Kanzler und Vater der nationalen Einigung nachsichtig. Kritisiert wird er vornehmlich von konservativen Außenseitern, denen Bismarcks Pakt mit den Liberalen nicht geheuer ist (Baron Osten in «Irrungen und Wirrungen», Duquede in «L'Adultera»). Daneben ist die irrationale Verehrung Bismarcks ein wiederkehrendes Motiv, wobei diese nicht eindeutig abgelehnt wird. Im «Stechlin» verleiht Fontane dagegen seiner Hauptfigur, dem sympathischen Junker Dubslav, und dessen *alter ego*, dem Grafen Barby, einen Bismarckkopf. Nirgends wird problematisiert, dass Bismarcks Einigungsprojekt kein bürgerliches, liberales ist. Um der nationalen Einheit willen geht Bismarck oft brachial vor – wird aber durch seinen Erfolg entschuldigt: «Der Kanzler ist ein Despot; aber er darf es sein, er muß es sein. Wär' er es nicht, wär' er ein parlamentarisches Ideal, [...] so hätten wir überhaupt noch keinen Kanzler und am wenigsten ein deutsches Reich.»⁹

Scheinen hier die liberalen Ideale Fontanes weitgehend einem nationalpolitischen Pragmatismus geopfert, ist sein Blick auf die soziale Frage spannungsreicher und doch von demselben aus der «Mitte» heraus entwickelten Versöhnungsgedanken geprägt. Das zeigt sich besonders im «Stechlin». Hier gibt es Seitenblicke auf die Sorgen der einfachen Leute, der armen Landbevölkerung und der städtischen Hausangestellten, deren Schlafquartier in stickigen Rumpelkammern liegt oder in an Seilen an der Küchendecke aufgehängten Pritschen. Die positiven Figuren des Romans – wie Dubslav, Barby, der liberale Pastor Lorenzen wiederum adlig oder bürgerlich – reagieren mit Empathie auf die Situation der unteren Schichten. Lorenzen steht gar der christlich-sozialen Bewegung nahe und ist «beinah Sozialdemokrat» (St, 145). Aber eben nur beinahe.

Denn als Sachwalter der Interessen des Volkes tritt die Sozialdemokratie im «Stechlin» gerade nicht auf. Dass Dubslav, der für die Konservativen im Wahlkreis antritt, gegen den Sozialdemokraten Torgelow verliert, wird von ihm ohne jeden Groll akzeptiert und von Lorenzen als Ausdruck eines durchaus legitimen Wunsches nach Veränderung gedeutet. Das ändert jedoch nichts an Dubslavs Abneigung gegen die Sozialdemokratie selbst, hinter der sich – neben einer nicht zu überhörenden antijüdischen Tendenz – vor allem Skepsis darüber verbirgt, ob die Bewegung die Lage der lokalen Bevölkerung wirklich verbessern kann und will. Bezeichnend für diese Skepsis ist ein Gespräch, das Dubslav am Wahltag mit dem Trunkenbold Tuxen führt, nachdem dieser auf der Straße liegend fast vom Wagen des Junkers überfahren wurde. Als dieser Tuxen fragt, für wen er denn gestimmt habe, antwortet er plattdeutsch:

«För Torgelow'n.»

Dubslav lachte.

«Für Torgelow, den euch die Berliner hergeschickt haben. Hat er denn schon was für euch getan?»

«Nei, noch nich.»

«Na, warum denn?»

«Joa, se seggen joa, he will wat för uns duhn un is so sihr för de armen Lüd. Un denn kriegen wi joa'n Stück Tüffelland. Un se seggen ook, he is klöger, as de annern sinn.»

«Wird wohl. Aber er is doch noch lange nich so klug, wie ihr dumm seid. Habt ihr denn schon gehungert?»

«Nei, dat grad nich.»

«Na, das kann auch noch kommen.»

«Ach, gnädiger Herr, dat wihrd joa woll nich.»

«Na, wer weiß, Tuxen. [...] Und hier habt Ihr was. Aber nich mehr für heut. Für heut habt Ihr genug. Un nu macht, daß Ihr zu Bett kommt, und träumt von <Tüffelland.>» (St, 217)

Der Sozialdemokrat Torgelow ist für Dubslav ein Sophist, der sich die Leichtgläubigkeit der armen Landbevölkerung zu Nutze macht. Von hier aus ist kei-

ne Besserung zu erwarten. Indem Dubslav Tuxens Wunsch nach einem eigenen Kartoffelacker, nach «Tüffelland», als Traum bezeichnet, spricht er diesem Wunsch nicht die Legitimität ab. Er sieht dafür aber keine reale Möglichkeit und gibt Tuxen stattdessen ein Almosen.

Einen ähnlichen Ausgang nimmt ein Gespräch, das der alte Barby mit seinem gleichaltrigen Hausdiener Jeserich führt. Der Graf lobt diesen für seine Menschenkenntnis und fragt, ob er schon einmal einen Philosophen gesehen habe. Jeserich antwortet:

«Nein, Herr Graf. Wenn man so viel zu tun hat und immer Silber putzen muß.»

«Ja, Jeserich, das hilft doch nu nich, davon kann ich dich nicht freimachen...»

«Nein, so mein ich es ja auch nich, Herr Graf, und bin ja auch fürs Alte. [...] Aber ein bißchen anstrengend is es doch mitunter, und man is doch am Ende auch ein Mensch.»

«Na, höre, Jeserich, das hab ich dir doch noch nicht abgesprachen.»

«Nein, nein, Herr Graf. Gott, man sagt so was bloß. Aber ein bißchen is es doch damit...» (St, 124)

Der Wunsch nach einer Veränderung der sozialen Lage wird hier direkt mit einem humanitären Gleichheitsgedanken begründet. Grundlegende Verbesserungsmöglichkeiten zeigen sich aber nicht und so sorgen «gnädige Herren» im Nahverhältnis für Ausgleich, während der Appell an die gemeinsame Menschennatur als unbeantwortete Frage nachhallt.

Geschichtsphilosophie, Religion und Ironie: Universalität in Fontanes «Stechlin»

Fontanes gesellschaftliches und politisches Versöhnungsprogramm enthält einen humanitären «Überschuss», der sich nicht in radikalen Ausbrüchen oder politischer Auflehnung entlädt, sondern auf unterschiedliche Weise ins Universale vorstößt. Dies lässt sich idealtypisch an dem Dreieck zwischen Lorenzen, Melusine und Dubslav im «Stechlin» verdeutlichen.

Von Bedeutung ist zunächst ein längeres Gespräch, das Lorenzen mit Melusine führt. Es umkreist anhand des Gegensatzes von «alter» und «neuer» Zeit das Problem des sozialen Wandels. Melusines Bekenntnis – «für das Neue sollen wir recht eigentlich leben» (St, 291) – nimmt Lorenzen dabei zustimmend auf: «Ich lebe darin und empfind es als eine Gnade, da, wo das Alte versagt, ganz in einem Neuen aufzugehn.» (St, 291) Seine demokratische politische Überzeugung spricht Lorenzen schließlich unverblümt aus. Dennoch verbinden beide ihr Bekenntnis zu einer neuen Zeit, in der der Adel im Begriff ist obsolet zu werden, mit einer Liebeserklärung an den alten Junker Dubslav und darüber hinaus an das Überlieferte und Gewordene: «Alles Alte, soweit es Anspruch darauf hat, sollen wir lieben» (St, 291), bemerkt Melusine. Und Lorenzen lässt

sich bei anderer Gelegenheit gar die bemerkenswert konservative Maxime entlocken: «Nicht so ganz unbedingt mit dem Neuen. Lieber mit dem Alten, soweit es irgend geht, und mit dem Neuen nur, soweit es muß.» (St, 33)

Lorenzen und Melusine kommt es im «Stechlin» zu, eine versöhnliche, weisheitliche Sicht auf die hier angedeuteten Spannungen zu eröffnen, indem auf die geschichtliche Dynamik als Ganze reflektiert wird. Eine Schlüsselfunktion hat dabei der Stechlinsee, der den Namen mit dem umliegenden Wald, der Ortschaft und dem Junkergeschlecht teilt. Der See, der angeblich seismische Aktivitäten auf der ganzen Welt anzeigt – etwa das große Erdbeben von Lissabon 1755 – ist ein vielschichtiges Symbol für den von Umbrüchen gekennzeichneten Zeitlauf. Fontane greift häufig auf die Wortfelder von Erdbeben und Vulkanausbrüchen zurück, um revolutionäre Dynamiken zu beschreiben.¹⁰ Im Gespräch mit Lorenzen ist es Melusine, die die Betrachtung über den Ausgleich von Altem und Neuem auf eine geschichtsphilosophische Ebene hebt und mit dem Symbol des Sees verknüpft: «Ich respektiere das Gegebene. Daneben aber freilich auch das werdende, denn eben dies werdende wird über kurz oder lang abermals ein Gegebenes sein. [...] Und vor allem sollen wir, wie der Stechlin uns lehrt, den großen Zusammenhang der Dinge nie vergessen. Sich abschließen heißt sich einmauern, und sich einmauern ist Tod.» (St, 291)

Altes und Neues, das feudale und das demokratische Zeitalter werden hier in ein Kontinuum des Werdens eingeordnet, das Dogmatismus ausschließt. Einerseits darf das Alte nicht in trotzige Beharrung verfallen – «es ist nicht nötig, daß die Stechline weiterleben...» (St, 417). Sonst drohen Erstarrung und Tod. Andererseits ist jedes Neue ein werdendes und als solches im Begriff ein «Gegebenes» zu werden. Jede noch so starke Erschütterung steht im «großen Zusammenhang der Dinge». Das Symbol des Stechlinsees ist daher auch Ausdruck eines naturphilosophisch inspirierten Geschichtsverständnisses. In «Frau Jenny Treibel» dient das Natürliche an prominenter Stelle zum Ausgleich der Gegensätze von Besitz- und Bildungsbürgertum. So resümiert Willibald Schmidt am Ende des Romans: «Für mich persönlich steht es fest, Natur ist Sittlichkeit und überhaupt die Hauptsache. Geld ist Unsinn, Wissenschaft ist Unsinn, alles ist Unsinn. Professor auch.» (JT, 363) Dabei propagiert Fontane keinen kulturskeptischen Naturalismus, auch nicht im «Stechlin». Melusines abschließendes Vivat – «...aber es lebe der *Stechlin*» (St, 417) – appelliert an die Natur, um dem Gedanken der historischen Entwicklung eine bestimmte Kontur zu geben. Der Name «Stechlin» bezieht sich hier zugleich auf den See und das ganze zwischen den Spannungspolen von alt und neu liegende soziale und kulturelle Feld, das im Roman unter diesem Titel vermessen wird. Fontane propagiert so eine organische Sicht auf gesellschaftliche Gegensätze und geschichtlichen Wandel.

Schließlich preist Melusines Hochruf die Verbindung von Natur und Kultur zu einer ur-preußischen Landschaft. Denn der See steht nicht nur für eine «natürliche» Sicht auf den (modernen) Zeitlauf, sondern bleibt ein bestimmter geographischer Ort, der auf eine bestimmte Geschichte und bestimmte Personen – vor allem die Stechline – verweist. Diese Gebundenheit an einen historischen Ausgangspunkt wird im Roman zwar durch andere Figuren aufgelockert. So tragen die Barbys, die lange in England gelebt haben und deren Güter in ganz Europa verstreut sind, eine gewisse Weltläufigkeit in den Zusammenhang des Stechlin ein. Fontanes Interesse an England ist jedoch nicht Ausdruck eines Kosmopolitismus, sondern auch hier vor allem auf das Charakteristische und Eigentümliche gerichtet. Das Geschichtskontinuum, das Melusine unter Verweis auf den Stechlinsee den «großen Zusammenhang der Dinge» nennt, bleibt also ein farbiges und konkretes, bis sich der Horizont in der Ferne verliert. Universal ist dieser Horizont im Sinne des unaufhörlichen Werdens einer historischen Entität, nicht im Sinne eines gattungsgeschichtlichen Allgemeinbegriffs der «Menschheit». Wenn man so will, stößt der geschichtsphilosophische Universalismus Fontanes hier an die Grenzen seiner historistischen Perspektive.

Werden diese Grenzen durch die Religion überwunden? Der allgegenwärtige Gegensatz von «alt» und «neu» umfasst auch die Verhältnisbestimmung von orthodoxem Christentum und einer freien Religiosität. Fontane führt dieses Thema häufig mit, neben dem «Stechlin» vor allem in «Effi Briest». Seine Parteinahme gegen die alte Orthodoxie ist dabei sehr deutlich. Hinter dieser verbergen sich fast immer andere Interessen und Affekte – so bei der misogynen Jungfer Sidonie von Grasenabb, bei dem karrieristischen Superintendenten Koseleger und der emotional überspannten Frau des Oberförsters Katzler. Ihr gemeinsam mit Koseleger gegen den sterbenden Dubslav unternommener Bekehrungsversuch scheitert kolossal. Und der Alte gerät ernstlich in Rage darüber, dass die selbsterklärten Abgesandten der Orthodoxie dabei die Rechtgläubigkeit des Pastors Lorenzen, der «euch alle in die Tasche steckt» (St, 356) in Zweifel ziehen. Auch in «Effi Briest» sind es liberale Pastoren, denen die Sympathie des Lesers zufällt, wenn sie die Grenzen des orthodoxen Christentums überschreiten (Niemeyer bedeutet der Ehebrecherin Effi, dass auch sie in den Himmel kommen werde; Lindequist will den «Chinesen» auf dem Pfarrfriedhof bestatten.)

Im «Stechlin» geben Lorenzen und Melusine diesem freien Christentum Konturen. Charakteristisch für diese universalistische Religion ist die Nachrangigkeit, vielleicht sogar Verzichtbarkeit des geoffenbarten Glaubens. Mit Blick auf das Stigma ihrer gescheiterten Ehe bekennt Melusine ihrem Ge-

sprachspartner freimütig: «Meiner ganzen Natur nach bin ich ungläubig. Aber ich hoffe, sagen zu dürfen: ich bin wenigstens demütig.» (St, 290) Lorenzen setzt zwar ein Fragezeichen hinter die Selbsteinschätzung der selbstbewussten Gräfin, nicht aber hinter die grundsätzliche Weitung des orthodoxen Christentums zu einer universalen Religion der Liebe («Demütig sein heißt christlich sein, christlich in meinem, vielleicht darf ich sagen in *unsrem* Sinne», St., 290). Melusines Überzeugung – «Wer demütig ist, der sieht die Scheidewände fallen und erblickt den Menschen im Menschen» (St, 290) – entspricht Lorenzens Grabrede auf Dubslav, die die Menschlichkeit des verstorbenen Junkers hervorhebt (Er «war recht eigentlich das, was wir überhaupt einen Christen nennen sollten. Denn er hatte die Liebe. Nichts Menschliches war ihm fremd, weil er sich selbst als Mensch empfand und sich eigener menschlicher Schwäche jederzeit bewußt war.» (St, 405) Es wird zwar angedeutet, dass Lorenzen die «neue» Religion auf eine dem liberalen Protestantismus entsprechende Weise mit den überlieferten Lehrgehalten des Christentums vermittelt («dies neue Christentum ist gerade das alte», St, 397). Diese Vermittlungsaufgabe scheint jedoch vor allem der Profession Lorenzens geschuldet zu sein. Melusine, die im Vergleich zu Lorenzen kraftvollere Figur, kann das orthodoxe Christentum ganz durch ein humanistisches Credo und eine demütige Lebenshaltung ersetzen, ohne dafür von Lorenzen getadelt zu werden.

Bemerkenswert ist, dass Lorenzen stattdessen die mit dieser Haltung verbundene Passivität kritisiert: «Nur freilich ist Demut nicht genug; sie schafft nicht, sie fördert nicht nach außen, sie belebt kaum.» (St, 290) Lorenzen selbst ist nämlich alles andere als ein Agitator. «Er ist ein Schweiger», der «immer so still dasitzt, wie wenn er auf den heiligen Geist wartet» (St, 269). Mit «seiner stillen Weise» (St, 32) unterscheidet er sich von Adolf Stoecker, dem zeitgenössischen Anführer der christlich-sozialen Bewegung, mit dem er aufgrund einer unterstellten Gesinnungsgemeinschaft oft verglichen wird. Lorenzen hält dem Aktivismus Stoeckers die Maxime entgegen: «Einen Brunnen graben just an der Stelle, wo man gerade steht.» (St, 32) Trotz der kleinen kritischen Spitze Lorenzens gegen eine passive religiöse Haltung, zielt die universale Liebesreligion also nicht auf missionarische oder politische Aktivität. Praktisch ist die «neue» Religion neben Tugenden wie Großmut, Milde und Demut vor allem durch eine bestimmte Haltung gegenüber dem geschichtlichen Wandel, die das Neue kommen sieht, aber dem Zeitenlauf und den sozialen Unterschieden in einer Art erwartungsfroher Duldsamkeit gegenübersteht.

Hier verbinden sich geschichtsphilosophische Weisheit und freies Christentum. Bei Lorenzen und Melusine bringt das religiöse Element dabei einen universal-humanitären, die Grenze der historistischen Perspektive erweiternden Zug ein. Diese Weisheit und die ihr entsprechenden Haltungen bleiben

jedoch mystisch und innerlich; sie gewinnen keine institutionelle Gestalt, sei es politisch oder als religiöse Organisation.

Doch das Bild ist ohne Dubslav noch nicht vollständig. Er ist die unbestrittene Hauptfigur des «Stechlin», und auch in anderen Romanen Fontanes steht – neben den selbstbewussten Frauengestalten – die Lebensweisheit älterer Männer im Fokus. Die liberalen Pastoren bieten zwar eine intellektuelle Interpretation und christliche Grundierung dieser Weisheit (etwa in der Grabrede Lorenzens auf Dubslav); sie selbst bleiben aber vergleichsweise blasse Figuren am Rande. Im Mittelpunkt steht nicht die religiöse oder geschichtsphilosophische Theorie, sondern ein konkreter, farbiger Charakter, der diese Theorie immer auch in ihrer Bedeutung relativiert. Dubslav unterläuft mit seinen zum Teil schrulligen Ansichten nicht nur die politische Gesinnung Lorenzens, sondern in gewisser Weise auch dessen liberales Christentum. «Sonderbar», sagte der Alte, während er in den Frühlingstag hinausblickte, «dieser Lorenzen is eigentlich gar kein richtiger Pastor. Er spricht nicht von Erlösung und auch nicht von Unsterblichkeit, und is beinah, als ob ihm so was für alltags wie zu schade sei.» (St, 392) Dubslavs Bedenken sind dabei nicht theologischer Art – gegen die Angriffe der Orthodoxie nimmt er seinen Pastor ja ausdrücklich in Schutz. Sie sind «märkisch-praktisch» (St, 394) und beziehen sich vor allem auf die soziale Rolle eines Pastors. In seinem letzten Gespräch mit Lorenzen erklärt Dubslav sich daher auch für religiös unzuständig: «Nun gut, das mit dem neuen Christentum ist *Ihre* Sache; da will ich Ihnen nicht hineinreden.» (St, 397) Stattdessen nimmt er Lorenzen das Versprechen ab, seinen Sohn Woldemar nicht vom Hochhalten der Traditionen des märkischen Junkertums abzuhalten. Das borussisch-historistische Programm des Romans behauptet dadurch einen selbständigen Rang neben der von Melusine und Lorenzen eingebrachten religiös-universalistischen Perspektive.

Dabei verfügt auch Dubslav über eine ins Universale ausgreifende Strategie des Umgangs mit geschichtlichem Wandel und sozialen Konflikten: die ironische Selbstrelativierung. Ihre soziale Funktion zeigt sich sehr schön in einem Gespräch zwischen Dubslav und Lorenzen. Der Pastor berichtet hier davon, dass der aufstrebende Superintendent Koseleger sich auf seiner Pfarrstelle in der Provinz «deplaziert» fühle. Dubslav entgegnet:

Deplaciert. Das ist auch solch Wort; das kenn' ich. Wenn man durchaus will, ist jeder deplaciert, ich, Sie, Krippenstapel, Engelke. Ich müßte Präses von einem Stammtisch oder vielleicht auch ein Badedirektor sein, Sie Missionar am Kongo, Krippenstapel Kustos an einem märkischen Museum, und Engelke, nun der müßte gleich selbst hinein, Nummer hundertdreizehn. Deplaciert! Alles bloß Eitelkeit und Größenwahn. (St, 195)

Die von Dubslav anerkannte zeitliche wie soziale «Deplaziertheit» der Menschen ist Ausdruck ihrer fundamentalen Gleichheit. Sein selbstironischer Ton diskreditiert jedoch nicht nur den Karrierismus Koselegers, sondern versöhnt auch mit der faktischen Ungleichheit. Die Ironie des Junkers ist dadurch zugleich Ausdruck universaler Humanität und einer konservativen Haltung gegenüber dem sozialen Wandel.

An den Grenzen der Donaumonarchie: Joseph Roths «Radetzky marsch»

Seit Claudio Magris' bedeutender Studie hat sich der «habsburgische Mythos» als literaturwissenschaftlicher Topos etabliert. Magris hat nachgezeichnet, wie bereits die österreichische Literatur des 19. Jahrhunderts die Dynastie und das Reich, seine Bürokratie und sein Lebensgefühl in das goldene Licht der Milde und Menschlichkeit, aber auch der ausschweifenden Lebenslust taucht.¹¹ Dieser Mythos füllt zum Teil die Legitimationslücke, die das anachronistische Staatswesen Österreichs im Umfeld demokratischer und nationalstaatlicher Aufbrüche kennzeichnet. Nach Magris findet der Mythos jedoch erst nach 1918, vor allem bei Franz Werfel, Stefan Zweig und Joseph Roth, zu seiner höchsten Form.¹² Es ist der Verlust der alten Ordnung und die Unzulänglichkeit und Fragilität der neuen, die eine neue Phase des Mythos eröffnet. Auch diese Phase ist Verklärung oder gar Glorifizierung der habsburgischen Realität. Aber sie ist weit mehr als ihre Vorläufer aus der Krise und Ungewissheit geboren. So flieht auch Joseph Roth nicht einfach in ein Idyll, dem man von diesen Erschütterungen nichts mehr anmerken würde. Das Individuum ist bei Roth in einer weitaus prekäreren Situation als bei Fontane. Roths Figuren kennen die Verzweiflung, die Depression, den körperlichen Verfall und auch den Suizid, Fontanes nicht. Vor allem aber zeigt Roths spätes Werk eine vom Untergang bedrohte Welt. Im Vergleich dazu trägt das Preußen des «Realisten» Fontane geradezu bukolische Züge.

Grenzen kommen daher bei Roth zunächst auf eine ganz andere, handfeste Art in den Blick: als Grenzen des habsburgischen Reiches. Roth, der selbst aus einer Grenzstadt in Galizien stammt, siedelt die Handlung wiederholt an Grenzorten im Osten an. Von zentraler Bedeutung ist etwa die «Grenzgar-nison», in der der junge Leutnant Carl Joseph von Trotta im «Radetzky marsch»¹³ schließlich seinen Dienst tut. Die Grenze markiert hier zunächst das Ende des österreichischen Kulturraumes. Als Carl Josephs Vater, der Bezirkshauptmann, seinen Sohn dort eines Tages besuchen will, heißt es: «Für einen Mann von der Art Herrn von Trottas war es kein leichtes Unternehmen. Er hatte ungewöhnliche Vorstellungen von der östlichen Grenze der Monarchie. [...] Bären und

Wölfe und noch schlimmere Ungeheuer wie Läuse und Wanzen bedrohten dort den zivilisierten Österreicher. [...] Herr von Trotta nahm seinen alten Trommelrevolver mit.» (R, 185) Doch die Grenze trägt auch einen zeitlichen Index, wie die Stimme des aus der Zeit nach 1918 zurückblickenden Erzählers deutlich macht: «Was sollte da ein Revolver! Man sah keine Bären und keine Wölfe an der Grenze! Man sah nur den Untergang der Welt!» (R, 199) Hier lauert das Ende des alten Österreichs, schließlich versinnbildlicht durch den Tod Carl Josephs am Beginn des Weltkrieges, mit dem auch die militäradlige Familie der Trottas ausstirbt.

Roth gestaltet vor allem im «Radetzkymarsch», aber etwa auch in der Novelle «Das falsche Gewicht»¹⁴ die östliche Grenze als prekäre Peripherie der Donaumonarchie aus. Unter eindrücklichen Seitenblicken auf die angestammte Welt der ruthenischen Bauern und Juden kommen hier Repräsentanten des Staates ins Trudeln. Carl Joseph, der unmilitärische Leutnant, und Anselm Eibenschütz, der als Eichmeister die Gewichte der lokalen Händler prüfen muss, geraten dort beide in den Bann einer zwielichtigen Gestalt namens Kapturak, der sich an der Grenze als Schmuggler, Menschenhändler und Geldverleiher betätigt.

An den Grenzen der österreich-ungarischen Monarchie gab es damals viele Männer von der Art Kapturaks. Rings um das alte Reich begannen sie zu kreisen wie die schwarzen und feigen Vögel, die aus unendlicher Ferne einen Sterbenden eräugen. Mit ungeduldigen und finsternen Flügelschlägen warteten sie sein Ende ab. Mit steilen Schnäbel stoßen sie auf die Beute. Man weiß nicht, woher sie kommen, noch wohin sie fliegen. Die gefiederten Brüder des rätselhaften Todes sind sie, seine Kün-der, seine Begleiter und seine Nachfolger. (R, 208-209)

Der gutmütige und unbestechliche Eichmeister fällt am Ende einem Mordkomplott Kapturaks und Jadowlkers, des skrupellosen Wirtes der «Grenzschänke», zum Opfer, während Carl Joseph Spielschulden bei Kapturak anhäuft. An der Grenze warten nämlich auch die Laster des Glückspiels und des Alkoholismus, vor allem in Gestalt des «Neunzigrädners», des Schnapses, der auch der «Heimische» (R, 198) genannt wird. Die Grenzstadt, in der Carl Joseph seinen Dienst tut, ist daher auch im übertragenen Sinne von einer Sumpflandschaft umgeben: «Wer immer von Fremden in diese Gegend geriet, mußte allmählich verloren gehen. Keiner war so kräftig, wie der Sumpf. Niemand konnte der Grenze standhalten.» (R, 155f.) Über einen österreichischen Offizier, der plötzlich als russischer Spion verhaftet wird, wird gesagt: «Allen war er stärker erschienen als der Sumpf und die Grenze.» (R, 313) Die Grenzen des Habsburgerreiches stecken mithin einen Bereich ab, in der die alte österreichische Kultur blühen kann, während jenseits von ihr – d.h. außerhalb wie zeitlich danach – Barbarei und Untergang warten.

Menschlichkeit als Lebensart – Züge des alten Österreich

Die österreichische Zivilisation ist zunächst eine bestimmte Lebensart, deren menschlicher Zug schon vor Roth immer wieder betont wurde. Magris' Studie über den Habsburgermythos weist ihre charakteristischen Merkmale bereits in der Literatur des 19. Jahrhunderts nach. Dazu gehört etwa ein affirmatives Verhältnis zum sinnlichen Genuss. Im «Radetzkymarsch» erfreut sich sogar der asketisch lebende Bezirkshauptmann des Anblicks einer gut gedeckten Tafel: «Er war ein Spartaner. Aber er war ein Österreicher.» (R, 34) Und bevor das Unheil endgültig seinen Lauf nimmt, lädt der Graf Chojnicki den Leutnant Carl Joseph und seinen Vater, den Bezirkshauptmann, in der Grenzstadt im Osten zu einem wahren Festbankett. Noch im Angesicht des Untergangs speist ein altösterreichisches Trio: der Gutsbesitzer, der Beamte, der Offizier. Hinzu tritt die erotische Lebenslust, hier präsent durch die Ausflüge Carl Josephs in die Residenzstadt Wien zu seiner Geliebten, einer verheirateten Mittvierzigerin, die mit jüngeren Männern gegen ihr eigenes Altern «anliebt». Der Erzähler vermerkt melancholisch: «Ja, so begann das, was er «das Leben» nannte und was zu jener Zeit vielleicht auch das Leben war: die Fahrt im glatten Wagen, zwischen den dichten Gerüchen des gereiften Frühlings, an der Seite einer Frau, von der man geliebt wurde.» (R, 238)

Zu dieser Lebensart gehören außerdem die Langsamkeit und der organische Gang des Lebens, die schon Grillparzer und Stifter beschworen haben. In einer eindrücklichen Passage sieht der Erzähler des «Radetzkymarschs» darin rückblickend ein Zeichen der Menschlichkeit. Im Vergleich zum Krieg und der auf ihn folgenden Zeit erscheint das unmoderne Österreich als der humanere Ort.

Damals vor dem großen Kriege, da sich die Begebenheiten zutrug, von denen auf diesen Blättern berichtet wird, war es noch nicht gleichgültig, ob ein Mensch lebte oder starb. Wenn einer aus der Schar der Irdischen ausgelöscht wurde, trat nicht sofort ein anderer an seine Stelle, um den Toten vergessen zu machen, sondern eine Lücke blieb, wo er fehlte, und die nahen wie die fernen Zeugen des Unterganges verstummten, sooft sie diese Lücke sahen. Wenn das Feuer ein Haus der Häuserzeile der Straße hinweggerafft hatte, blieb die Brandstätte noch lange leer. Denn die Maurer arbeiteten langsam und bedächtig. [...] Alles, was wuchs, brauchte viel Zeit zum Wachsen; und alles, was unterging, brauchte lange Zeit, um vergessen zu werden.
(R, 136)

Zu den Konstanten des Habsburgermythos, die sich auch bei Roth finden, zählt schließlich das typische Gespann aus gütigem Herrn und treuem Diener. In den Begegnungen der Trottas mit dem Kaiser und vor allem durch die Figur Jacques, des Dieners des Bezirkshauptmanns, den dieser schon von seinem Vater übernommen hat, klingt dieses Motiv an. Der alte Trotta verschafft Jacques am Ende

ein feudales Begräbnis, in dem sich der baldige Tod des Monarchen – und der Monarchie – ankündigt. Wie sehr der Typus des treuen Dieners mit dem alten Österreich verbunden ist, zeigen die Gedanken des Bezirkshauptmanns bei der Nachricht von der Erkrankung Jacques: «Es war nun dem Bezirkshauptmann, als machte ihn erst die Erkrankung Jacques mit einem Mal auf die grausamen Veränderungen der Welt aufmerksam und als bedrohte der Tod, der jetzt am Bettrand des alten Dieners sitzen mochte, nicht diesen allein.» (R, 172)

An dieser Stelle gibt es durchaus Parallelen zu Fontanes gesellschaftlichem Versöhnungsprogramm. Denn bestimmte Lebenshaltungen haben auch bei Roth eine ausgleichende Wirkung gegenüber Standesunterschieden und traditionellen Geschlechterrollen. Programmatisch ist diesbezüglich ein nostalgischer Kommentar, in dem der Erzähler des «Radetzkymarschs» den Umgang mit Standesgrenzen im alten Österreich beschreibt:

Die Zeit war damals strenge, wie man weiß. Aber sie erkannte Ausnahmen an und liebte sie sogar. Es war einer jener wenigen aristokratischen Grundsätze, denen zufolge einfache Bürger Menschen zweiter Klasse waren, aber der und jener bürgerliche Offizier Leibadjutant des Kaisers wurde; die Juden auf höhere Auszeichnungen keinen Anspruch erheben konnten, aber einzelne Juden geadelt wurden und Freunde von Erzherzögen; die Frauen in einer überlieferten Moral lebten, aber diese und jene Frau lieben durfte wie ein Kavallerieoffizier. (R, 228)

Die angestammte Ordnung wird hier zwar nicht direkt verteidigt. Aber über eine Einstellung, die auf die Beseitigung einer «Kultur der Ausnahme» zielt, fällt der Erzähler ein vernichtendes Urteil: «Es waren jene Grundsätze, die man heute «verlogene» nennt, weil wir soviel unerbittlicher sind; unerbittlich, ehrlich und humorlos.» (R, 228) Die menschlichere Haltung besteht also nicht in einer auf die formale Gleichheit der Menschen bedachten Prinzipientreue, sondern in einer Sympathie mit gesellschaftlichen «Grenzüberschreitern» bei gleichzeitiger versöhnlicher Haltung gegenüber sozialen Hierarchien.

Universalität der Form: Staat und Religion im Habsburgerreich

Trotz dieser Übereinstimmung haben Fontane und Roth eine ganz unterschiedliche Sicht auf gesellschaftliche Institutionen. Betrachtet man näher, wie beide den wohl wichtigsten Standesunterschied – den Adel – begründen, wird dies ganz deutlich. In Fontanes «Stechlin» ist der preußische Adel etwas, das noch aus heidnisch-wendischer Vergangenheit stammt und «schon vor den Hohenzollern da» (St, 10) war. Diese «Urwüchsigkeit» des Adels schwächt seinen institutionellen Charakter ab und ermöglicht es, ihn durch soziale Umbrüche hindurch in den organisch-naturhaften Geschichtsverlauf aufzuheben.

Der Adel der Trottas fußt im Vergleich zu den Stechlinien auf einem eindeutigeren, «härteren» Fundament – dem Willen des Kaisers Franz Joseph. Er ist jedoch zugleich der fragilere, denn er steht und fällt mit dem Monarchen und den von ihm abhängigen Institutionen.

Als Beamten und Offiziere repräsentieren die Trottas den Monarchen, was im Falle des Bezirkshauptmanns bis zur physischen Ähnlichkeit mit dem allgegenwärtigen Porträtbild des Kaisers reicht. Darüber hinaus fungiert der ganze Staatsapparat, die zivile und militärische Bürokratie, im «Radetzkymarsch» als Zwischeninstanz, die das Los der Familie Trotta immer wieder zum Guten wendet. Der Bezirkshauptmann erreicht über seine Kontakte in der Hofbürokratie gleich zweimal eine Intervention des Monarchen zugunsten seines strauchelnden Sohnes. Schließlich verschwindet Kapturak eines Tages wie von Zauberhand von der Grenzgarison und Carl Josephs Schulden sind beglichen. Der Kaiser hat die Trottas noch einmal vor dem Sumpf der Grenze bewahrt: «Die Strahlen der habsburgischen Sonne reichten nach Osten bis zur Grenze des russischen Zaren.» (R, 151)

Dabei zeigt Roth durchaus die Ambivalenz der bürokratischen und militärischen Form. Die Trottas verdanken dem Kaiser, dem Militär und der staatlichen Bürokratie ihren Stand in der habsburgischen Welt. Zugleich ist der peinlich geregelte Tagesablauf im Hause des Bezirkshauptmanns und seine militärische Haltung von Sprachlosigkeit und Gefühlskälte geprägt. In der Kaserne wie zuhause antwortet Carl Joseph «in der Sprache der Armee, die seine Muttersprache war» (R, 316). Denn die Welt der militärischen und bürokratischen Form ist eine Männerwelt, Mütter und Ehefrauen fehlen in ihr. Carl Josephs Begegnungen mit dem anderen Geschlecht sind unglückliche Fluchtversuche aus dem väterlichen Haus und der Armee. Vom «natürlichen» Leben des einfachen Volkes schneiden Stand und Rang ab. Sehnsüchtig hört Carl Joseph in der Kaserne das Musizieren der Mannschaften, die sich aus ruthenischen Bauern rekrutieren: «Die große Wehmut dieser Instrumente [...] erfüllte die Finsternis mit einer lichten Ahnung von Heimat und Weib und Kind und Hof. Daheim wohnten sie in niedrigen Hütten, befruchteten nächtens die Frauen und tagsüber die Felder.» (R, 75) Als Carl Joseph seine eigenen slowenischen Wurzeln entdeckt – Vater und Großvater hatten den Kontakt zur Heimat abgebrochen – und sich dorthin versetzen lassen will, wird ihm dies von den Behörden versagt, gerade weil der Adelstitel der Familie an ihren slowenischen Stammort erinnert. Der Bezirkshauptmann mahnt: «Das Schicksal hat aus unsrem Geschlecht von Grenzbauern Österreicher gemacht. Wir wollen es bleiben.» (R, 152) Österreichersein heißt in diesem Falle Amtsperson zu sein und von seiner eigenen ethnischen Herkunft getrennt zu werden. Die «Strahlen der habsburgischen Sonne», sie wärmen nicht nur, sondern schaffen auch Distanz.

Auf der Ebene des Staatsganzen hat diese Zweischneidigkeit jedoch eine ausschließlich positive Funktion. Der staatliche und militärische Apparat, der im Kaiser seine Spitze hat, verhilft den verschiedenen Völkern des alten Österreich zu friedfertiger Koexistenz. Seine Formalität, die Carl Joseph von seiner slawischen Herkunft entfremdet, steht für Ordnung und Stabilität. So heißt es über die Kaserne, in der Carl Joseph zwischenzeitlich Dienst tut: «Der uralten Landstraße selbst, die von der jahrhundertelangen Wanderung slawischer Geschlechter so breit und geräumig geworden war, verstellte sie den Weg.» Die militärische Präsenz trotz dem unbändigen Eigenwillen der slawischen Völker und ist als solche «eine Drohung, ein Schutz und beides zugleich». (R, 72)

Durch dieses Zugleich wird die staatliche und militärische Form zum Ausdruck einer völkerumspannenden Universalität. Dies klingt in der Sicht des Bezirkshauptmanns auf die «nationalen Minoritäten» an, ein Wort, das der Alte «hasst», da es für politischen Aufruhr steht: «Es mochte viele Völker geben, aber keineswegs Nationen.» (R, 278) In der Erzählung «Die Büste des Kaisers» wird der Graf Morstin zum Sinnbild des alten Österreich: Er war «einer der edelsten und reinsten Typen des Österreichers schlechthin, das heißt also: ein übernationaler Mensch». ¹⁵ Demgegenüber beruht die Tatsache, dass Ungarn in Roths Werken nahezu ausnahmslos negativ dargestellt werden, auf ihrer anti-österreichischen, nationalistischen Einstellung. Im «Radetzky marsch» zeichnet Roth die ungarischen Offiziere, die bei der Nachricht vom Tod des Thronfolgers in Jubel ausbrechen («Das Schwein ist hin.» R, 367), geradezu als Dämonen, die von Carl Joseph in einem letzten Kraftakt der alten Welt zum Schweigen gebracht werden.

Dabei kommt der Religion für die Legitimation des übernationalen Staatswesens eine eigentümliche Rolle zu. Roth lässt seinen schillernden Visionär, den Grafen Chojnicki, die ideelle Grundlage der habsburgischen Herrschaft thematisieren. Während andere Monarchien, etwa die noch junge des deutschen Kaiserreiches, von der zeitgenössischen Welle des Nationalismus getragen werden, droht diese Welle das Habsburgerreich fortzureißen, da es sich auf eine anachronistische Weise, nämlich religiös, legitimiert:

Diese Zeit will sich selbständige Nationalstaaten schaffen! Man glaubt nicht mehr an Gott. Die neue Religion ist der Nationalismus. Die Völker gehen nicht mehr in die Kirchen. Sie gehen in nationale Vereine. Die Monarchie, unsere Monarchie ist gegründet auf der Frömmigkeit: auf dem Glauben, daß Gott die Habsburger erwählt hat, über so und so viel christliche Völker zu regieren. Unser Kaiser ist ein weltlicher Bruder des Papstes, es ist Seine K. u. K. Apostolische Majestät, keine andere Majestät in Europa so abhängig von der Gnade Gottes und vom Glauben der Völker an die Gnade Gottes: Der deutsche Kaiser regiert, wenn Gott ihn verläßt, immer noch; eventuell von der Gnade der Nation. Der Kaiser von Österreich-Ungarn darf nicht von Gott verlassen werden. (R, 196)

Zu beachten ist, dass der hier geforderte Glaube nicht in einem bestimmten religiösen Bekenntnis besteht, sondern sich ausschließlich auf das Gottesgnadentum der kaiserlichen Herrschaft bezieht. Auch wenn von den «christlichen Völkern» des Reiches die Rede ist, marschieren bei der Fronleichnamsprozession in Wien auch muslimische Truppenteile auf, der «Islam zu Ehren seiner Apostolischen Majestät» (R, 234). Als der Kaiser im Osten des Reiches zu einer Militärübung weilt, lässt er sich von den dort lebenden Juden den Segen erteilen: «Franz Joseph neigte den Kopf.» (R, 271) Das Gottesgnadentum des Kaisers verpflichtet weder auf ein Bekenntnis noch auf eine Kirche, die bei Roth überhaupt keine Rolle spielt, sondern legitimiert eine politische Ordnung. Die prächtige Fronleichnamprozession mit dem Kaiser im Zentrum beeindruckt vor allem durch die religiöse Aura, die Staat und Militär umgeben: «Kein Leutnant der kaiser- und königlichen Armee hätte dieser Zeremonie gleichgültig zusehen können.» (R, 235)

Roth verleiht hier einem vormodernen politischen Gebilde, das selbst weder demokratisch strukturiert noch legitimiert ist, die Züge einer humanitär-universalen Ordnung. Der religiöse Bestandteil des Habsburgermythos wird zur politischen Theologie einer «Weltbürgermonarchie». Das Christentum, das Roth hier als Legitimationsprinzip der Donaumonarchie anruft, zielt also ganz anders als Fontanes religiöse Ausgriffe ins Universale auf eine politische Institution. Darüber hinaus ist es kaum als Religion erkennbar. Mythos und Humor verbinden sich, wenn der Kaiser sich Gott als eine Art höheren «Vorgesetzten» vorstellt, der «noch älter als ich» ist (R, 267).

Die österreichische Existenz an der Grenze und der Gott des Glaubens

Bei aller Nostalgie zeigt der «Radetzkmarsch» Humanität jedoch nicht nur als Thema der Vergangenheit. So lassen sich die von Roth im Osten angesiedelten «Grenzerfahrungen» auch als Bild für die menschliche Existenz verstehen. Im Angesicht von Tod und Verzweigung entscheiden sich Schicksale und das gefährdete Leben sucht nach letzten Auswegen. Dabei ist die Grenze kein völlig hoffnungsloser Ort. Es gibt dort zartes Glück in Freundschaft und Begehren, das freilich am Ende zerbricht. Doch auch im Scheitern zeigt Roth menschliche Haltungen, die nicht der Skepsis preisgegeben werden, sondern bestehen bleiben. Sie sind Ausdruck eines existenziellen Humanismus, dem nun keine institutionelle Gestalt mehr entspricht. Hier kann dann auch die Religion anders in den Blick kommen. Da sie als politische Theologie des Habsburgerreiches passé ist – «Gott hat ihn [den Kaiser, CS] verlassen» (R, 196), – kann sich auch der jüdisch-christliche Glaube am Horizont der bedrohten menschlichen Existenz abzeichnen.

In Werken wie dem «Radetzkmarsch» oder «Das falsche Gewicht» bleibt es allerdings dabei, dass die Endlichkeit und Tod bedeutende Grenze nicht einfach zum Horizont des Lebens im Allgemeinen wird, sondern der Horizont österreichischer Charaktere ist. Man kann dies so verstehen, dass es auch nach dem Untergang der Donaumonarchie einen «österreichischen Umgang» mit den Bedrohungen der Grenze gibt, einen Umgang den Roth in seine von politischen Radikalismen geprägte Gegenwart «hinüberretten» wollte. In einer dem Vorabdruck des «Radetzkmarschs» vorangestellten persönlichen Bemerkung zeigt sich dies ganz deutlich: «Die Völker vergehn, die Reiche verwehn. [...] Aus dem Vergehenden und Verwehenden das Merkwürdige und zugleich das Menschlich-Bezeichnende festzuhalten ist die Pflicht des Schriftstellers.»¹⁶

Das «Menschlich-Bezeichnende» zeigt Roth etwa an der Figur des Kaisers. Die intime Nähe, die der Erzähler im «Radetzkmarsch» zu Franz Joseph einnehmen kann, offenbart diesen nicht als entschlossenen Herrscher, der eisern an den Prinzipien der Donaumonarchie festhält, sondern als weisen Alten, der darum weiß, dass er den Kampf mit der Grenze des Lebens und der Zeiten bereits verloren hat. Er widersteht ihr jedoch noch in der Schwäche durch Haltungen, die seine Menschlichkeit ausmachen – durch die Schicksalsergebenheit des Greises: «Seine hellen und harten Augen sahen seit vielen Jahren verloren in eine verlorene Ferne [...] sie blickten geradeaus auf jenen zarten, feinen Strick, der die Grenze ist zwischen Leben und Tod, auf den Rand des Horizontes, den die Augen der Greise immer sehen» (R, 261) – und durch Ironie: «Es paßt ihnen halt nimmer, von mir regiert zu werden! dachte der Alte. Da kann man nix machen! Fügte er im stillen hinzu. Denn er war ein Österreicher...» (R, 274)

Bezeichnend sind jedoch vor allem die Haltungen, die Roths traurige Helden im Tode einnehmen. Carl Joseph, der letzte der Trottas, fällt in einem der ersten Grenzscharmützel des beginnenden Weltkriegs bei dem Versuch, Wasser für seine Truppe zu holen. Es ist ein kaum bemerktes Opfer ohne militärische Bedeutung, keine strahlende Heldentat, wie die seines Großvaters, der sich buchstäblich vor den Kaiser geworfen hatte. Menschlichkeit bewährt sich nicht mehr im Raum der Monarchie, sondern nach ihr, ohne ihre Sicherungen, aber doch in leiser Erinnerung an sie. In ähnlicher Weise heißt es über den gestrauchelten Eibenschütz, nachdem dieser vor der Grenzschenke erschlagen wurde: «So also starb der Eichmeister Anselm Eibenschütz, und, wie man zu sagen pflegt: Kein Hahn krächte nach ihm.» (FG, 140) Ihm selbst erscheint jedoch im Sterben eine Gestalt mit der Physiognomie eines alten Juden, die ihn gerecht spricht: «Alle deine Gewichte sind falsch, und alle sind dennoch richtig. Wir werden Dich also nicht anzeigen. [...] Ich bin der Große Eichmeister.» (FG, 139)

Komplementäre Perspektiven auf universale Humanität

Fontane und Roth entwerfen Humanität als Erzähler. Worauf es ihnen ankommt, ist das konkret Menschliche und sind die Ausgriffe ins Universale, die in einem immer auch von Grenzen durchzogenen Lebensgefüge möglich sind. Mit dem Urteil über das, was möglich ist, wird freilich ein schmaler Grat betreten. Auf der einen Seite liegt die unkritische Affirmation des Gegebenen oder das idealisierende Ausweichen vor der Realität. So mag man Fontane rückblickend vorwerfen, dass sein Blick auf die sozialen Spannungen des Kaiserreiches nicht kritischer, nicht «realistischer» war, wie man Roth vorwerfen kann, dass er zu nostalgisch an der Vergangenheit hing und die Möglichkeiten zum Aufbau eines neuen demokratischen Österreichs übersah. Auf der anderen Seite des Grats drohen jedoch geschichtslose Abstraktheit und Frustrationen, die aus dem Abstand von Ideal und Wirklichkeit erwachsen und zur Verbitterung oder zu Gewalt führen können. Fontane und Roth haben dies vermieden und der Humanität ein Denkmal gesetzt, indem sie Preußen und Österreich ein Denkmal gesetzt haben.

Ihre Ausgriffe ins Universale repräsentieren dabei in komplementärer Weise verschiedene Epochen, politische Kontexte und religiöse Ausgangspunkte: Historistisches Entwicklungsdenken im Verein mit liberalem Christentum bei Fontane, bei Roth ein universalistisches Reichsgebilde gestützt durch eine überkonfessionelle politische Theologie und schließlich ein existenzialistischer Humanismus, der im menschlichen Scheitern eine Spur zum jüdisch-christlichen Gottglauben legt. Auffällig ist, dass nur die mittlere Position ein, allerdings vordemokratisches, Verhältnis zu Institutionen hat; die beiden anderen Formen bleiben auf ihre Weise innerlich. Dem Existentialismus Roths ist dabei Fontanes Vertrauen in eine christlich grundierte Kontinuität des Geschichtsverlaufes weitgehend abhandengekommen. Dadurch wird auch die Religion auf eine neue, auf die Krisen des Einzelnen wie der Gemeinschaft bezogene Weise ins Spiel gebracht. Universalistische Ethik und Religion sind dadurch auf drei Aspekte verwiesen, die auch heute unter verändertem geschichtlichen Vorzeichen von Bedeutung scheinen: die Frage nach der institutionellen Gestalt eines humanitären Universalismus, seine Einbettung in einen dynamischen Geschichtsverlauf und die Krisenanfälligkeit dieses Geschichtsverlaufs.

Anmerkungen

- 1 Zu Fontane siehe Helmuth NÜRNBERGER, *Fontanes Welt*, Berlin 1997, zu Roth David BRONSEN, *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln 1974.
- 2 Marcel REICH-RANICKY, *Der Romancier Joseph Roth*, in: Michael KESSLER – Fritz HACKERT (Hg.), *Joseph Roth. Interpretation – Kritik – Rezeption*, Tübingen 1990, 261–268, hier 262.
- 3 Ebd., 267.
- 4 Ebd., 263.
- 5 Gudrun LOSTER-SCHNEIDER, *Der Erzähler Fontane. Seine politischen Positionen in den Jahren 1864–1898 und ihre ästhetische Vermittlung*, Tübingen 1986, 261–262.
- 6 REICH-RANICKY, *Der Romancier Joseph Roth* (s. Anm. 2), 263.
- 7 Die Werke Fontanes werden im Folgenden zitiert nach: *Fontanes Werke in fünf Bänden*, Aufbau-Verlag, 7. Aufl., Berlin – Weimar 1986. Die im Text genannten Siglen beziehen sich auf diese Ausgabe: St = Der Stechlin, JT = Frau Jenny Treibel.
- 8 Vgl. zu diesem ganzen Zusammenhang LOSTER-SCHNEIDER, *Der Erzähler Fontane* (s. Anm. 5), 85–150.
- 9 Fontane an Eulenburg, 12.03.1881, in: Theodor FONTANE, *Briefe*. Ausgabe in fünf Bänden, hg. v. Otto DRUDE und Helmuth NÜRNBERGER, Bd. 3 1879–1889, München 1980, 124f.
- 10 Vgl. LOSTER-SCHNEIDER, *Der Erzähler Fontane* (s. Anm. 5), 144.
- 11 Claudio MAGRIS, *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, Salzburg 1966, 7–27.
- 12 Ebd., 238–244.
- 13 Joseph ROTH, *Der Radetzkymarsch*, DTV, 24. Aufl., München 2009. Im Folgenden im Text zitiert mit der Sigle R.
- 14 Joseph ROTH, *Das falsche Gewicht. Die Geschichte eines Eichmeisters*, DTV, München 2010. Im Folgenden im Text zitiert mit Sigle FG.
- 15 Joseph ROTH, *Die Büste des Kaisers*, in: DERS., *Die Erzählungen*, KiWi, 4. Aufl., Köln 2008, 283–310, hier 283–284.
- 16 zit. nach Helmuth NÜRNBERGER, *Joseph Roth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1982, 98.

Abstract

At the Limits and Borders of Universalism. Fontane's and Joseph Roth's Account of Humanness. The article is dedicated to the concept of humaneness in the literary work of Theodor Fontane and Joseph Roth. It shows that this concept can be understood as an involvement with the problem of a humanitarian universalism. Fontanes and Roths literary treatment of limits and borders takes into account the dialectical structure of its specific dynamic. This dynamic seeks to draw consequences from the theoretical insight into the unity of mankind for the equality of human beings within concrete historical, political and social contexts. It can, thus, only become real if it is implemented in such contexts which means at the same time that it is limited by this implementation because it has to consider specific historical circumstances. Fontane's and Roth's option for a «concrete humaneness» can be seen as reaction to this problem as can be their own philosophical and religious visions of universality. Since both authors represent two major epochs, political and religious context of German (literary) history the comparison of Fontane and Roth reveals a complementary scheme of humaneness at the limits of universality.

Keywords: Christianity and the philosophy of history – liberal Protestantism – Habsburgermythos – Jewish-Christian existentialism – Prussia – Austrian Empire

MISSIONARE ALS KULTURELLE UND POLITISCHE GRENZGÄNGER IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Mental Maps

Die Wahrnehmung von Landschaften und dementsprechend auch deren Repräsentation in Form einer Karte kann bisweilen sehr subjektiv geraten. In der Wahrnehmungsgeographie spricht man von sogenannten *mental maps* oder aber kognitiven Karten, die das Resultat eines solchen Verarbeitungsprozesses abbilden. Proportionen können hierbei durcheinandergeraten, Grenzen werden scheinbar willkürlich gezogen, die Darstellung einzelner Landstriche oder aber des ganzen Globus folgt ganz dem individuellen Weltbild des Einzelnen und sagt damit mehr über ihn als über die tatsächlichen geographischen Gegebenheiten aus. Eine solche kognitive Karte schuf im Jahr 1703 auch der Dillinger Jesuit und Mathematikprofessor Heinrich Scherer (1628–1704).¹ Allerdings kann man ihm wegen mangelnder Exaktheit der Landschaftsdarstellung, verzerrender Proportionen oder ähnlichem keinen Vorwurf machen. Alle Maße und ihre kartographische Umsetzung seiner Weltkarte erfolgten nach den genauesten Berechnungen seiner Zeit, die technische Umsetzung der Karte war mustergültig. Allein die Farbgebung der Landmassen und die dadurch markierte Grenzziehung erscheint sonderbar. Weite Teile des Globus sind dunkel eingefärbt, kleinere Teile bleiben hell wie das Papier. Statt einer Legende muss man die biblischen Figuren, die sich am Rand der Karte befinden, zum Verständnis der Karte richtig interpretieren: Jesus Christus selbst und eine Schar Engel sind dort zu sehen; von ihnen geht ein Licht aus, das einige Teile der Welt bereits erreicht hat und das auch die jetzt noch im Schatten liegenden Bereiche früher oder später «erhellen» wird. Das wird durch die Dynamik der Figuren nahegelegt. Hell erscheinen: die iberische Halbinsel,

CHRISTOPH NEBGEN, geb. 1975, ist Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken. Zahlreiche Publikationen zur frühneuzeitlichen Überseemission der katholischen Kirche.

weite Teile Mittel- und Südeuropas, ein großes Gebiet im Mündungsgebiet des Kongo, China, Teile Japans, bis auf die Urwaldgebiete Südamerikas der gesamte Rest des Subkontinents, Mittelamerika mit weit auslaufenden Anhängseln im Norden des Doppelkontinents. Dargestellt wird in der Karte Heinrich Scherers der aktuelle Status der Weltmission der katholischen Kirche zu Beginn des 18. Jahrhunderts mittels eines einfachen schwarz/weiß-Schemas. Im Licht sind die Gebiete, in denen sich die dort lebenden Menschen zur römischen Kirche bekennen, im Schatten die «Heidenländer» und die nach der Reformation «abgefallenen» Teile Europas. Am unteren linken Kartenrand, im Atlantik vor der afrikanischen Küste in einem Schiff schwimmend, erkennt man eine Gruppe von Männern, die für eine «Grenzüberschreitung» vom Hellen ins Dunkel ausgewählt wurden. Sie sind die «Mitarbeiter im Weinberg des Herren» – wie sie sich auch selbst immer wieder bezeichnen –, die nach Lesart der Karte Christus und seinen Engeln dabei helfen sollen, bald schon den ganzen Globus zu erleuchten. Es sind Mitbrüder von Heinrich Scherer, europäische Jesuiten auf Missionsreisen.

Im Reich der Mitte

Einer aus dieser symbolisch dargestellten Gruppe von Männern schuf bereits 100 Jahre vor Heinrich Scherer eine weitere kognitive Karte des ihm bekannten Globus, die sich durch eine ganz andere Besonderheit auszeichnete. Der Italiener Matteo Ricci (1552–1610), ebenfalls studierter Mathematiker und in der kartographischen Umsetzung seiner astronomischen Beobachtungen und Berechnungen äußerst exakt, war als Missionar trotz der damals vorherrschenden Xenophobie der Chinesen in dieser Epoche bis in deren Hauptstadt Peking vorgedrungen. In jahrelangen Anstrengungen hatte Ricci sich nicht nur die chinesische Sprache perfekt angeeignet, seine Beschäftigung mit chinesischer Kultur und Philosophie hatte ihn zu einer Art von kulturellem Überläufer werden lassen. Er kleidete sich wie ein chinesischer Gelehrter, suchte Kontakt zu den führenden Intellektuellen und Politikern des Landes, denen er zum einen mit seiner unstillbaren Neugier für China, zum anderen aber auch mit seinen aus Europa mitgebrachten fortschrittlichen Kenntnissen aus dem Bereich von Mathematik und Astronomie imponierte. Sein kultureller Perspektivenwechsel drückt sich auch in der angesprochenen Karte aus. In einer großflächigen Weltkarte, in der den Chinesen zum ersten Mal auch der amerikanische Doppelkontinent bekannt gemacht wurde, positionierte Ricci 1584 China, das «Reich der Mitte», im Zentrum seiner Darstellung. Alle weiteren Kontinente und Inseln umspielten das Kaiserreich. Als «Li Madou» versuch-

te der italienische Jesuit somit einmal mehr den «Chinesen ein Chinese» zu werden, wie es eine populäre deutsche Biographie aus dem Jahr 1990 im Titel formulierte.² Ricci suchte nach Anknüpfungspunkten, um das Christentum in die chinesische Kultur zu übersetzen. In der konfuzianischen Ethik glaubte er eine ideale Grundlage gefunden zu haben, um den chinesischen Gelehrten aufzuzeigen, dass die alten chinesischen Traditionen und der christliche Glaube ohne weiteres harmonisierbar seien. Tatsächlich stieß seine Übersetzung des Christentums bei vielen Chinesen auf Interesse, quantitativ bescheidenes Gemeindeleben entwickelte sich noch zu Riccis Lebzeiten. Die Missionsmethode der Akkomodation, der kulturellen Anpassung an die vorgefundenen Verhältnisse, die bereits unter Alessandro Valignano (1530–1606) in Japan entwickelt worden war, führte Matteo Ricci zur Perfektion, womit er den Grundstein für eine dauerhafte Präsenz christlicher Missionare im chinesischen Kaiserreich legte. Die Begeisterung in Europa für dieses missionarische Projekt war enorm, noch bis in die Zeit der Aufklärung hinein wurden die jesuitischen Berichte aus dem Reich der Mitte begeistert rezipiert.

In der *mental map* Heinrich Scherers, von der wir zu Beginn sprachen, war ganz China im hellen Licht abgebildet. In der nachtridentinischen römischen Kirche galten die religiösen Grenzverschiebungen auf dem Globus verbreitet als Kompensation für die quantitativen Verluste der Reformation und schlussendlich als faktischer Aufweis für den eigenen Anspruch, die «wahre» Kirche zu verkörpern. Tatsächlich aber war Riccis doppelte Grenzüberschreitung – geographisch wie kulturell – im Hinblick auf ihre missionarische Überzeugungskraft viel weniger erfolgreich als in Europa dargestellt. Bereits bei den ersten Gesprächspartnern unter den chinesischen Intellektuellen gab es neben Neugier und Faszination auch Unverständnis für Riccis Mission:

Er (Ricci, C.N.) lebte fast zwanzig Jahre zu Chaoch'ing in der Gegend am Unterlauf des West-Flusses und las die gesamte Literatur unseres Landes. [...] Jetzt beherrscht er vollkommen das Reden in unserer Sprache, das Schreiben mit unserer Schrift und das Benehmen nach unseren Regeln des Verhaltens. Er ist ein außerordentlich eindrucksvoller Mensch. Im Innern ist er ganz klar und außen ganz schlicht. Unter den Menschen, die ich gesehen habe, ist keiner ihm vergleichbar. [...] Aber ich weiß nicht, wieso er hierher gekommen ist. Ich bin schon dreimal mit ihm zusammen gewesen und weiß schließlich doch nicht, wozu er hierher gekommen ist. Sollte es etwa sein Wunsch sein, auf Grund seiner Lehre unsere Lehren des Herzogs von Chou und des Konfuzius umzuwandeln, dann wäre das allzu töricht. Ich glaube, darin besteht nicht [der Zweck seines Hierseins].³

So formulierte es einer von Riccis ersten chinesischen Dialogpartnern. Der französische Sinologe Jacques Gernet (1921–2018) prägte im Hinblick auf die Chinamission der Jesuiten in der Frühen Neuzeit gar die Rede vom «großen Missverständnis»⁴, denn das Christentum stieß nicht nur auf freundliche

Neugier, sondern auch auf harsche Ablehnung. Man warf Ricci vor, Vertrauenswürdigkeit zu heucheln und mit technischen Spielereien zu blenden, in Wirklichkeit aber wolle er die moralischen Traditionen Chinas auslöschen. Ricci selbst erreichte durch die «Sinisierung» seiner eigenen Persönlichkeit, dass er von den Chinesen geachtet und als integriert betrachtet wurde, doch konnte bei Neuchristen bereits die «Verchristlichung» kleinster chinesischer Gewohnheiten zu enormen Schwierigkeiten führen. Dass ein getaufter Chinese beispielsweise auch einen christlichen Namen annahm, machte ihn zum Störfaktor innerhalb seines rein chinesischen Umfelds. Denn allein durch seinen Namenswechsel stellte sich der betreffende Chinese selbst außerhalb die politisch-religiöse Ordnung. Diese war vor allem durch Riten, wie die Ahnenverehrung oder den Konfuziuskult, bestimmt und prägte das Verhältnis des einzelnen sowohl zur staatlichen Ordnung als auch zu seinem gesellschaftlichen, sozialen und familiären Umfeld. Seine Konversion bedeutete gleichzeitig eine soziale Grenzüberschreitung, die ihn aus Sicht der anderen aus der festen Ordnung herausriss und die Stabilität der Gesellschaft bedrohte.

Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, die Chinesen mit dem europäisch-christlichen Weltbild vertraut zu machen. Matteo Ricci begann damit, Brücken zwischen chinesischer Kultur und christlichen Vorstellungen dadurch zu schlagen, dass er eine Sinisierung der christlichen Begriffe vornahm. Doch der Missionar verkannte dabei, dass die chinesischen Wörter, die er als Übersetzung benutzte, in den meisten Fällen nicht kompatibel waren. Verstanden die Chinesen etwa unter dem Begriff *shangdi* eine ordnende, unpersönliche Macht, so benutzte ihn Ricci, um den einzigen, allmächtigen, persönlichen Schöpfergott zu benennen. Dem chinesischen, konfuzianischen Weltbild nach gab es außerhalb der Welt keinen Sinn, Körper und Geist waren untrennbar und die Welt bestand nur aus greifbaren Dingen. Hier standen sich das transzendentorientierte monotheistische Weltbild des Abendlandes und die immanenzorientierte poly- und pantheistische Vorstellung der Chinesen unverrückbar gegenüber. Die Vorstellung eines gleichzeitig zürnenden und barmherzigen Gottes bereitete den Chinesen genau solche Schwierigkeiten, wie es andere christliche Glaubenswahrheiten wie die Passion Christi, die Dreifaltigkeit oder die Inkarnation auch taten. Sünde und Erbsünde waren für sie ebenso unverständlich, denn im asiatischen Raum existierte der Begriff Schuld nur in Verbindung mit einem konkreten Verbrechen.

Der entscheidende Punkt dieser Missverständnisse war, dass in China Religion, Moral und Politik eine Einheit bildeten, was Ricci und seine Nachfolger zu wenig beachteten. Das Pantheon der Chinesen hätte durchaus einen christlichen Gott integrieren können, aber der christliche Alleinvertretungsanspruch mit seiner destabilisierenden Wirkung für den Staat konnte von der Mehrheit

der Chinesen nicht akzeptiert werden. Sinozentrismus und ein Gefühl der geistig-moralischen Überlegenheit der Chinesen waren vorherrschend, so dass zwar Interesse vor allem an westlicher Technik bestand, aber im Hinblick auf das intakte Gesamtgefüge von Religion, Kultur und Politik Chinas die Ansprüche des europäischen Christentums nicht integrierbar erschienen. Die verbreitete kritische Haltung gegenüber dem Christentum steigerte sich in Folge des sogenannten Ritenstreits. Jahrzehntelange innerchristliche Streitigkeiten und Denunziationen bezüglich der von den Jesuiten präferierten Akkomodationsmethode gerade im Hinblick auf den in China weit verbreiteten Ahnenkult führten zum von Rom bestimmten Ende dieses missionarischen Experiments. Zuständige Stellen in Rom glaubten, hinsichtlich der Orthodoxie seien die Grenzen des Erlaubten in unzulässiger Weise überschritten worden. Für die chinesische Seite hingegen bedeutete dieses Verbot eine unzulässige Einmischung von außen, woraufhin schließlich Kaiser Yongzheng (1723–1735) das Christentum in China 1724 offiziell verbieten ließ. Die am kaiserlichen Hof tätigen Jesuiten bat er in diesem Kontext um einen Perspektivenwechsel: «Was würdet ihr dazu sagen, wenn ich eine Schar Bonzen und Lamas in euer Land schicken würde, um ihre Lehren bei euch zu verbreiten?» Wie wäre in Europa eine solche Missionsgruppe aufgenommen worden?

Am Orinoko

Die geographischen und damit auch kulturellen Grenzüberschreitungen frühneuzeitlicher Missionare tangierten auch das Selbstverständnis des europäisch geprägten Christentums. Die Frage nach dem Verhältnis von Kultus und Kultur wurde gerade in den Kreisen missionarisch tätiger Orden neu bewusst gemacht und ausgehandelt. Dass bei der Missionierung anderer Völker kulturelle Eigenheiten nicht nur respektiert, sondern auch theologisch integriert werden mussten, war besonders durch die Kulturkontakte in Asien im Laufe des 16. Jahrhunderts neu in das europäische Bewusstsein gerückt. Die 1622 zur besseren Koordinierung der katholischen Weltmission gegründete Propagandakongregation gab 1659 den von ihr ausgesandten Chinamissionaren folgenden bemerkenswerten Rat mit auf den Weg: «Betrachtet es nicht als eure Aufgabe, Sitten und Bräuche eines Volkes zu ändern – es müsste denn sein, sie ständen offenkundig im Gegensatz zur Religion und einer gesunden Moral. Was wäre abwegiger, wolltet ihr Frankreich, Spanien, Italien oder ein anderes europäisches Land nach China bringen.»⁵ Die neuartigen Kulturkontakte, die den zukünftigen Missionaren bevorstanden, wurden auch theologisch konstruktiv aufgegriffen. Neue methodische Überlegungen zur Evangelisierung im

nichteuropäischen Kontext wurden anhand der bereits gemachten Erfahrungen entwickelt. Eine der umfassendsten Missionstheorien, die in dieser Zeit aufkam, stammte von dem Jesuiten José de Acosta (1540–1600), der selbst als Missionar im Andenraum gewirkt hatte. Am Beispiel seiner eigenen Erlebnisse und Reflexionen entwickelte er eine Art missionsmethodischen Leitfaden mit dem Titel *De procuranda Indorum salute* (1588), der die künftigen missionarischen Grenzgänger auf ihre Arbeit vorbereiten sollte.⁶ Als fundamental wichtig wurde von Acosta die Kenntnis von Natur und Kultur des zukünftigen Einsatzgebietes eingestuft, um kompetent die ungewohnten Lebensbedingungen und die kulturelle Übersetzungsleistung anpacken zu können. In seinen kulturgeschichtlichen Betrachtungen entwickelte er schließlich eine Art von »Ranking« der ihm bekannten nichteuropäischen Kulturen. Anhand der Kriterien Schriftlichkeit und sozialer Organisationsgrad stufte er Japan und China auf nahezu europäischem Niveau ein, eine Stufe darunter folgten die alten Hochkulturen des Andenraumes und Mexikos, und auf dem niedrigsten Rang ordnete er die Nomadenvölker an, wie sie im Amazonas- und Orinokogebiet lebten.

Die unterschiedlichen geopolitischen Rahmenbedingungen, in denen die Missionare in dieser Zeit arbeiteten, reflektierte Acosta eher beiläufig. Die moderne Forschung macht verstärkt darauf aufmerksam, dass gerade im Bereich der entstehenden Kolonialreiche Spanien und Portugal die Evangelisierung der autochthonen Bevölkerung zugleich auch Aspekte von kultureller und sozialer Assimilation in staatlichem Auftrag mit sich brachte. Die Missionare agierten demnach als Agenten kolonialer Grenzverschiebungen im Zuge der europäischen Expansion.⁷ Ein anderer Forschungsansatz erkennt in den Missionsgebieten in der Peripherie der Kolonialgebiete den Versuch eines gesellschaftlichen Experiments, in dem man sich bewusst vom Umfeld der Kolonialgesellschaft abgrenzte, um in größtmöglicher Miteinbeziehung der ursprünglichen Kultur der dort lebenden Menschen diese Christen werden zu lassen.⁸ Beide Lesarten beschreiben in ihrer je eigenen Weise richtig das mehrdimensionale Spannungs- und Abhängigkeitsverhältnis, in dem die Missionare als religiöse, aber oft auch politische Grenzgänger agierten.

Während die Dialogpartner des frühneuzeitlichen europäischen Evangelisierungsprojektes in China und Japan politisch autonom blieben und mit großem Selbstbewusstsein auf die Versuche von kulturellen und religiösen Grenzverschiebungen von außen reagieren konnten, stellte sich die Situation gerade für die von Acosta auf der untersten Stufe soziokultureller Entwicklung eingeordneten Ureinwohner des Amazonas- und Orinokogebietes gänzlich anders dar. Der fehlenden Schriftkultur geschuldet, besitzen wir – anders als aus China oder Japan – keine authentischen Stimmen, die uns über die Wahrnehmung

von Seiten der Indigenen informieren könnten. Lediglich aus den Beschreibungen einzelner europäischer Missionare lässt sich im Umkehrschlussverfahren herauslesen, wie deren Eindringen in die indianische Lebenswelt gedeutet und auf dieses reagiert wurde.

Ein in dieser Hinsicht besonders interessanter Bericht stammt aus der Feder des aus Rottenburg stammenden Orinokomissionars Kaspar Beck (1645–1684), der kurz nach seiner Ankunft in der kleinen Siedlung Cussia unter dem Stamm der Sáliva 1681 seine Ordensoberen in Rom über die ersten Erlebnisse vor Ort informierte.⁹ Schnell wird beim Lesen des Textes deutlich, dass Beck trotz einer missionsmethodischen Vorbereitung seinen Grenzübertritt mit sehr viel weniger Einfühlungsvermögen und eigener Anpassung an die Kultur seiner Gastgeber gestaltete, als dies etwa Matteo Ricci in China getan hatte.

Kaum war er in der Siedlung des halbnomadisch lebenden Stammes angekommen, kam es zu einer Mondfinsternis, die von den Sálivas sofort mit der Anwesenheit des europäischen Missionars in Verbindung gebracht wurde. Becks «neuer Gott», der noch dazu selbst unsichtbar bleibe, sei verantwortlich für das plötzliche Verschwinden des von ihnen selbst als göttlich verehrten Mondes. Der Missionar versuchte, im entstehenden Aufruhr die astronomischen Hintergründe zu erklären, musste aber in der allgemeinen Panik aus Angst um sein Leben zunächst die Flucht ergreifen. Als sich die Situation wieder beruhigt hatte, suchte eine Abordnung des Stammes den Missionar auf, um dessen Erklärungen erneut zuzuhören. Beck versuchte daraufhin die Hintergründe für das Zustandekommen der Finsternis mit Hilfe eines Papiermodells zu demonstrieren, indem er Sonne und Mond als Teil der göttlichen Schöpfung präsentierte und damit die religiösen Deutungen der Sáliva adäquat zu ersetzen versuchte. Er selbst war unsicher, inwieweit dieser Versuch erfolgreich war. Wie groß die kulturellen Unterschiede zwischen Beck und den Indios dauerhaft blieben und er dadurch sukzessive unter einen gewissen Rechtfertigungsdruck im Hinblick auf seine Präsenz im Ort geriet, zeigt eine weitere Anekdote Becks, die dem Umstand geschuldet war, dass den Sálivas das grundsätzliche Verständnis für die Funktionsweise von Schrift fehlte. Die Indianer hatten Becks religiöse Gebräuche neugierig beobachtet, wodurch bei ihnen der Eindruck entstanden war, dass das beschriebene Papier, das der Missionar mit sich führte, sprechen könne: Sobald Pater Beck das in besonderen transzendenten Zusammenhängen stehende Messbuch nahe seines Kopfes hielt, gar ein Gebet dabei sprach, glaubten sie, dieser höre nun Stimmen, die durch die Schreibkunst in das Buch hineingelangt seien. Auch dafür, dass sie selbst diese Stimmen nicht hören konnten, hatten sie eine passende Erklärung gefunden: Als Pater Beck eines Tages einen Brief von seinem deutschen Mitbruder Christoph Riedel aus der benachbarten Missionsstation erhielt, fand er

diesen bereits geöffnet vor. Auf Nachfragen erklärten ihm die Sáliva, dass man den Umschlag geöffnet habe, um zu hören, was der andere Pater denn ausrichten wollte. Aus dem Umstand, dass sie indessen keine Stimme hören konnten, schlossen sie, dass das Papier ausschließlich mit weißen Männern rede, da es ja selbst auch weiß sei. Als man bei anderer Gelegenheit den Pater darum bat, in ihrem Anliegen an «seinen» Gott einen Brief zu schreiben, lehnte er dies ab, da Gott ja alles höre und sehe und somit das Gebet ausreiche. Was Beck fehlerhaft einschätzte war, dass das religiöse Verständnis der Indios dialogisch geprägt war. Kontakt mit dem Geisterreich galt insbesondere im Zustand der durch Alkohol herbeigeführten Trance, der sogenannten Hyopa, als möglich. Beck stand diesem Brauch mehr als skeptisch gegenüber. Immer wieder wurde er mit Botschaften konfrontiert, die Mitglieder des Stammes während dieser Rituale aus dem Geisterreich erhalten hatten. Man erklärte ihm, mittels der Hyopa schon vor seiner Ankunft von seinem baldigen Besuch gewusst zu haben und dass dieser als Unglück bringend verheißen worden war. Weiterhin habe man von dort die Botschaft für Beck erhalten, dass dieser sich in seiner Kleidung den Sitten anpassen und zukünftig unbekleidet unter ihnen leben müsse. Beck akzeptierte jedoch weder die Autorität der Hyopa, noch passte er sich in seinem Lebensstil dem der Sáliva an. Deren Reaktion war eine schleichende Ausgrenzung des Missionars aus ihrer Gemeinschaft: Während einer gemeinsamen Wanderung an einen anderen Ort ließ man ihn mitten in der Nacht allein im Urwald zurück. Als er dennoch nach langem Suchen wieder in das Dorf zurückfand, begann man dessen Versorgung mit Nahrungsmitteln schrittweise zu drosseln. Die Indios vermieden es, den Pater direkt aus der Dorfgemeinschaft zu verweisen. Ihre zeichenhafte Sprache, die einer schleichenden Ausgrenzung nahekam, dürfte aber deutlich genug zum Ausdruck gebracht haben, dass sie auf die weitere Präsenz des Geistlichen keinen gesteigerten Wert legten. Ganz im Gegenteil sah man in dem Missionar so etwas wie einen Unglücksboten, was sich kurze Zeit später auch zu bewahrheiten schien. Cussia wurde 1684 von eindringenden Kariben überfallen und Beck und zahlreiche Dorfbewohner dabei getötet.

Evangelium und Kultur

Kaspar Becks Tod wurde auf einer weiteren *mental map* vermerkt. Eine Karte der jesuitischen Ordensprovinz Neugranada aus dem 18. Jahrhundert zeigt neben den Standorten von Kollegien und Missionsstationen mittels zahlreicher Kreuze all die Stellen auf, an denen Ordensmitglieder als «Märtyrer» unter den Indígenas den Tod gefunden hatten. Zeigen sie zugleich so etwas wie die

Orte misslungener Grenzüberschreitungen an? Genau wie Matteo Ricci hatte sich auch Kaspar Beck an die Sprache vor Ort angepasst und versucht, Übersetzungshilfen zum Verständnis des Christentums anzubieten. Doch zu einem solchen Grad an Akkomodation, wie sie seit Ricci immer wieder durch Jesuitenmissionare in Asien angewendet worden war, war Beck im Hinblick auf die Kultur der Sálivas nicht bereit. Das Ranking Acostas bezüglich des unterschiedlichen Entwicklungsstands der Kulturen hatte dies sicherlich mitverhindert. Jeder geographischen Grenzüberschreitung der frühneuzeitlichen Missionare – sei es in Asien oder in Amerika – folgte unweigerlich deren Konfrontation mit einer weiteren Grenze, deren Verlauf allerdings wesentlich schwerer zu bestimmen erscheint, nämlich der zwischen Kultur und Evangelium. Betrachtet man die vorgestellten frühneuzeitlichen Kulturbegegnungen mit kritischem Blick, könnte man aus moderner Perspektive von zwar faszinierenden, aber letztendlich stets gescheiterten Experimenten von «Inkulturation» sprechen. Zugleich öffneten diese Grenzerfahrungen jedoch auch ein neues Bewusstsein für kulturelle Fremdheit, für die stete Notwendigkeit von Übersetzung des Evangeliums und damit auch vorheriger erneuter Selbstvergewisserung. Sie legten das Fundament für die Erkenntnis, dass es einen christlichen Glauben ohne Kultur nicht geben kann und er sich immer wieder neu inkulturieren muß. Um es abschließend mit Arij A. Roest Crollius zu sagen:

Inkulturation ist nicht die Partikularisierung eines abstrakten, universellen Christentums in eine besondere Kultur, sondern es ist die spezifische, singuläre Wirklichkeit Jesu Christi, des Auferstandenen, dem alle Macht gegeben ist, und der Herr der Geschichte ist und der die Kraft und den Auftrag hat, «alle an sich zu ziehen», alle in sich selbst verschlossenen Partikulkulturen einzuladen, sich zu öffnen und einzutreten in eine neue Gemeinschaft, die einen Namen hat und eine Geschichte und einen immer wachsenden Schatz von Kulturen: das Volk Gottes, von ihm zusammengerufen und auf die endgültige Begegnung mit ihm hinlebbend.¹⁰

Anmerkungen

- 1 Heinrich SCHERER, *Atlas novus exhibens orbem terraqueum per naturae opera, Historia novae ac veteris monumenta, artisque geographicae leges et praecepta. hoc est: geographia universa in septem partes contracta, et instructa ducentis fere chartis geographicis ac figuris*, Augsburg u.a. zwischen 1703 und 1710. Die *mental map* stammt aus dem 2. Teil des Werkes mit dem Titel *Geographia hierarchica sive status ecclesiastici Romano-catholici per orbem universum distributi succincta descriptio historico-geographica*, München 1703.
- 2 Johann HOFFMANN-HERREROS, *Matteo Ricci: Den Chinesen ein Chinese sein – ein Missionar sucht neue Wege*, Mainz 1990.
- 3 Zitiert nach Wolfgang FRANKE, *China und das Abendland*, Göttingen 1962, 34.
- 4 Vgl. Jacques GERNET, *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum. Neue durchgesehene Ausgabe mit Nachträgen und Index*, Nettetal 2012 (= Monumenta Serica Monograph Series LXII).
- 5 Aus den Anweisungen der Propaganda-Kongregation an Missionare aus dem Jahre 1659, in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Bd. I, Rom 1907, 135.
- 6 Hierzu Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 126f.

- 7 Siehe: Bernd HAUSBERGER, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*, München u. Wien 2000.
- 8 Vgl. etwa Peter C. HARTMANN, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768*, Weißenhorn 1994.
- 9 Vgl. Christoph NEBGEN, *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit*, Bd. 3: Neugranada (1618–1771). Herausgegeben von Johannes MEIER, Münster 2008, 108–113.
- 10 Vgl. Arij A. ROEST CROLLIUS, *Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation*, in: Andreas LIENKAMP – Christoph LIENKAMP (Hg.), *Die «Identität» des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997, 17–29, hier 21.

Abstract

Crossing Cultural and Political Borders: Early Modern Missionaries. The protagonists of the early modern oversea mission led by the Catholic church were frontier commuters in many ways. In theology, their confrontation with foreign cultures should raise awareness of the relationship between the Gospel and culture in a new and lasting fashion. The mission concepts which were developed in this context as well as their correlating concepts and models of culture did soon reach their limits of practicability and acceptance, especially by the objects of their missionary attempts. This article offers historical examples of success and failure of exploring the limits of the term inculturation.

Keywords: Jesuits – Colonization – New World – cultural exchange – Heinrich Scherer – Matteo Ricci

KATHOLIZITÄT UND NATION

Zur Dramatik der Grenzüberschreitungen

Besser konnte die Stunde nicht gewählt gewesen sein. Am 18. November 1965 überschreiten die polnischen Bischöfe mutig eine der wichtigsten Grenzen nationaler Identität des Nachkriegspolens. Die im Zweiten Vatikanischen Konzil hautnah erlebte Erfahrung der Katholizität sensibilisierte sie für die Notwendigkeit, aber auch die Chance der Heilung einer schmerzhaften Wunde im kollektiven Gedächtnis des polnischen Volkes. Schon die im 18. Jahrhundert erfolgten Teilungen Polens, vor allem aber die Zeit und die Verbrechen des Nationalsozialismus generierten im polnisch-nationalen Bewusstsein die Kategorie der generationenübergreifenden Feindschaft zwischen Deutschen und Polen. Das Bild des «hässlichen Deutschen», das in den Darstellungen der grölenden SS-Soldaten im Nachkriegspolen fast allgegenwärtig war, hielt nicht nur die Erinnerungen an die Bedrohung des Krieges wach, es stimulierte Hassgefühle und konnte deswegen von der kommunistischen Propaganda als nationalistisches Bindeglied instrumentalisiert werden. Dies umso mehr, als es auf realpolitischer Ebene ein «heißes Eisen» gab. Die «Oder-Neiße-Grenze» spaltete die Wahrnehmung in Politik und Kirche. Der staatlich verordneten Rhetorik der «wiedergewonnenen Gebiete», deren Bedeutung für die polnische Innenpolitik der Nachkriegszeit kaum überschätzt werden kann, stand der nicht eindeutige kirchliche Status gegenüber: In den «ehemals deutschen Bistümern» residierten polnische Administratoren, die deutschen Katholiken sahen in den vom Vatikan für sie ernannten Kapitularvikaren die rechtmäßigen kirchlichen Hierarchen der «ehemaligen deutschen Gebiete».

Unter Verweis auf die Zeit des Konzils, an dem sie nun *alle als katholische Bischöfe* teilnehmen, schlagen die polnischen Bischöfe die Eröffnung eines kontinuierlichen Dialogs zwischen den Bischöfen beider «verfeindeten Nationen» vor, sie benennen die schmerzhaften Opfer auf beiden Seiten und laden zur

Feier des Geburtstagsjubiläums der polnischen Nation ein, dem Fest «1000 Jahre Taufe Polens», das man im Jahre 1966 begehen will. Mit dieser Aktion schienen sie – wenn vermutlich auch unbewusst – die fundamentale These des bereits 1938 geschriebenen Klassikers von Henri de Lubac über den Charakter der Katholizität der Kirche aufzugreifen und zu bestätigen: sie sei «die einzige Wirklichkeit, die, um zu sein, es nicht nötig hat, sich entgegenzusetzen, also alles andere als eine ‹geschlossene Gesellschaft›.»¹ So beschließen sie ihren Brief an die deutschen Mitbrüder² mit den Geschichte schreibenden Worten: «Im zutiefst christlichen und zugleich menschlichen Geist strecken wir unsere Hände zu Euch, die Ihr auf den Bänken des gerade zu Ende gehenden Konzils Platz genommen habt. Wir vergeben und bitten um Vergebung. Und wenn Ihr, die deutschen Bischöfe und Konzilsväter, diese ausgestreckten Hände ergreift, werden wir ruhigen Gewissens unser Millennium auf eine echt christliche Weise feiern.»

Diese Grenzüberschreitung, die der durch das Konzil neu justierten Katholizität der Kirche³ zur politisch relevanten Bodenhaftung mitten im Nachkriegseuropa hätte verhelfen können, schien zuerst kontraproduktive Folgen zu haben. Die halbherzige Reaktion der «deutschen Mitbrüder», die in ihrer Antwort verbal zwar die «ausgestreckte Hand» ergriffen, aber im Hinblick auf Konkretes merklich blass geblieben sind, sich jeglicher an die Realpolitik in Kirche, Staat und Gesellschaft anknüpfenden Aussage enthielten, vor allem aber die beispiellose Hasskampagne gegen das polnische Episkopat, die das kommunistische Regime in Polen während des ganzen «Jubiläumsjahres» geführt hat, trugen nicht nur zu Spannungen in der Polnischen Bischofskonferenz bei (Kard. Wyszyński trug sich gar mit dem Gedanken des radikalen Rückzugs) und zu Verunsicherung bei den polnischen Katholiken. Die Regierung nützte die Geste der Grenzüberschreitung zur regelrechten Kolonisierung der Kategorie «Nation». Weil die Bischöfe das Vaterland verraten haben, habe die Katholische Kirche jeglichen Anspruch auf die Definition eines normativen Begriffes der Nation verloren. So paradox es heute klingen mag, ausgerechnet die dem Begriff der Nation kritisch gegenüberstehenden – in Kategorien internationaler «Solidarität des Proletariats» denkenden – Kommunisten deformierten den durch die polnischen Bischöfe instinktiv beschrittenen Weg in Richtung eines im Geiste der Katholizität transformierten nationalen Bewusstseins zur Frage strategisch gedachter und ideologisch aufgeladener politischer Allianzen: «Echte Polen» und damit auch «echte polnische Katholiken» sollten demnach ihren Patriotismus durch unhinterfragte Verbundenheit mit «Sozialistischen Nationen», vor allem durch die «ewig währende Freundschaft» zur Sowjetunion zeigen. Dementsprechend feierte die kommunistische Regierung irrwitziger Weise «ihre» Version des Jubiläums: «1000 Jahre des polnischen Staates».

Dieser – wohl – überraschende Einstieg in den Themenkreis von «Katholizität und Nation» über die Erinnerung an diese leider wenig rezipierte Episode aus dem Umfeld des Konzils soll auf einen blinden Fleck in der nachkonziliaren Diskussion – gerade im Zusammenhang mit der Thematik der *notae ecclesiae* – aufmerksam machen. Der im Westen erfolgte Durchbruch zur Perspektive interkultureller und kontextueller Ekklesiologien übersah bewusst die spezifischen Kontexte europäischer Katholizität, vor allem deren nationale Konnotationen. Diese systematische Ausblendung nationaler Thematik bei Bemühungen um eine inkulturierte Katholizität scheint inzwischen kontra-produktive Folgen zu haben, weil die Theologie die Kompetenz im Umgang mit Themen der nationalen Kulturen verloren hat, deswegen auch im Kontext gegenwartsrelevanter politischer Entwicklungen nur noch mit dem «erhobenen moralischen Zeigefinger» vor dem «ewig gestrigen Nationalismus» warnen kann.⁴ Zum anderen soll die Erinnerung die Frage stellen, ob der dogmatisch konnotierte Katholizitätsbegriff nicht unter einer Harmonisierungssucht leidet, deswegen auch letztendlich im Kontext der gelebten Kirchlichkeit steril bleibt. Das von den polnischen Bischöfen initiierte Wagnis der Katholizität im (inter)nationalen Kontext zeigt deutlich, dass die Erfahrung und das lebensnahe Zeugnis der Katholizität gerade unter Nachbarn schmerzhaft Vorgänge sind; sie deuten die dramatischen Komponenten dieses Kennzeichens der Kirche in aller Schärfe. Diese reichen ja von der Erfahrung katholisch übertünchter Gegnerschaft, gar Feindschaft, über falsche, oft harmlose – weil auf Folklore reduzierte – Annäherungsversuche, echte Grenzüberschreitungen, aber auch Rückschläge bis hin zum kompromisslosen Mut zur Wahrheit, den Gesten der Vergebung und nachbarschaftlicher Solidarität.

1. Von «Katholizismus und Nationalismus» zur Katholizität ohne Nationen

Am 9. Juni 1832 verurteilte Papst Gregor XVI. den polnischen Novemberaufstand, ergriff damit – gemäß der Doktrin der Allianz von Thron und Altar – Partei für Russland und den (orthodoxen) russischen Zaren. Zwei Jahre später widmete der polnische romantische Dichter Juliusz Słowacki in seinem Drama «Kordian» diesem Akt religionspolitischer Grenzsicherung eine sarkastische Szene. Ein junger Pole bringt dem Papst ein Bündel blutgetränkter polnischer Erde und bittet um den Segen für die gedemütigte Nation. Der Papst gibt sich folkloristisch und empfiehlt Kordian, die Sehenswürdigkeiten Roms zu besuchen. Die Klage des Polen und die Aussagen des Papstes werden von einem auf der päpstlichen Tiara sitzenden Papagei verballhornt. Schlussendlich droht der Papst der (sich als «katholisch» erlebenden) polnischen Nation mit

einem Interdikt; der Papagei schreit dazu: «Alleluja».⁵ Die Szene verdichtet Spannungen und Widersprüche des 19. Jahrhunderts, die unmöglich auf eine eindeutige Formel über das Verhältnis der Katholischen Kirche zur Bewegung des *nationbuilding* gebracht werden können. Die Forschung sucht das Verhältnis mittels überschaubarer Modelle zu präsentieren. Durch sein lebenslang anhaltendes Interesse an der Problematik «Religion und Nation» motiviert, schlägt Urs Allematt vier solche Modelle vor: Im «identitären Modell» überlagern sich die katholischen und nationalen Gemeinschaften; das «Kultursymbiose- und Separationsmodell» kann im Kontext von Minderheiten der Ethnisierung der Religion Vorschub leisten (wie dies bei der Entstehung des irischen Nationalismus der Fall war); das «Konkurrenzmodell» motiviert die Distanz zum Nationalstaat bei gleichzeitiger Identifizierung mit «Nation»; das «Trennungsmodell» durchbricht das identitäre Verhältnis, ermöglicht dadurch die Herausbildung von katholisch motivierten sozialen und politischen Bewegungen.⁶ So wichtig solche Differenzierungen sein mögen, so begrenzt ist ihr Erklärungswert im Kontext gegenwärtiger Debatten über internationale Ordnungen und das «Wiederaufleben» von Nationalismen. Da trotz des inzwischen stark in Misskredit geratenen Säkularisierungsparadigmas die politisch relevanten Diskurse im Horizont des Glaubens an die unaufhörlich vorwärtsschreitende Säkularisierung geführt werden, wittert die «aufgeklärte Öffentlichkeit» fast in jedem religionspolitischen Impuls bloß die Gefahr des Aufstiegs eines «fanatischen konfessionellen Staates» alter Ordnung. Deswegen verfestigen auch die gängigen Untersuchungen zum Thema «Katholizismus und Nation» beide Fronten, anstatt diese zu überschreiten: Der Katholizismusbegriff, der erst in nachreformatorischer Zeit als später geborener Bruder des Protestantismusbegriffes geprägt wurde, fokussiert bloß die «kulturell-sozialen Manifestationen der römisch-katholischen Tradition» und zementiert die Wahrnehmung eines «katholischen Milieus»,⁷ dessen Erosion heutzutage tagtäglich mit Händen zu greifen ist. Der Begriff der Nation wiederum verdoppelt in diesem Zusammenhang die Grenzziehungen und küsst ständig das Gespenst des Nationalismus wach: «Die Nation schließt nur die ein, die «schon immer» zu ihr gehören, und sie schließt diejenigen aus, die «schon immer» draußen wesensfremd sind». Die so verstandene «politische Einigung der Bürger» konnte natürlich unmöglich dem «Erfahrungshorizont der Aufklärung», «dem Prinzip universaler Vernunft» entspringen. Sie werde auch «aus einem übrationalen Prinzip begründet», dessen «Überzeugungskraft [sich] völlig der Intuition und dem Gefühl verdankt».⁸

Weil im theoretischen Diskurs der Begriff der Nation nur noch wegen des Nationalismusbegriffes einer Erwähnung wert zu sein scheint, verwundert es nicht, dass der nicht konfessionell eingengegte Begriff der Katholizität in

seinem semantischen Potential keine Berührung zu Fragen der Nation aufweist. Geradezu paradigmatisch präsentiert sich diese paradoxe Situation in der letzten Ausgabe des «Lexikon für Theologie und Kirche»: «Missionarisch gibt Katholizität das Ziel vor, nach allen Bekundungen des Hl. Geistes in den verschiedenen Religionen, Philosophien, Denkgestalten, Wertvorstellungen, historischen Kontexten der Menschheit zu suchen, sie zu integrieren im Prozeß von Rezeption, (gegebenenfalls) Purifikation und Adaptation».⁹

Stellt man die Ereignisse um den eingangs erwähnten Brief der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Mitbrüder unvermittelt in einen derart konzipierten theoretischen Rahmen von «Katholizismus und Nation» und zieht man die sarkastische Szene der Begegnung eines jungen Polen mit dem Papst im Nationaldrama «Kordian» hinzu, so wird man das Wagnis polnischer Bischöfe im besten Fall als einen nicht besonders klugen Akt politischer Vernunft interpretieren, im schlimmsten gar – und dies gemeinsam mit den Kommunisten – darin den Verrat an der polnischen Nation erblicken. Keinesfalls wird man aber an eine «Bekundung des Hl. Geistes» glauben! Warum haben sich dann die Bischöfe spirituell zum Schritt der gewagten Grenzüberschreitung durchringen können? So überraschend es auf den ersten Blick klingen mag: Diese Entscheidung bekommt ihre Plausibilität im Fadenkreuz zweier theologischer Kulturen. Die durch das Zweite Vatikanische Konzil neu justierte Katholizität der Kirche ging bei den polnischen Bischöfen Hand in Hand mit einer «Theologie der Nation».

2. «Nation» im Horizont der Katholizität

Nirgends wird über eine «Theologie der Nation» intensiver gestritten als in Polen. Die Wahrnehmung dieser Diskussion seitens der nicht-polnischen theologischen Öffentlichkeit reduziert sich meistens auf plakative Abwertungen des «rückständigen polnischen Katholizismus», der in den extrem nationalistischen politischen Bewegungen der Gegenwart seine konkrete gesellschaftliche Gestalt gewinnt. Dabei sind die Entwürfe dieser Theologie denkbar verschieden.¹⁰

Am konsequentesten wurde der Begriff «Nation» mit dem der «Katholizität» in der «Theologie der Nation» von Johannes Paul II. verbunden. Der Papst schöpft reichlich aus den Quellen polnischer Tradition, die den Gedanken der Nation gerade unter den Bedingungen des fehlenden Nationalstaates in der Emigration entwickelt hat, deswegen auch die letztlich unheilvolle Verbindung von Nation und Nationalstaat im Ansatz überwindet. Nicht zuletzt als Reaktion auf die am 3. Mai 1791 erfolgte Verabschiedung der (im damaligen Europa ersten geschriebenen) Verfassung des Landes wurde Polen von sei-

nen Nachbarn auf der Europalandkarte ausradiert. Unzählige Intellektuelle, Dichter und Musiker sind emigriert und arbeiteten sich in der Fremde an einem Nationbegriff ab, der bereits im Ansatz von Nationalismus, Fremdenfeindlichkeit und Aggression frei war. Die von den Invasoren erzwungene Grenzüberschreitung und das Geschick der Emigranten verlangten nach einer Sinngebung. Den meisten dieser Denker half dabei die biblische Tradition des «leidenden Gottesknechtes», der Aggression und Gewalt im Geiste der Gewaltfreiheit erleidet und sein Geschick in Kategorien der (gar die Grenze zum Feind überschreitenden) Stellvertretung begreift. Gerade solche theologischen Gedanken standen später auch Pate für die Theologie der Nation von Kardinal Stefan Wyszyński, der die polnische Kirche in der Zeit des kommunistischen Staates führte. So paradox es heute klingen mag, gerade diese Art von Theologie verhalf der «gedemütigten Nation» zum Selbstwertgefühl.¹¹ Für den Philosophen und Dichter Karol Wojtyła verband sich seine Katholizität mit der klaren Vision einer nationalen Kultur, die alles andere als xenophob war. Immer und immer wieder erinnerte er daran, dass beim Konzil von Konstanz der polnische Rechtsphilosoph Paweł Włodkowic dieselben Prinzipien für das geordnete Zusammenleben von Völkern zur Sprache brachte, wie sie auch von der Schule von Salamanca (Francisco de Vitoria) gelehrt wurden. Sein nationaler Stolz nährte sich aus der Erfahrung, dass Polen «ein Land ohne Scheiterhaufen» war, das es gar zu einem Prädikat «asylum haereticorum et judaeorum» brachte, weil es über Jahrhunderte als Republik existierte, die viele Nationen, viele Kulturen und viele Religionen umfasste. Deswegen stellt seine «Theologie der Nation» nicht nur einen theoretischen Entwurf dar, sie war ihm – und dies in der Zeit seines Pontifikates – auch ein spirituelles Itinerarium.

Obwohl das in den westlichen Ländern oft mit Befremden wahrgenommen wurde, hat er keinen Hehl aus seiner großen Liebe zur «polnischen Nation und polnischen Erde» gemacht. Erstaunt nahm die Weltöffentlichkeit bei seinem ersten Besuch in Polen im Jahr 1979 seinen Bodenkuss wahr. Der Papst deutete die Geste gleich am Flughafen, indem er auf die durch göttliche Vorsehung gesteuerte Grenzüberschreitung hinwies: «Ich habe gerade die polnische Erde, *aus* der ich gewachsen bin, geküsst. Es ist die Erde, *aus* der ich durch Gott selber – dank dem unbegreiflichen Plan seiner Vorsehung – nach Rom auf den Stuhl Petri gerufen wurde.»¹² Weil er später diese Geste auf alle Länder, die er besuchte, ausdehnte, brachte er beides zum Ausdruck: die Universalität der Katholizität, die in der Person des (polnischen) Papstes in diesem historischen Augenblick ihre symbolische Verdichtung findet, aber auch die in seinem Begriff der Nation enthaltene Konnotation der Öffnung auf andere Nationen hin, hat er sich doch immer und immer wieder als «stolzer Sohn des polnischen Volkes» vorgestellt. «Überall unterstreiche ich meine polnische Abstam-

mung – es ist unmöglich, dies nicht zu tun! Es gibt auch keinen Grund, der mich davon abbringen würde. Und wenn ich dies tue, verfall ich keineswegs dem Nationalismus. Schlicht und einfach: dies ist ein besonderer Moment des Weltgeschehens und der Geschichte der Kirche. Ich bin meiner Nation unendlich dankbar, dankbar der polnischen Schule, der polnischen Universität, der polnischen Kirche, den polnischen Erfahrungen der Geschichte.»¹³ Gerade in einer solchen bewussten Unterstreichung der Zugehörigkeit zu der konkreten Nation und der wohlüberlegten Pflege des nationalen Bewusstseins sah er den Schutz vor dem destruktiven Nationalismus. In seinen «Gesprächen an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden», die er mit dem Krakauer Philosophen und geistigen Mentor der Gewerkschaft «Solidarność» Józef Tischner¹⁴ und dem Gründer und langjährigen Rektor des Wiener «Instituts der Wissenschaft von Menschen» (IWM) Krzysztof Michalski¹⁵ führte und die unter dem Titel «Erinnerung und Identität» publiziert wurden¹⁶, zeichnete der «polnische Papst» eine geradezu systematische Vision der von der Katholizität inspirierten Nation. Mehr noch: Mit seinen Reflexionen gab er ein klares Zeugnis davon ab, dass sein «Bewusstsein von dem Wert der Nation» ihn den «fremden Menschen» nicht entfremdete. «Im Gegenteil, die Erfahrung meines Vaterlandes half mir enorm bei der Begegnung mit den Menschen und den Nationen aller Kontinente.»¹⁷ Seine «Theologie der Nation» kreist um drei Begriffe, die man voneinander nicht lösen darf: das Vaterland, die Nation und die Kultur. Da der Begriff des Vaterlandes (gerade auch in emotionaler Hinsicht) vom Land kaum zu trennen ist, tritt im Fall des Verlustes des Landes die Kultur an dessen Stelle. Sie ermöglicht das Überleben einer Nation, motiviert zum Engagement für ihre Rechte, sensibilisiert aber auch für die Rechte anderer Nationen. Damit setzt sich der Papst in seiner Theologie von den extrem nationalistischen Theologen ab. Die Nation kann nicht die «ursprüngliche» Größe sein, die im Schöpfungsakt Gottes gesetzt wird, es ist die Kultur, von der die Nation geschaffen wird: «Die Nation existiert <durch> die Kultur und <für> die Kultur.»¹⁸ Seine Analysen setzten folgerichtig zwar beim Begriff «Vaterland» an, in dem sich «geistige und materielle Aspekte» zum Begriff des «geerbten Erbes» verbinden. Doch bekommt der Begriff durch das Evangelium eine neue Bedeutung. «Das Erbe, das wir Christus verdanken, orientiert das, was zum Erbe der menschlichen Vaterländer und Kulturen gehört, auf die ewige Heimat, das ewige <Vaterland> hin. [...] Wenn vom <himmlischen Vaterland> oder der <ewigen Heimat> die Rede ist, dann sind das Ausdrücke, die genau das bezeichnen, was sich in der Geschichte der Menschen und der Nationen infolge des Kommens Christi in diese Welt und seiner Rückkehr aus dieser Welt zum Vater vollzogen hat.»¹⁹ Johannes Paul II. ist sich dessen bewusst, dass in der globalisierten Welt der politische Trend in Richtung Entwicklung

«nationenübergreifender Strukturen» gehen muss und auch gehen wird. Doch damit ist das Schicksal dessen, was er als Nation versteht, keineswegs besiegelt. Ganz im Gegenteil:

Ist dieses Streben nicht der Beweis, dass sich die kleinen Nationen, um überleben zu können, von größeren politischen Strukturen absorbieren lassen müssen? [...] Es scheint jedoch, dass ebenso wie die Familie auch die Nation und das Vaterland unersetzliche Realitäten sind. Die katholische Soziallehre spricht in diesem Fall von «natürlichen» Gesellschaften, um auf eine besondere Verbindung sowohl der Familie als auch der Nation mit dem Wesen des Menschen hinzuweisen, das eine eigene gesellschaftliche Dimension besitzt. [...] Die kulturelle und historische Identität der Gesellschaften wird bewahrt und gefördert durch das, was der Begriff «Nation» beinhaltet. Eine Gefahr muss natürlich unbedingt vermieden werden: dass diese unersetzliche Funktion der Nation in Nationalismus abgeleitet. Das 20. Jahrhundert hat uns unter diesem Aspekt Erfahrungen beschert, die auch im Licht ihrer dramatischen Konsequenzen äußerst vielsagend sind. Wie kann man sich von einer solchen Gefahr befreien? Ich meine, dass die rechte Weise der Patriotismus ist. Charakteristisch für den Nationalismus ist nämlich, allein das Wohl der eigenen Nation anzuerkennen und zu verfolgen, ohne die Rechte der anderen zu berücksichtigen. Der Patriotismus als Liebe zum Vaterland weiß dagegen allen anderen Nationen die gleichen Rechte zuzuerkennen, die er für seine eigene beansprucht, und ist darum der Weg zu einer geordneten sozialen Liebe.²⁰

Welchen Stellenwert hat diese im Horizont der Katholizität entwickelte Vision der Nation im Kontext gegenwärtiger politischer Auseinandersetzungen in Polen? Am 14. März 2017 beschloss die Polnische Bischofskonferenz einen Hirtenbrief über den christlich motivierten Patriotismus. Sich von radikal nationalistischen Strömungen in Polen distanzierend, rufen die Bischöfe darin die Grundsätze des Denkens von Johannes Paul II. in Erinnerung, zeichnen damit auch so etwas wie die Horizonte einer offenen Katholizität. Polen brauche heute mehr denn je «einen Patriotismus, der offen ist für die solidarische Mitarbeit mit anderen Nationen und eine wertschätzende Haltung zeigt für andere Kulturen und Sprachen.» Patriotische Anliegen würden weder durch abstrakte Denkfiguren noch durch aggressive Sprache und Aktionen verwirklicht. Das «Gesicht des Vaterlandes» müsse man vielmehr in den Gesichtern und Schicksalen von Menschen entdecken, mit denen man tagtäglich lebt. «Es ist entscheidend, dass unsere nationale Identität offen bleibt für die Vielfalt der lokalen Gemeinden. [...] Unsere Republik hat ihre Tradition und Identität bewahrt, wenn sie zum gemeinsamen Haus für Menschen verschiedener Sprachen, Überzeugungen, selbst Religionen wurde. Deswegen lebten unter dem polnischen Himmel und auf polnischer Erde Menschen unterschiedlicher Nationen. Sie sorgten sich um das tägliche Brot, beteten, gestalteten ihre eigenen Bräuche. Die Kultur gestalteten Katholiken verschiedener Riten, Orthodoxe, Protestanten, Juden und Muslime. [...] Dank dieser Vielfalt wurde in der polnischen Kultur das Modell des gastfreundlichen Patriotismus gestaltet.»

Verdrängen aber solche Rückblicke nicht die Tatsache der Feindschaft unter den Nachbarn? Wir kehren zum Abschluss an den Beginn des Beitrags und die dort aufgeworfene Frage zurück, welche Bedeutung die Vergebungsgeste für die Katholizität im Kontext des Gedankens der Nation hat.

3. Grenzüberschreitung par excellence: Katholizitätsgeste der Vergebung unter den verfeindeten Nationen

22 Jahre nach der im lateinischen Ritus erfolgten Taufe Polens wurde im Jahr 988 die Kiewer Rus in der Gestalt des Großfürsten Wladimir I. von Byzanz aus getauft. Nicht zuletzt durch seine persönlichen Erfahrungen mit der Vergebungsgeste polnischer Bischöfe im Umkreis der Vorbereitung des polnischen Jubiläums sensibilisiert, regte Johannes Paul II. ein Jahr vor dem «Jubiläum der Taufe der Kiewer Rus» ein Treffen polnischer Bischöfe mit den ukrainischen Bischöfen des griechisch-katholischen Ritus an. Das in Rom – im Umfeld der dort tagenden Bischofssynode über die «Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt» – abgehaltene Treffen, an dem politisch bedingt nur die Auslandsukrainer teilnehmen konnten, kulminierte in Vergebungsgesten beider Seiten. Mit diesem Ereignis fing der Prozess einer grenzüberschreitenden Versöhnung zwischen beiden Riten der Katholischen Kirche an, der in Folge auch auf die Versöhnung der beiden verfeindeten Nationen ausgeweitet wurde. Nicht nur, dass es 1988 auch eine Feier des Jubiläums der Taufe der Kiewer Rus im polnischen Tschenstochau gab, an der sogar Bischöfe aus der Ukraine teilnahmen. Im Jahre 2000 kam es zum Besuch von Johannes Paul II. in der Ukraine, bei dem in Lemberg/Lviv/Lwów²¹ die ukrainischen Märtyrer aus der Zeit des Stalinismus seliggesprochen und die beiden Völker zu einem intensiven Prozess der «Heilung von Wunden» aufgerufen wurden. Zahlreiche Begegnungen auf verschiedenen Ebenen, gemeinsames Gebet für die Opfer des ukrainisch-polnischen Konfliktes und v.a. der gemeinsame Hirtenbrief, den die ukrainisch-katholischen Bischöfe und die polnischen Bischöfe im Eucharistischen Jahr 2005 bei den Feiern in Warschau und Lemberg promulgieren, waren die Folge. Der Hirtenbrief greift die Logik des geschichtsträchtigen Briefes aus dem Jahr 1965 auf, die Worte: «Wir vergeben und bitten um Vergebung» deuten auf eine – auch an der kirchlichen Basis wachsende – Haltung der Katholizität, die es nicht nur nicht nötig hat, sich entgegenzusetzen, sondern die bewusst die durch Feindschaft verfestigten Grenzen des nationalen Hasses überschreitet. Ein zähes Ringen – vor allem im Hinblick auf die Bewertung der von ukrainischen Nationalisten durchgeführten Massaker an den Polen in Wolhynien und Ostgalizien und der «Vergeltungsaktionen» bei den

Vertreibungen im Nachkriegspolen – prägt die politische Auseinandersetzung bis heute. Es bleibt aber auf jeden Fall ein Prozess, bei dem die Kirche der Politik vorausgeht.

Mit den Worten: «Das Gespräch der Kirchen und ihrer Gemeinden war dem Dialog der Politiker voraus»²² drückte Willy Brandt seine große Wertschätzung der kirchlichen Bemühungen um Versöhnung zwischen Ost und West aus. Er hatte mit seinem Kniefall in Warschau (1970) ja auch eine Geste vollzogen, die von ähnlicher Größe und Symbolkraft war wie die Vergebungsgeste des polnischen Episkopats; seine Ostpolitik setzte zudem bekanntlich einen Meilenstein auf dem Weg der Entspannung in Europa. Im Umfeld von «Pax Christi», jener «katholischen Friedensbewegung», in der die nationale Grenzen überschreitende Katholizitätsgeste der Vergebung lange vor dem Konzil gelebt wurde, rang man seit 1968 um eine Position in der Frage der Versöhnung mit Polen. Es war vor allem das 1968 publizierte Memorandum des Bensberger Kreises, das man aus heutiger Perspektive als adäquate Antwort auf den Schritt der polnischen Bischöfe ansehen kann. Die scharfen (katholischen) Reaktionen in Deutschland (aber auch unter den polnischen Kommunisten, die irrwitziger Weise im Memorandum die Bekundung der Solidarität mit den Bürgern der DDR vermissen) zeigen ähnliche Folgen, wie wir sie schon in der Reaktion auf den Brief der polnischen Bischöfe sahen. Das Ringen um Katholizität wurde deformiert und zur Frage strategisch gedachter Allianzen zwischen Staaten oder Staatsblöcken uminterpretiert. Trotzdem ging die Bemühung um eine auch im Kontext verfeindeter Nationen gelebte Katholizität weiter. Die 1973 auf Beschluss des Zentralkomitees der deutschen Katholiken erfolgte Gründung des «Maximilian-Kolbe-Werks» wurde zu einem Volltreffer. Auch wenn diese und unzählige andere Aktionen der deutschen Katholiken keine tiefgreifende Transformation des Begriffes «Nation» in der deutschsprachigen Reflexion gebracht haben, so trugen sie doch sehr viel zum Mentalitätswandel beim Verständnis von Katholizität bei.²³ Deswegen darf der Brief der polnischen Bischöfe von 1965 doch als eines der wichtigsten «Zeichen der Zeit», gar als ein Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes in einer durch Grenzen, Abgrenzungen und Verfeindungen strukturierten Welt gedeutet werden.

Anmerkungen

- 1 Henri DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, übertragen und eingel. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1970, 263.
- 2 Die Texte und Kommentare findet man in: *«Wir vergeben und bitten um Vergebung». Der Briefwechsel von polnischen und deutschen Bischöfen von 1965 und seine Wirkung*, hg. von Basil KERSKI, Thomas KYCIA und Robert ZUREK (Veröffentlichung der Deutsch-Polnischen Gesellschaft Bundesverband e.V., Nr. 9), Osnabrück 2006.

- 3 Zur Wandlung des Begriffs gerade im Kontext des Konzils vgl. Peter WALTER, *Katholizität: Allgemeinheit, Einheitlichkeit, Fülle? Wandlungen eines Begriffs in der jüngeren Theologiegeschichte*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER (Hg.), *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts* (QD 276), Freiburg i. Br. 2016, 31–66, v.a. 59–66.
- 4 Bereits im Jahr 2000 beklagte Mariano DELGADO, *Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 595–608, dass die deutschsprachige (Pastoral)theologie mit dem «Thema einer multikulturellen Kirche und der Einwanderung als »pastoraler Strukturkonstante« bis auf den heutigen Tag wenig anzufangen» weiß und es «an theologischen Konzepten», die das Thema Nationalität integrieren würden, mangelt.
- 5 Juliusz SLOWACKI, *Kordian*, 2. Akt (Der Wanderer).
- 6 Vgl. Urs ALTERMATT, *Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive*, in: DERS. – Franziska METZGER (Hg.), *Religion und Nation: Katholizismen in Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007, 15–33.
- 7 Hans MAIER, *Art. »Katholizismus«*, in: LThK³ Bd. 5 (1996), 1368–1370.
- 8 Auf diese Weise wird der «geschlossene Begriff» der Nation im Lehrbuch «Christliche Sozialethik» definiert, wo er letztlich den «Pappkameraden» für den Abschluss von gegenwärtigen Nationalismen abgibt. Vgl. Marianne HEIMBACH-STEINS (Hg.), *Christliche Sozialethik, Bd. 2: Konkretionen*, Regensburg 2005, 40. Vgl. auch die (alle Fragen von Identitäts- und Identifikationsfaktoren ausblendende) Überzeugung: «Mit dem zunehmenden Ausbau supra- und intranationaler Rechtsordnungen ist zu hoffen, dass die dem *bonum commune* entgegengesetzten nationalstaatlichen Egoismen nicht nur theoretisch, sondern auch in der empirischen Wirklichkeit diskreditiert werden.»
- 9 So Wolfgang BEINERT, *Art. »Katholizität«*, in: LThK³ Bd. 5 (1996), 1373. In dem etwa 20 Zeilen umfassenden Artikel «Nation» kommt der Begriff «Kirche» nicht vor; im langen Artikel über die Kirche findet man wiederum den Begriff «Nation» nicht.
- 10 Die Zahl der polnischen Publikationen zu diesem Thema ist enorm. Eine umfassende Darstellung wichtigster Modelle findet man in: Jerzy BUCZEK, *Teologia narodu w ujęciu wybranych polskich teologów* (Theologie der Nation in den Schriften ausgewählter polnischer Theologen), Rzeszów 2016; Grzegorz STRZELCZYK, *Po co Kościół* (Wozu Kirche), Warszawa 2018, bringt eine kritische Analyse vor allem jener zweideutigen Entwürfe, in denen die Nation im Schöpfungsakt Gottes verankert wird, damit aber zu einer ontologischen Größe mit einem eigenen Selbstbewusstsein und Willen mutiert, und die deswegen auch problemlos von den extrem nationalistischen Strömungen zur Legitimation ihrer Ideologien herangezogen werden können.
- 11 Gerade deswegen konnte die Gewerkschaft «Solidarność» in der Kirche eine Heimat finden.
- 12 Zit. nach BUCZEK, *Teologia* (s. Anm. 10), 198; Übersetzung und Hervorhebung J. N.
- 13 Zit. nach BUCZEK, *Teologia* (s. Anm. 10), 201; Übersetzung J. N.
- 14 Vgl. z. B. Józef TISCHNER, *Ethik der Solidarität. Prinzipien einer Hoffnung*, Graz 1982.
- 15 Der Philosoph und exzellente Netzwerker gab in den Jahren 1985–1998 nicht nur die legendären «Castel Gandolfo Gespräche» im Verlag Klett–Cotta heraus; es ist v. a. die seit 1990 erscheinende Zeitschrift «Transit – Europäische Revue», die das Forum der Auseinandersetzung mit den religionspolitischen Fragen bildet.
- 16 JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Augsburg 2005.
- 17 Ebd., 113.
- 18 Ebd., 111.
- 19 Ebd., 85f.
- 20 Ebd., 91f.
- 21 Die Stadt kann als symbolische Verdichtung des scheinbar unlösbaren Knäuels von nationalen Ansprüchen (deutsch, ukrainisch, polnisch) und religiösen Traditionen (katholisch, griechisch-katholisch, orthodox) gelten.
- 22 Willi BRANDT, *Begegnungen und Einsichten. Die Jahre 1960–1975*, Hamburg 1976, 241.
- 23 Daran hat nicht zuletzt Papst Franziskus in seiner Ansprache vor der Polnischen Regierung und dem ganzen Diplomatischen Corps am 27. Juli 2016 in Krakau hingewiesen, als er davon sprach, dass der Brief, der zuerst nur einige kirchliche Gemeinschaften inspiriert hat, «den nicht umkehrbaren gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Prozess initiiert hat, der die Geschichte zwischen den beiden Nationen verändert hat.»

Abstract

Catholicity and Nation: The Drama of Crossing Borders. The flare-up of various nationalisms urges a reflection on the connection between catholicity and nation. Unfortunately, the topic of the nation was not dealt with in the post-conciliar debate on contextual ecclesiology. The Polish Theology of the Nation is an exception to this trend. This theology not only inspired Pope John Paul II to his engagement in the global church across all borders but also the Polish bishops to gestures of reconciliation with «enemies of the nation». The letter they addressed to their «German co-brothers» at the Second Vatican Council and the words «We forgive and ask for forgiveness» have anticipated the reconciliation between Poles and Germans. Something similar occurred in the relationship with Ukraine. The transcending of borders that occurs in the ecclesial attitude of forgiveness among enemy nations provides an experience of catholicity in its most sublime form.

Keywords: reconciliation – identity politics – remembrance – post-war Europe – multiculturalism – Fall of Nations

COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

WECHSELSEITIG AUFGEHOBEN?

Zum jüdisch-katholischen Verhältnis nach den jüngsten Debatten um Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.

1. Anstöße zum Neuaufbruch

Die jüngsten Einlassungen von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. zum Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum haben einen wichtigen theologischen Klärungsprozess angestoßen, den ich mit diesem Beitrag fortsetzen möchte. Bevor ich hier in die eigentliche Auseinandersetzung eintrete, seien drei Punkte vorweg festgehalten, die mir jeweils wichtige Denkanstöße zu implizieren scheinen.

Ein erster Punkt, der in der bisherigen Debatte immer wieder herausgestellt wurde: Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. affirmiert ohne jede Einschränkung die Aussage vom nie gekündigten Bund Gottes mit Israel, die Johannes Paul II. in Mainz am 17.11.1980 entwickelt hat. Er will diese Rede einfach nur theologisch so präzisieren, dass sie gegen Kritik wasserdicht ist. Dabei ist ihm wichtig, dass die Rede von der Unkündbarkeit des Bundes nur aus Gottes Perspektive gilt. So sehr Gottes Wahl unzerstörbar ist und bleibt, so sehr ist die menschliche Antwort – Israels wie auch der Kirche¹ – «zugleich durch das ganze Drama menschlichen Versagens mitbestimmt»². Aus biblischer Sicht übergeht Gott aber nicht einfach die menschliche Antwort. Gott will seine Treue und Liebe mit uns zusammen verwirklichen und kann sie nicht ohne uns heilsame Wirklichkeit werden lassen. «Die Liebe Gottes kann nicht einfach das Nein des Menschen ignorieren. Es verletzt ihn selbst und so notwendig auch den Menschen.»³

Es ist offensichtlich, dass Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. hier nicht nur Israel, sondern jeden gläubigen Menschen vor Augen hat. Wenn ein Mensch sich Gottes Zuwendung verweigert und sie auf diese Weise anderen Men-

KLAUS VON STOSCH, geb. 1971, ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Paderborn.

schen wegnimmt, kann Gott die so verweigerte Zuwendung nicht einfach herbeizaubern. Denn er will nicht anders als mit dem freien Ja der Menschen zusammen für sein Reich eintreten. Entsprechend tut Gott Israels Untreue weh – wie ihm auch die Untreue der Kirche immer wieder weh tut. Und doch wird Gott immer neu mit seiner Liebe den Bund erneuern – wie man etwa an der wunderbaren Stelle in Hos 11,7-9 sehen kann.

Letztlich ist es also das Vertrauen in Gottes Kraft und Treue, das uns dazu bringt, anzunehmen, dass der Bund Gottes mit Israel nie zu Ende geht. Der hier im Hintergrund stehende Glaubenssatz hat seine Entsprechung in der Lehre von der Indefektibilität der Kirche. So wie katholischerseits für das Zutrauen geworben wird, dass Gott immer wieder Menschen in seine Kirche beruft (und auch phantasievoll genug ist, diese Berufung glücken zu lassen) und sie dadurch vor ihrem Untergang bewahrt, genauso dürfen wir hoffen, dass Gott immer wieder Juden dafür gewinnen wird, dem von Gott her unkündbaren Bund die Treue zu halten, sodass Israel bleibender Bezugspunkt der Kirche ist und die Kirche immer neu herausfordert, weil Gott es so will.

Mit dieser Interpretation gehe ich schon über das hinaus, was Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. ausdrücklich festhält. Aber auch bei ihm findet sich zumindest die Rede von Israel als unabhängiger Bezeugungsinstanz der heiligen Schrift⁴, sodass man auch hier einen heilsgeschichtlichen Sinn in der bleibenden Existenz Israels erkennen kann. Immerhin konzidiert Ratzinger / Benedikt, dass der Dialog von Kirche und Israel nach menschlichem Ermessen nie zu Ende gehen wird und so beiden Seiten aufgetragen ist, «um die rechte Erkenntnis zu ringen und die Auffassung der je anderen Seite ehrfürchtig zu bedenken.»⁵ Vor allem aber beharrt der emeritierte Papst auf der paulinischen Einsicht, dass ganz Israel gerettet wird. Denn «Reuelos (unwiderrufflich) sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.» (Röm 11,29) [...] «Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich nicht selbst verleugnen» (2 Tim 2,12f).⁶ Es scheint mir ausgesprochen naheliegend zu sein, aus solchen Aussagen eine Hoffnung auf die Indefektibilität des Judentums bis zum Ende der Geschichte abzuleiten.

Damit ist eigentlich auch schon der zweite Punkt impliziert, auf den ich hinweisen möchte und der mir für das jüdisch-katholische Verhältnis einen epochalen Durchbruch zu markieren scheint. Da Israel insgesamt gerettet wird, auch wenn es sich nicht zu Jesus Christus bekennt, entfällt für Christen die Grundlage für die Judenmission. Entsprechend macht Ratzinger / Benedikt mit erfrischender Deutlichkeit klar, dass sich der Missionsbefehl aus Mt 28,19 nicht auf die Juden bezieht. Denn dieser Befehl habe das Ziel «den Menschen den «unbekannten Gott» (Apg 17,23) bekanntzumachen. [...] Eine Mission der Juden war einfach deshalb nicht vorgesehen und nicht nötig, weil sie al-

lein unter allen Völkern den «unbekannten Gott» kannten.»⁷ Natürlich gilt das auch für das Judentum heute und so kann es nicht Ziel der Kirche sein, Juden zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen. Wir müssen also unterscheiden zwischen dem Zeugnis für die Mensch gewordene Liebe, die in Jesus Christus Gestalt findet und durch die Kirche als Leib Christi bezeugt werden soll auf der einen Seite, und konkreten, institutionell verankerten Missionsbemühungen auf der anderen Seite. Den Juden gegenüber ist aus katholischer Sicht nur ersteres legitim, eben weil Juden schon von dem einen Gott Zeugnis geben, der sich in der Geschichte Israels und der Kirche immer neu in seiner Vergebungsbereitschaft und Liebe zeigt.

Ein letzter Punkt sei wenigstens kurz erwähnt. Dem emeritierten Papst wurde in den letzten Monaten wiederholt vorgeworfen, dass er in seinem Text kein Interesse an dem Judentum heute erkennen lässt und auch keinen Raum für die bleibende Bedeutung Israels bereitet.⁸ Allerdings will Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. mit seinen Ausführungen auch keine umfassende Würdigung Israels leisten, sondern nur ausgewählte Aspekte für das innerchristliche Gespräch diskutieren. Hieraus Ableitungen im Blick auf die vielen Dinge zu machen, die er dabei nicht erwähnt, scheint mir theologisch unangemessen zu sein. Seine Reaktionen auf jüdische Anfragen auf seine Überlegungen zeigen zudem überzeugend, wie viel ihm auch das gegenwärtige Judentum bedeutet.

2. Streitpunkt Substitutionstheorie

So deutlich Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. die Rede vom ungekündigten Bund bestätigt hat, so missverständlich sind seine Einlassungen zur Substitutionstheorie. Hier setzt er sich auch am deutlichsten von den Überlegungen der römischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden ab, die Kardinal Koch anlässlich des 50jährigen Jubiläums von *Nostra Aetate* im Jahr 2015 veröffentlichte. Diese kritisiert noch unmissverständlich die Substitutionstheorie und verweist darauf, dass sich diese Theorie bei manchen Kirchenvätern finden lasse.⁹ Leider verrät sie allerdings nicht, an welche Kirchenväter sie hier denkt. Offenbar hat dieser fehlende Hinweis den Forscherehrgeiz des emeritierten Papstes geweckt. Und da er offenbar keinen Kirchenvater gefunden hat, der wirklich eine Substitutionstheorie vertreten hat, beharrt er darauf, dass es eine Substitutionstheorie nie gegeben habe.

Ich bin nicht ganz sicher, ob dieses Beharren wirklich zielführend ist. Da Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. ein glänzender Experte in der Patristik ist und die Kirchenväter sicherlich besser kennt als ich, will ich ihm hier gar nicht widersprechen. Es ist gut möglich, dass es an dieser Stelle keine ausgearbeitete

Form von Theorie gab, die man angemessen als Substitutionstheorie bezeichnen könnte. Andererseits ist es aber auch völlig klar, was mit der Abkehr von der Substitutionstheorie im Gefolge von *Nostra Aetate* gemeint ist. Wenn die Kirche sich so wohltuend deutlich von der Substitutionstheorie distanziert, will sie den in der Geschichte leider immer wieder erhobenen Anspruch zurückweisen, dass die Kirche als Gottesvolk das Gottesvolk Israel ersetzt. Und dass dieser Anspruch immer wieder erhoben wurde, wird niemand ernsthaft bestreiten können.¹⁰ Entsprechend ist es gut und wichtig, dass die römische Kommission erklärt: «Die Kirche wird das neue Gottesvolk genannt (vgl. «Nostra aetate» Nr. 4), doch nicht in dem Sinn, dass das Gottesvolk Israel aufgehört hätte zu existieren.»¹¹ Auch Israel bleibt also Gottesvolk und die Kirche ersetzt es in dieser Funktion nicht.

Diese Aussage will Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. in ihrer Allgemeinheit auch gar nicht bestreiten. Zugleich beharrt er allerdings darauf, dass der Gedanke der Substitution des Judentums durch die Kirche in mehreren Hinsichten zustimmungswürdig ist, in anderer Hinsicht aber auch klar zurückzuweisen sei. Zurückgewiesen werden müsse etwa der Gedanke einer Substitution der alttestamentlichen durch die neutestamentliche Moral. Vielmehr betont der emeritierte Papst völlig zu Recht, dass im Neuen Testament die Bestimmungen zu Recht und Moral aus dem Alten Testament gültig bleiben und lediglich vertieft werden.¹²

Zugleich gibt es für den emeritierten Papst allerdings drei wesentliche Elemente des alttestamentlichen Israels, die durch Christus endgültig ersetzt seien, wie Christian Rutishauser pointiert zusammenfasst: «der Tempelkult durch die Eucharistie, die Messias-Erwartung durch Christus, die Landverheissung durch die Heimat im Himmel.»¹³ Insbesondere das erste und dritte Moment scheinen mir dabei problematisch zu sein.

Zunächst einmal sei es so, dass der Tempelkult durch die Eucharistie zwar nicht völlig aufgehoben werde, wohl aber eine neue Zielbestimmung erfahre. Aller vorangegangene Kult erfahre im Opfer Jesu Christi seine Erfüllung, sodass alle jüdischen Opfer als Unterwegs sein zum eucharistischen Opfer verstanden werden.¹⁴ Diese Aussage ist deshalb fragwürdig, weil es schon seit den Anfängen des Christentum gar keinen Tempelkult mehr gibt, sodass auch das rabbinische Judentum diese Form des Kultes ersetzt hat. Hier wäre es sicher wünschenswert gewesen, wenn der emeritierte Papst die Dimension des Opfers des Lobes im synagogalen jüdischen Gottesdienst in die eigene Reflexion einbezogen hätte.¹⁵ Auf diese Weise hätte deutlich werden können, dass an dieser Stelle von keiner Ersetzung Israels durch die Kirche die Rede sein kann, sondern nur von zwei unterschiedlichen Gestalten der Erfüllung des Tempelkultes.

Zweitens kann Ratzinger / Benedikt offenkundig nur wenig mit der Landverheißung Israels anfangen und scheint sie nicht auf sein eigenes theologisches Denken beziehen zu wollen. Entsprechend hat der Vatikan dem emeritierten Papst zu Folge auch nicht mehr und nicht weniger gemacht, als Israel als modernen Rechtsstaat anzuerkennen. Er «sieht in ihm eine rechtmäßige Heimat des jüdischen Volkes, deren Begründung freilich nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden kann, aber dennoch in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf.»¹⁶ Damit spiritualisiert Ratzinger / Benedikt den jüdischen Zionismus und lässt den Besitz des Landes als Ausweis des eigenen Glaubens nicht zu.

Diese Haltung scheint mir unnötig übergriffig zu sein. Denn – so David Bollag in seiner Erwiderung an den emeritierten Papst: «Das heutige Israel ist das dem jüdischen Volk in der Bibel verheissene Land und ist für fast alle Juden weltweit ein integraler und essenzieller Teil ihrer jüdischen Identität.»¹⁷ Hinzu kommt, dass die pure Fortexistenz Israels und dann der erneute Landbesitz für viele jüdische Denker nach der Schoa einfach allesentscheidend war, um wieder Vertrauen in Gott und das Leben zu gewinnen.¹⁸ Wenn Ratzinger / Benedikt gerade in der Landlosigkeit Israels die Göttlichkeit Gottes aufleuchten sieht¹⁹, zeigt das zwar seine persönliche Spiritualität und kann sicher auch bei vereinzelt jüdischen Denkern anknüpfen²⁰, aber es ist angesichts eines jüdischen Staates, der verzweifelt um seine Legitimität zu ringen hat, doch etwas einseitig. Hier steht Ratzinger / Benedikt offenbar seine eigene Theologie im Weg, die ihm weder eine Anerkennung des rechtlichen Charakters der Tora noch die Bindung von Gottes Verheißung an ein konkretes Land zu verstehen erlaubt.²¹

Umso bemerkenswerter ist, dass Ratzinger / Benedikt in seinen jüngsten Äußerungen zugibt, dass sich «in der Entstehung des Staates Israel doch auf eine geheimnisvolle Weise die Treue Gottes zu Israel erkennen läßt.»²² Diese Nachdenklichkeit sollte uns dazu anregen, noch einmal zu prüfen, ob nicht am Ende doch ein moderater katholischer Zionismus zu verteidigen wäre, wie das etwa jüngst Gavin D'Costa vorgeschlagen hat.²³

Der dritte und wahrscheinlich brisanteste Punkt der Ausführungen Ratzingers / Benedikts betrifft die Messiasfrage. Er nimmt an dieser Stelle wahr, dass mittlerweile die «Vielstimmigkeit und Vielgestalt der Hoffnung»²⁴ Israels herausgearbeitet wurde. Die christliche Lektüre des Messiasglaubens im Kontext der Passion als Wesenselement der Hoffnung, betone hier einen bestimmten Aspekt, ohne dass dieser und dass damit «der Gedanke der Selbsterniedrigung, ja des Leidens Gottes» dem Judentum fremd sei.²⁵ Diesen Punkt gilt es genauer zu bedenken.

3. *Das bleibende Problem der Universalität und Einzigkeit Jesu Christi*

In der Messiasfrage entsteht das Problem für den jüdisch-christlichen Dialog nicht erst durch die Ausführungen von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., sondern es ergibt sich bereits aus der oben zitierten römischen Erklärung. Denn auch diese Erklärung beharrt darauf, dass alleine Jesus Christus der Messias ist und dass in ihm allein die Heilzusage Gottes verbürgt ist. Und in der Tat scheint auch mir das Bekenntnis zum universalen und allumfassenden Heil allein in dem Menschen Jesus von Nazaret unaufgebbar zum christlichen Glauben zu gehören – so anstößig dieser Gedanke auch für das interreligiöse Gespräch ist.

Von daher betont die römische Kommission zu Recht: «Die Theorie, dass es zwei verschiedene Heilswege, den jüdischen Heilsweg ohne Christus und den Heilsweg durch Christus gibt, von dem Christen glauben, dass es Jesus von Nazareth ist, würde tatsächlich die Fundamente des christlichen Glaubens gefährden. Das Bekenntnis zur universalen und deshalb auch exklusiven Heilsmittlerschaft Jesu Christi gehört zum Kern des christlichen Glaubens.»²⁶ Dieses Bekenntnis wird von der römischen Kommission ausdrücklich auch auf das Verhältnis zum Judentum bezogen. So heißt es etwas später: «Es ist der Glaube der Kirche, dass Christus der Heiland für alle ist. Damit kann es keine zwei Heilswege geben, denn Christus ist der Retter der Juden, wie auch der Heiden.»²⁷ An dieser Stelle nützt es wenig, wenn man sich klar macht, dass das christliche Insistieren darauf, dass Jesus Christus der Retter auch der Juden ist, einfach damit begründet ist, dass sich christlich nicht anders denken lässt, dass auch die Juden von Gott gerettet werden. Es geht – allgemein gesprochen – um das Heil der Nichtchristen, wenn Christen behaupten, dass Jesus Christus allen alles ist. Denn nur weil Gott in Jesus Christus definitiv und unüberholbar seine Menschenfreundlichkeit gezeigt hat, glauben Christen zu wissen, dass sie (und alle Menschen) im Leben und im Sterben auf Gott und seine Zusage vertrauen dürfen.

Entsprechend ist es nur konsequent, dass der Text der römischen Kommission auf der Heilzusage Gottes auch an Israel beharrt. So heißt es in den Überlegungen wörtlich – genauso wie bei Ratzinger / Benedikt mit Verweis auf Röm 11,29: «Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes.»²⁸ Geheimnis Gottes bleibt dies deshalb, weil hier die Rettung eben ausdrücklich auch dann gilt, wenn Juden das Bekenntnis zu Jesus Christus zurückweisen und sich dagegen verwehren inklusiv in die Christusbeziehung der Kirche hineingenommen zu werden.

Dadurch sind auch die Deutungsbewegungen Ratzingers / Benedikts an dieser Stelle noch nicht ausreichend. Der emeritierte Papst nimmt in seinen Überlegungen den Gedanken aus dem Papier der römischen Kommission auf, dass in Gottes Bundeszusage in Jesus Christus alle vorherigen Bundesschlüsse zur Erfüllung gebracht sind.²⁹ Offenbar ist er der Meinung, dass die Anliegen des Alten Testaments ebenso wie die messianischen Hoffnungen der Juden im Hegelschen Sinne in Jesus Christus aufgehoben sind. Sie sind also nicht veraltet, kommen aber erst in ihm zur Geltung und zur Fülle. Entsprechend deutet er auch die oben zitierten Verse aus Hos 11 auf Christus hin, wenn er schreibt: «Was hier groß und erschütternd gesagt wird, ist realisiert in den Abendmahlsworten Jesu: Er gibt sich selbst in den Tod und öffnet so in der Auferstehung den neuen Bund.»³⁰ Der neue Bund in Jesus Christus erfüllt also den alten und macht ihn dadurch wahr.

In diesem Kontext fällt dann auch das viel zitierte Wort von der Umwidmung bzw. Umstiftung des Sinai-Bundes durch den Christus-Bund. Damit will Ratzinger / Benedikt den Juden also nicht zurufen, dass an Christus auch für sie kein Weg vorbei führt.³¹ Noch viel weniger will er behaupten, dass die Juden vom Heil ausgeschlossen sind.³² Im Gegenteil! Er will sagen, dass die Juden auch ohne Christusbekenntnis erlöst und gerettet sind – durch die Mensch gewordene Liebe Gottes in Jesus Christus. Diese inkludierende Sicht ist im Blick auf die Würdigung jüdischer Alterität sicher noch unbefriedigend. Allerdings bietet auch der emeritierte Papst selbst schon einen ersten Ansatzpunkt, wie sich die hier verwendete Inklusion aufbrechen und relativieren lässt. So schreibt er ausdrücklich im Blick auf die Frage, wie der eine in Jesus Christus vollendete Bund gelebt werden kann: «Wie kann nun der Bund gelebt werden? Dies ist die Frage, die die konkrete Realität des Alten Testaments in zwei Wege, Judentum und Christentum getrennt hat.»³³ Offenkundig erkennt er also die beiden Ausgänge des Alten Testaments in Neuem Testament und Talmud erst einmal grundsätzlich an, ohne genauer klären zu können, wie sie aufeinander zu beziehen sind. Unaufgebbar ist ihm einfach nur die Möglichkeit einer Inklusion des jüdischen Messiasgedankens in den christlichen. Ob auch die umgekehrte Inklusion statthaft sein kann, thematisiert er nicht. In der Auslotung dieses Gedankens scheint mir aber eine Möglichkeit zu bestehen, um die unerwünschten superioristischen Elemente der Israeltheologie der katholischen Kirche abzumildern. Ich möchte hierzu einen theologischen Gedanken wiederholen, den ich bereits vor einigen Jahren zur Diskussion gestellt habe³⁴ und der ganz im Sinne eines mutualen Inklusivismus³⁵ eine interessante theologische Lösung für die Frage anbieten könnte, wie man zugleich an der Universalität und Exklusivität Jesu Christi festhalten und doch die Gleichrangigkeit des jüdischen Messiasverständnisses behaupten könnte.

4. *Wiederholung eines Lösungsvorschlags:
Mutualer Inklusivismus in der Israeltheologie*

Darf ich als Christ hoffen, dass der Jude wenigstens am Ende Jesus als den Christus erkennen wird oder wird durch diese Hoffnung der Versuch der Würdigung des Judentums unmöglich gemacht? Darf man wirklich darauf beharren, dass «in Jesus Christus Gott endgültig an den Völkern und auch an Israel gehandelt» hat und dass «die Zuwendung Gottes zur Welt in Jesus Christus auch für das Bundesvolk die unüberholbar endgültige ist»?³⁶

In der Struktur der christlichen Hoffnung hängt alles davon ab, dass wir nicht von einer abstrakten Gerechtigkeit gerichtet werden, sondern dass Gott uns in menschlicher Gestalt und damit in Solidarität und in Sensibilität für unsere menschlich, allzu menschlichen Sorgen und Nöte richten und verwandeln wird. Und dabei ist es von gar nicht zu überschätzender Bedeutung, dass es der Jude Jesus sein wird, der mit seinen unabgeholten Hoffnungen auf umfassende Gerechtigkeit und seiner großen Sensibilität für die Leidensgeschichte seines Volkes, unser Richter sein wird. Es hieße einfach dem anderen einen entscheidenden Vorzug vorzuenthalten, wenn ich nicht Christus als Richter für ihn sehen würde. Nimmt man als Christ also für Juden oder andere Nichtchristen eine andere Gestalt von Vollendung an als die durch Christus, so billigt man ihnen der Logik christlichen Glaubens nach nur eine Vollendung zweiter Klasse zu. Von daher scheint mir das Problem des Nicht-Ernstnehmens des jüdischen Selbstverständnisses in diesem Denkangebot anders gelöst werden zu müssen.

Ein Schlüssel hierfür könnte die Einsicht sein, dass wir entsprechend der gängigen gegenwärtigen Schultheologie den Kommenden nur «in dem Maße kennen, als wir uns in unserem Denken und Handeln von seiner Botschaft bestimmen lassen»³⁷. Hier ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass wir als bedingte und endliche Wesen den Unbedingten nur in bruchstückhafter Weise zur Richtschnur unseres Denkens und Handelns machen können. Daraus folgt, dass wir auch als Christen längst nicht wissen, wie die Begegnung mit Jesus Christus aussehen wird und was es heißt, ihm zu begegnen.

Katholischerseits wird man also zwei Dinge festhalten dürfen. Einerseits wird der eschatologische Richter Jesus Christus sein, also dieselbe Gestalt, die mir in der Bibel begegnet und in deren Bleibendheit ich in der Kirche als Leib Christi einbezogen bin. Andererseits bedeutet das nicht, dass ich eine konkrete Vorstellung davon hätte, wie der eschatologische Herr aussehen und sich die Begegnung mit ihm anfühlen wird. Schon im Blick auf den irdischen Jesus haben wir allenfalls vage Vermutungen wie er aussah und das Zeugnis der Schrift eröffnet uns ein sehr vielfältiges Profil seiner Wirklichkeit. Vor allem aber haben wir schlichtweg nicht die leiseste Ahnung davon, wie ein Auf-

erstehungsleib aussehen könnte und was es bedeuten könnte, Jesus als dem eschatologischen Herrn zu begegnen. Sicher dürfen wir voller Zuversicht hoffen, dass die Begegnung mit dem eschatologischen Retter unsere Hoffnungen überbietend erfüllen wird. Von daher braucht uns vor der Begegnung mit dem Richter nicht bange zu sein.

Aber epistemisch gesehen dürfen wir davon ausgehen, dass uns einige Überraschungen ins Haus stehen. Das ergibt sich schon daraus, dass das Jüngste Gericht wohl nicht mehr in unseren Dimensionen von Raum und Zeit stattfinden wird, sodass wir für seine Konzeption auch nicht unsere raumzeitlichen Anschauungsformen in Anschlag bringen dürfen. Man denke nur an die Gerechten in der Weltgerichtsszene des Matthäusevangeliums, die offenkundig den eschatologischen Herrn nicht mit dem irdischen Jesus bzw. mit dem im Armen begegnenden Christus zu identifizieren vermögen (Mt 25,37–39), obwohl bei ihnen die Kenntnisse über den irdischen Jesus sicher größer waren als bei uns. Mir scheint das ein wichtiger Hinweis darauf zu sein, dass sich Christinnen und Christen nicht einmal sicher sein dürfen, Jesus Christus im Jüngsten Gericht wiederzuerkennen. Und selbst wenn ihnen das gelingt, wird es sicher jede Menge von Aspekten über seine Person geben, die ihnen nicht bewusst waren. Man wird also zusammenfassen dürfen, dass aus christlicher Sicht die wahre Bedeutung des eigenen Glaubens erst am Ende aller Tage mit der Parusie Jesu Christi offenbar wird.

Nach allem bisher Gesagten scheint es mir epistemisch möglich zu sein, dass Juden im Blick auf das eschatologische Vollendungsgeschehen gar nicht in größerem Ausmaß überrascht sein werden als Christen. Die eschatologisch erfolgende Begegnung mit dem endzeitlichen Messias könnte von daher sowohl für Juden als auch für Christen im gleichen Ausmaß Überraschungen bringen, sodass hier gute Gründe bestehen, sich bei den wechselseitigen Vollendungshoffnungen ernst zu nehmen. Die Parusie Christi, dessen eschatologisches Antlitz weder die Kirche noch Israel kennen, stellt in dieser Perspektive das entscheidende noch ausstehende Ereignis für Juden und Christen dar, das in Kontinuität bei bleibender Diskontinuität sowohl zum christlichen Bild vom Parusiechristus als auch zu jüdischen Messiasvorstellungen konzipiert werden kann.³⁸ Von daher scheint es mir nicht erforderlich und auch nicht zielführend zu sein, unterschiedliche eschatologische Vollendungsgeschehen für Juden und Christen anzunehmen.

Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass auch Paulus im Blick auf die Rettung von ganz Israel den Messiasglauben mit einer alttestamentlichen Formulierung aufgreift. So schreibt er im Römerbrief an prominenter Stelle, dass der Retter Israels aus Zion kommen wird (Röm 11,26) und greift damit eine Verheißung des Propheten Jesaja auf (Jes 59,20f), die in abgewandelter Weise

auch im Psalter vorkommt (Ps 14,7). Auch wenn bei Paulus klar ist, dass er den hier genannten Retter mit Jesus Christus identifiziert, verzichtet er an dieser Stelle auf diese ausdrückliche Namensnennung. Offenkundig will er zeigen, dass es unterschiedliche Wege zu dem einen Zusagewort Gottes gibt und dass diese ebenso wie die Wege Gottes zu uns unerforschlich sind (Röm 11,33) und je neu Wege des Erbarmens Gottes mit Israel und den Völkern eröffnen.

Hinzu kommt noch ein Hinweis von jüdischer Seite, der helfen kann, das genannte Problem zu entschärfen. Es wird von jüdischer Seite immer wieder betont, dass das entscheidende Problem an dem christlichen Glauben an das Gekommensein des Messias nicht in der Identität Jesu Christi besteht, sondern in der offenkundigen Unerlöstheit der Welt. Der eigentliche Stein des Anstoßes besteht also weniger im von jüdischer Seite aus durchaus nachvollziehbaren Gedanken der Einwohnung oder Inkarnation Gottes in einem Menschen, sondern in der bleibenden Unerlöstheit der Welt nach dem Auftreten des angeblichen Messias.³⁹ Von daher wird man vielleicht einfach mit dem jüdischen Theologen Pinchas Lapide sagen dürfen: «Wenn der Messias kommt und sich dann als Jesus von Nazareth entpuppen sollte, dann würde ich sagen, dass ich keinen Juden auf dieser Welt kenne, der etwas dagegen hätte.»⁴⁰ Das Problem besteht einfach darin, dass aus jüdischer Sicht nicht erkennbar ist, wieso in Jesus Christus die jüdischen Hoffnungen auf Frieden und Gerechtigkeit eschatologisch eingelöst sind. Jüdisch bleiben einfach eine ganze Reihe von Fragen, die christlicherseits nicht einfach beantwortet werden können, sondern die als Herausforderung der eigenen Hoffnungsgestalt anzunehmen sind.

Offenkundig sieht auch Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger an dieser Stelle die Notwendigkeit christlicherseits wieder stärker die Dimension bleibender Unerlöstheit der Welt und die Unabgegoltenheit der jüdischen messianischen Hoffnungen anzuerkennen.⁴¹ In diese Richtung verstehe ich jedenfalls seine Aussage, dass die «Zeit der Kirche nicht als Zeit einer schon endgültig erlösten Welt» zu verstehen ist, sondern als «das, was für Israel die vierzig Wüstenjahre waren.»⁴² Auch die Kirche ist also noch unterwegs zum endgültigen Heil und hat Entbehrungen zu ertragen, die sie zurückschrecken und verzagen lassen. Wie genau das eschatologische Heilsereignis der Begegnung mit dem Retter Israels am Ende der Tage dann zu allumfassender Gerechtigkeit zu führen vermag, wissen Christen nicht, auch wenn sie den eschatologische Retter Israels mit Jesus Christus identifizieren. Von daher sehe ich nicht, wieso es erforderlich sein sollte, die christliche Vollendungshoffnung aufgrund der Einsichten des Dialogs mit dem Judentum einer vollständigen Revision zu unterziehen. Wichtig scheint mir lediglich zu sein, dass man in dieser Welt einen bleibenden Wert des Judentums für das Christentum anzuerkennen bereit ist und diesen Wert auch heuristisch zu bestimmen versucht.⁴³

Wenn man meinen hier vertretenen Lösungsansatz religionstheologisch einzuordnen versucht, würde man wahrscheinlich am ehesten von einem mutualen Inklusivismus sprechen. Im Blick auf die christologische Vollendungshoffnung werden einerseits Juden in die christliche Hoffnungsgestalt inkludiert. Zugleich wird Juden zugestanden, Christen im gleichen Maße in ihre Vollendungshoffnungen einzubeziehen, auch wenn Christen diese nicht zu verstehen imstande sind und auch nicht verstehen, wie die Vollendungshoffnungen beider Religionen vermittelbar sind. Damit ist ein religionstheologisches Modell eröffnet, das sich auf hermeneutischer Ebene in den Bahnen des Inklusivismus bewegt.

Für das Verhältnis des Christentums anderen Religionen gegenüber scheinen mir an dieser Stelle zwei Dinge wichtig zu sein. Zum einen ist das Verhältnis zum Judentum aus christlicher Sicht nicht einfach als Verhältnis zu einer fremden Religion zu konzipieren. Denn Jesus war Jude, und das Judentum ist eng mit dem Christentum verwoben. Von daher gelten für die Israeltheologie andere Maßstäbe als für die Religionstheologie. In der Israeltheologie scheint es mir legitim zu sein, Wege der Inklusion zu suchen, die es erlauben, den jüdischen Glauben bleibend wertzuschätzen.

Von daher ist es dann zweitens legitim und sogar erforderlich, die Alterität des Judentums wertschätzend und inklusiv herauszuarbeiten. Die bleibende Rettung Israels ist eben Teil der christlichen Hoffnungsgestalt, so dass das Verhältnis von Christentum und Judentum nur eingeschränkt mit den Mitteln Komparativer Theologie zu bearbeiten ist. Zugleich ist allerdings deutlich, dass die Würdigung von Alterität aus dem Eigenen heraus der Komparativen Theologie insgesamt die Hoffnung gibt, dass Differenz und sogar Widersprüche zwischen Religionen nicht zur Ablehnung der jeweils fremden Religion führen müssen. Allerdings bemüht sich Komparative Theologie auf der kriterialen Ebene die Denkwege des Inklusivismus zu weiten und nicht nur in inklusiver Ausweitung der christologischen Denkfigur, sondern autonom philosophisch zu einer Würdigung von Alterität zu finden.⁴⁴ Im Blick auf die Israeltheologie scheint mir der einzigartige Fall gegeben zu sein, dass die Aufhebung und Erfüllung des Judentums im Christusereignis auch umgekehrt werden darf. Auch die christliche Hoffnungsgestalt darf sich darüber freuen, wenn sie in jüdischen Vollendungshoffnungen aufgehoben wird. Ich bin nicht sicher, ob Ratzinger / Benedikt das zugeben würde, aber erst mit dieser mutual inklusiven Weitung kann es gelingen, das superioristische Moment aus der traditionellen Christologie zu tilgen.

Anmerkungen

- 1 Die Kirche wird von Ratzinger / Benedikt an dieser Stelle nicht eigens erwähnt. Dennoch erscheint es mir unfair zu sein, wenn man behauptet, dass er die Bundestheologie so fasse, «dass der Bundesbruch der Juden gegenüber Gott Strafen zur Folge hat, jener der Christen aber nicht.» (gegen Christian RUTISHAUSER, *Benedikt XVI. ruft den Juden zu: An Christus führt kein Weg vorbei*, in: <https://www.nzz.ch/feuilleton/benedikt-xvi-ruft-den-juden-zu-an-christus-fuehrt-kein-weg-vorbei-ld.1401426>, aufgerufen am 30.10.18),
- 2 Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»*, in: *IKaZ* 47 (2018) 387–406, hier: 404.
- 3 Ebd., 405.
- 4 Vgl. ebd., 393.
- 5 BENEDIKT XVI., *Brief an Oberrabbiner Folger*, in: *IKaZ* 47 (2018) 611–613, 612.
- 6 RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue* (s. Anm. 2), 406.
- 7 BENEDIKT XVI./ JOSEPH RATZINGER, *Nicht Mission, sondern Dialog*, in: *HerKorr* 72 (2018) 13f, hier: 14.
- 8 Vgl. RUTISHAUSER, *Benedikt XVI. ruft den Juden zu* (s. Anm. 1) sowie: ORTHODOXE RABBINERKONFERENZ DEUTSCHLAND, *Offener Brief an den Vatikan, Kardinal Kurt Koch, zu der jüngsten Veröffentlichung «Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»»*, in: <https://honestlyconcerned.info/2018/08/05/offener-brief-der-orthodoxen-rabbiner-konferenz-deutschland-an-den-vatikan-kardinal-kurt-koch-zu-der-juengsten-veroeffentlichung-gnade-und-berufung-ohne-reue-anmerkungen-zum-traktat/> (aufgerufen am 30.10.18).
- 9 Vgl. KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN MIT DEN JUDEN, «Denn unwiderrüflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.» (*Röm 11, 29*) *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von «Nostra Aetate»* Nr. 4, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_ge.html (Aufruf vom 31.12.18), zitiert wird die jeweilige Nummer, hier: 17.
- 10 Vgl. Arie FOLGER, *Gefahr für den Dialog?*, in: www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/32264 (aufgerufen am 30.10.18): «Die These Benedikts, dass die Substitutionstheorie nie Teil der kirchlichen Lehre war, ist ein ahistorischer Revisionismus, der das reale Leid ignoriert, das wegen der Doktrin von »Verus Israel« Juden jahrhundertlang angetan wurde. Trotz aller philosophischen Bemühungen Benedikts ist die Skulptur der Synagoge an der Fassade des Straßburger Münsters noch immer die einer armseligen blinden Frau, während Ecclesia gegenüber strahlt.»
- 11 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN MIT DEN JUDEN, «Denn unwiderrüflich» (s. Anm. 9), 23.
- 12 RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue* (s. Anm. 2), 395.
- 13 RUTISHAUSER, *Benedikt XVI. ruft den Juden zu* (s. Anm. 1).
- 14 Vgl. RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue* (s. Anm. 2), 394.
- 15 Vgl. bereits die Kritik bei Thomas SÖDING, *Im Sturmzentrum. Eine Beschädigung des jüdisch-christlichen Dialogs?*, in: *HerKorr* 72 (2018) 13–16, hier: 16, die der emeritierte Papst gerne und lernbereit aufgegriffen hat.
- 16 Vgl. ebd., 401.
- 17 David BOLLAG, *Sind wir nun wieder «die treulosen Juden?»*, in: <https://www.nzz.ch/feuilleton/sind-wir-nun-wieder-die-treulosen-juden-ld.1404352> (aufgerufen am 30.10.18)
- 18 Vgl. etwa Eliezer BERKOVITS, *Das Verbergen Gottes*, in: Michael BROCKE – Herbert JOCHUM (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993 (KT 131), 43–72, hier: 70; sowie Irving GREENBERG, *Augenblicke des Glaubens*, in: ebd., 136–177, hier: 144: «Israels Glaube an den Gott der Geschichte erfordert, daß ein beispielloser Akt der Vernichtung ein ebenso beispielloses Gegenstück an Erlösung findet, und das ist geschehen.»
- 19 Gerade der Versuch, die Zerstreuung des jüdischen Volkes theologisch zu interpretieren, hat Ratzinger / Benedikt scharfe Kritik eingebracht. Vgl. etwa RUTISHAUSER, *Benedikt XVI. ruft den Juden zu* (s. Anm. 1), aber noch drastischer auch bei Walter Homolka: «Zwar sei im jüdischen Leid und Exil noch Gottes Liebe erkennbar – doch das hört man als Jude aus dem Mund eines deutschen Papstes a.D. mit Entsetzen. Na danke schön!» Walter HOMOLKA, *Wir sind kein unerlöstes Volk!*, in: *Die Zeit* 30 (19.07.18) 50. – Endgültig überzogen ist dann allerdings die Behauptung, dass Ratzinger / Benedikt mit dieser Form der theologischen Deutung des Exils als Strafe Gottes

- die Kirche anschlussfähig für den Antijudaismus macht. Vgl. Gregor Maria HOFF, *Gottes Treue gilt auch Israel*, in: Die Zeit 30 (19.07.18) 50.
- 20 Vgl. die entsprechenden Hinweise bei Daniel WEISS, bisher unveröffentlichter Gastvortrag vom Juni 2016.
- 21 Irritierend ist für mich nach wie vor, wie sehr Ratzinger / Benedikt im Christentum den Zusammenfall von philosophischer Idee und religiöser Wirklichkeit verkörpert sieht. Offenkundig verfiert er dabei ein vormodernes Rationalitätsideal, das mich zugegebenermaßen ratlos macht. Für das Gespräch mit dem Judentum ist dieses Ideal deswegen wenig hilfreich, weil es bei ihm dazu führt, «die Bindung des Gottes an ein einziges Volk und seine Rechtsordnungen» für irrational zu halten. RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung ohne Reue (s. Anm. 2), 402.
- 22 BENEDIKT XVI., Brief an Oberrabbiner Folger (s. Anm. 5), 613.
- 23 Vgl. Gavin D’COSTA, *God’s irrevocable covenant to his people: towards a tentative minimalist Catholic Zionism* (noch unveröffentlichter Vortrag aus dem Jahr 2017 in Uppsala). Auch Helmut Hoping scheint mir in diese Richtung zu denken, wenn er schreibt: «Die Verheißungen an Israel, die nicht widerrufen sind, umfassen auch die Verheißung des Landes, die Teil der Treue Gottes zu seinem Volk ist.» Helmut HOPING, *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. über das Judentum*, in: IKaZ 47 (2018) 618–631, hier: 625.
- 24 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung ohne Reue (s. Anm. 2), 396.
- 25 Ebd., 397.
- 26 KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN MIT DEN JUDEN, «Denn unwiderruflich» (s. Anm. 9), 35.
- 27 Ebd., 37.
- 28 Ebd., 36.
- 29 Vgl. ebd., 27.
- 30 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung ohne Reue (s. Anm. 2), 405.
- 31 Gegen RUTISHAUSER, *Benedikt XVI. ruft den Juden zu* (s. Anm. 1).
- 32 Nach Walter Homolka bedeutet die These von der Ersetzung des Sinai-Bundes durch den Christus-Bund im Klartext: «Wir Juden sind ein unerlöstes Volk.» Vgl. HOMOLKA, *Wir sind kein unerlöstes Volk!* (s. Anm. 19). Allerdings spricht Ratzinger / Benedikt XVI. nie von einer Ersetzung des Bundes, sodass die auf diese Formulierung abhebenden Vorwürfe unangemessen sind.
- 33 RATZINGER / BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung ohne Reue (s. Anm. 2), 406.
- 34 Der folgende Abschnitt wiederholt passagenweise wörtlich einige Überlegungen, die ich bereits im dritten Kapitel meines Aufsatzes vorgetragen habe Klaus VON STOSCH, *Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie*, in: Hubert FRANKEMÖLLE – Josef WOHLMUTH (Hg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld «Judenmission»*, Freiburg – Basel – Wien 2010 (QD 238), 113–136.
- 35 Zum u.a. von Michael Bongardt, Michael von Brück, Hans Waldenfels und Reinhold Bernhardt vertretenen mutualen Inklusivismus vgl. meine Zusammenfassung in Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 107–117. Ich möchte das Modell allerdings nicht allgemein auf die Theologie der Religionen beziehen, sondern exklusiv auf das Verhältnis von Kirche und Israel.
- 36 Hermann DEMBOWSKI, *Jesus Christus verbindet und trennt... Anfangserwägungen zum christlich-jüdischen Dialog*, in: Edna BROCKE – Jürgen SEIM (Hg.), *Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen-Vluyn 1986, 25–45, hier: 40f.
- 37 Jan-Heiner TÜCK, *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in: IKaZ 38 (2009) 385–398, hier: 391.
- 38 Vgl. Peter VON DER OSTEN-SACKEN, *Grundzüge Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch* (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 12), München 1982, 132–136.
- 39 Vgl. Michael WYSCHOGROD, *Inkarnation aus jüdischer Sicht*. Aus dem Engl. v. O. Waßmuth, in: EvTh 55 (1995) 13–28.
- 40 Pinchas Lapide im Rundfunkdialog mit Küng; Pinchas LAPIDE – Hans KÜNG, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart-München 1976, 49.
- 41 Zumindest HOPING, *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. über das Judentum* (s. Anm. 23), 623, hält ausdrücklich fest: «Mit dem Messias Jesus sind die messianischen Hoffnungen Israels also nicht abgegolten.»
- 42 BENEDIKT XVI., Brief an Oberrabbiner Folger (s. Anm. 5), 612f.
- 43 Vgl. hierzu meine eigenen Versuche in Klaus VON STOSCH, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 96–108; DERS., *Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus?*, in: ZKTh 125 (2003) 370–386.
- 44 Vgl. VON STOSCH, *Komparative Theologie* (s. Anm. 35), 301–316.

Abstract

On Jewish-Catholic Dialogue After Recent Debates on Joseph Ratzinger / Benedict XVI. Benedict's latest contributions to the theology of Israel are so important because they explain why the church has to stop her institutionalized missionary work among Jews and why the church can hope for a remaining legacy of Judaism until the end of time. At the same time Benedict struggles with the question how we can speak of a fulfillment of Jewish hopes in Jesus Christ without challenging the remaining dignity of Judaism. The author suggests a model of mutual inclusivity between the Church and Israel to solve this problem, and he tries to show how this model could help to overcome supersessionism without denying the universality and uniqueness of salvation in Christ.

Keywords: Jewish-Christian Dialogue – covenant theology – supersessionism – christology – Israel – Comparative theology

BESCHNEIDUNG DES HERRN

Warum Papst Franziskus eine Lücke in der katholischen Gedenkkultur schließen sollte

Der Pegel des Antisemitismus steigt in Europa wieder an. Gewiss, in den abgedunkelten Hinterzimmern der extremen Rechten waren judenfeindliche Überzeugungen nie ganz verstummt. Aber seit kurzem werden auch in der politischen Linken Stimmen lauter, die unter dem Mantel des Antizionismus und der Kritik am Staat Israel antisemitisches Ideengut verbreiten. Hinzu kommen neue Formen eines islamischen Antisemitismus, die das jüdische Leben in seiner Normalität beeinträchtigen, ja bedrohen – ein Problem, das durch die Migranten aus dem arabischen Raum nicht geringer geworden ist.

Die katholische Kirche, die Jahrhunderte lang selbst antijüdische Denkweisen gefördert hat, sollte dazu nicht schweigen. Sie hat aus dem Schrecken der Shoah gelernt und ihr Verhältnis zum Judentum seit dem II. Vatikanischen Konzil auf eine neue Grundlage gestellt. Sie sucht seitdem nicht nur das Gespräch mit den «älteren Brüdern im Glauben» (Johannes Paul II.), sondern ist auch bestrebt, Schulter an Schulter tragfähige Allianzen zur Förderung von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu bilden. Das Postulat der Erinnerungssolidarität mit den jüdischen Opfern, das Johann Baptist Metz der Theologie nach Auschwitz eingeschrieben hat¹, ist nur dann glaubwürdig, wenn die Kirche auch zu praktischem Einsatz für die heute bedrängten Juden bereit ist.

Beschneidung des Herrn – ein anamnetischer Kontrapunkt gegen die Israelvergessenheit

Immer mehr Juden aber, ob gläubig oder nicht, fühlen sich mit dem Problem des ansteigenden Antisemitismus allein gelassen. Neben Solidaritätsbekundun-

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien und Schriftleiter dieser Zeitschrift.

gen durch kirchliche Würdenträger und Aufklärungsarbeit in Religionsunterricht und Katechese könnte die katholische Kirche einen symbolischen Akt setzen, um ihrer Verbundenheit mit dem Judentum nachhaltig und öffentlich Ausdruck zu verleihen. Konkret könnte sie in ihrem liturgischen Kalender ein Fest wiederbeleben, dessen Wurzeln ins 6. Jahrhundert zurückreichen, das im 11. Jahrhundert in die römische Liturgie Einzug hielt und das bis 1969 jeweils am Oktavtag von Weihnachten gefeiert wurde: Beschneidung des Herrn – *circumcisio Domini*. Auch wenn der Name des Festes bereits 1960 im Zuge der Rubrikenreform von Johannes XXIII. abgeschafft wurde, so hat doch erst die nachkonziliare Liturgiereform an seiner Stelle das Hochfest der Gottesmutter Maria eingeführt.² Die Erweiterung des Evangeliums (statt Lk 2,21 jetzt Lk 2,16–21) hat den Akzent von Beschneidung und Namengebung Jesu hin zur Mutterschaft Mariens verschoben, was nicht unproblematisch ist. Im Gefolge des Konzils, das eine kritische Aufarbeitung antijudaistischer Spuren in Theologie, Katechese und Gottesdienst gefordert hat (vgl. *Nostra Aetate* 4), wurde mit der Überschreibung des Festes *In circumcissione Domini* durch das mutmaßlich ältere römische Marienfest eine gewisse Amputation der kirchlichen Gedenkkultur vorgenommen.³ Der Zusammenhang zwischen Geburt, Beschneidung und Namensgebung wurde unterbrochen – ein Zusammenhang, der in der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, aber auch in der liturgischen Gedenkpraxis seit dem mittelalterlichen Missale der römischen Kurie einen Bogen gebildet hatte.⁴

Spontan könnte man meinen, die Liturgiereform habe nur ein verstaubtes Relikt der Tradition aus dem Kalender entfernt. Beschneidung des Herrn – das dürfte bei vielen Gläubigen heute ein müdes Achselzucken, wenn nicht blankes Unverständnis hervorrufen. Aber genau das ist das Problem. Denn bei näherem Hinsehen hat dieses Fest gerade für das Verhältnis zum Judentum zentrale Bedeutung. Jesus von Nazareth war Jude. Er ist als Sohn einer jüdischen Mutter geboren und nach den Vorschriften des Gesetzes «am achten Tag beschnitten» (Gen 17,12; Lev 12,3) worden. Er ist im semantischen Universum Israels groß geworden und hat mit den Psalmen beten gelernt, die Tora und die Propheten hat er gekannt. Neben die physische Dimension der Geburt als Jude tritt hier die theologische Dimension der *Einwurzelung Jesu in die Bundesgeschichte Israels*, die man nicht zu einem bloß zufälligen Faktor herunterspielen sollte.⁵ Die Theologie der Menschwerdung des Wortes Gottes, die durch die Kirchenväter und die altkirchlichen Konzilien mit hellenistischen Denkmitteln ausbuchstabiert wurde, hat die jüdische Herkunft Jesu nicht selten in den Hintergrund treten lassen. Jesus ist aber nicht nur ganz allgemein Mensch geworden, er ist als «Sohn Abrahams» (Mt 1,1) im erwählten Bundesvolk religiös sozialisiert worden. Daran erinnert die Beschneidung als Bundeszeichen zwischen Gott und

Israel⁶, das in der Liturgie als anamnetischer Kontrapunkt gegen die latente Israelvergessenheit der Kirche erneut eingespielt werden könnte.

Im Johannes-Evangelium hat Jesus selbst auf die Gabe der Beschneidung durch Mose und die Väter hingewiesen (vgl. Joh 7,22). Entsprechend lehrt Paulus, Jesus sei «Diener der Beschneidung geworden um der Wahrheit Gottes willen, um die Verheißungen an die Väter zu befestigen» (Röm 15,8). An anderer Stelle sagt er, Jesus sei «geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt» (Gal 4, 4), nicht um dieses abzuschaffen, sondern um es zu erfüllen (vgl. Mt 5,17). Der Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund, der von Markion über die Deutschen Christen bis in die populäre Jesus-Literatur unserer Tage immer wieder infrage gestellt wurde, findet im Ritus der Beschneidung symbolisch prägnanten Ausdruck. Die Verwurzelung Jesu in der Bundesgeschichte Israels wird auch von heutigen Spielarten der Inkulturations-theologie in Indien und Asien unterschlagen, die ihre eigenen Lokaltraditionen an die Stelle der Geschichte Israels setzen wollen.⁷ Sie sind an ein Wort von Johannes Paul II. zu erinnern: «Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.»⁸ Dieses Wort fände im liturgischen Gedenken der Beschneidung Christi einen konkreten Kommentar. Kaum zufällig hat sich die Philosophin Edith Stein am 1. Januar 1922, dem Fest *In circumcissione Domini*, taufen lassen, weil sie ihren Übertritt zur katholischen Kirche nicht als Abkehr vom Judentum verstanden wissen wollte.⁹ Ohne die Liturgie pädagogisch instrumentalisieren oder erinnerungspolitisch funktionalisieren zu wollen, könnte der theologische Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund durch Wiedereinführung des Festes der Beschneidung des Herrn den Gläubigen neu vor Augen gestellt werden.¹⁰

Brit Mila – Zeichen jüdischer Identität

Die Praxis der Beschneidung ist in den Kulturen des Alten Orients zunächst ein Initiationsritus gewesen, der an der Schwelle zur Mannbarkeit praktiziert wurde und hygienische oder sexualmedizinische Gründe gehabt haben mag. Im Buch Genesis wird er als Bundeszeichen eingesetzt, das Abraham und seinen Nachkommen gilt: «Ich richte meinen Bund auf zwischen mir und dir und deinen Nachkommen, von Generation zu Generation, als einen ewigen Bund, dir und deinen Nachkomme Gott zu sein. Und ich gebe dir und deinen Nachkommen das Land, in dem du als Fremder weilst, das ganze Land Kanaan, zu ewigem Besitz, und ich will ihnen Gott sein.» (Gen 17, 7–8). Dieser Bund ist nicht wechselseitig, sondern asymmetrisch. Es handelt sich um eine bedingungslose *Selbstverpflichtung Gottes*, die Zusagen für die Zukunft einschließt.

Diese kommen im Versprechen der Bundesformel prägnant zum Ausdruck, «dir [sc. Abraham] und deinen Nachkommen Gott zu sein» (Gen 17,7). Damit verbunden ist zugleich die Zusage des Landes Kanaan als «ewiger Besitz». Zeichen dieses Bundes, der von Gott eingesetzt wird, ist die Beschneidung. «Es soll sich bei euch beschneiden lassen alles, was männlich ist. Am Fleisch eurer Vorhaut sollt ihr euch beschneiden lassen. Das soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und euch» (Gen 17,10f). Wer sich «am achten Tag» (V. 12) beschneiden lässt, wird in den Abrahamsbund aufgenommen und hat Teil an Gottes Zusagen. Durch die Vorverlegung der Zirkumzision ins Säuglingsalter unterscheidet sich Israel von den Völkern. Die Markierung am «Fleisch» macht deutlich, dass der ganze Mensch hineingenommen wird in den Gnadenbund Gottes, ohne dass er zuvor etwas geleistet haben müsste. Im Buch Deuteronomium ist dann von einer Beschneidung des Herzens die Rede, wenn es heißt: «Ihr sollt die Vorhaut eures Herzens beschneiden lassen und nicht länger halsstarrig sein.» (Dtn 10,16) Das ist nicht als spiritualisierende Abkehr von einem leeren Ritualismus, sondern als komplementäre Vertiefung zur Zirkumzision am Fleisch zu verstehen. Das unbeschnittene Herz steht für mangelnde Hingabe, die Metapher der Halsstarrigkeit bringt mit Blick auf die Körpersprache die Unbeugsamkeit Israels gegen Gott zum Ausdruck. Das Gebot, die Herzensvorhaut zu beschneiden, ist ein Appell zur ungeteilten Hingabe an Gott und seine Tora, die die Sozialordnung Israels regelt. Es meint daher über den Einzelnen hinaus das ganze Gottesvolk: «Höre Israel ...» (Dtn 6,4f). Auch bei den Propheten, die zur Umkehr aufrufen, ist von einer Beschneidung der Lippen (Ex 12,6,12.30), der Ohren (Jer 6,10) und vor allem des Herzens die Rede (vgl. Jer 4,4; 25,9; Ez 44,7.9).¹¹ Dem Bundeszeichen am Körper soll die Haltung des Herzens entsprechen.

Diese innere Korrespondenz zwischen «Fleisch» und «Herz» ist von Seiten der christlichen Theologie als Spiritualisierung gedeutet und häufig im Sinne einer Überbietung gegen die Juden gewendet worden. Der Barnabasbrief geht von einer vollständigen Annullierung der alttestamentlichen Heilsordnung aus und lehrt, dass die Beschneidung zunichte gemacht worden sei.¹² Justin der Märtyrer polemisiert in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon gegen die «fleischliche Beschneidung» und nimmt dafür den «neuen Gesetzgeber» Jesus Christus in Anspruch, der das alte Gesetz vermeintlich abgeschafft habe.¹³ Auf dieser Linie spielt auch Tertullian in seiner Schrift *Adversus Iudaeos* die *circumcisio carnalis*, die dem «halsstarrigen Volk» der Juden als Zeichen gegeben wurde, gegen die *circumcisio spiritualis* aus, die dem «gehorsamen Volk» der Christen zum Heil gereiche.¹⁴ Eine klare Überbietung ist bei Johannes Chrysostomos zu finden, für den jener Christ der «wahre Jude» ist, der die äußere Beschneidung des Körpers durch die innere des Geistes ersetzt hat.¹⁵ Die Stimmen ließen sich fortsetzen.

Die «verschnittenen» Juden – polemische Stimmen gegen die Zirkumzision

Auch die paganen Feinde des Judentums haben die Praxis der Beschneidung immer wieder attackiert. Der Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes, der im 2. Jahrhundert v. Chr. Maßnahmen einer Zwangshellenisierung durchführte¹⁶, um das traditionelle Judentum zu neutralisieren, hat nicht nur den Tempel in Jerusalem durch Errichtung einer Zeus-Statue entweiht, sondern auch das Ritual der Brit Mila unter Strafe gestellt (1 Makk 1, 48). Eltern, die ihre Söhne dennoch beschneiden ließen, wurden brutal hingerichtet.¹⁷ Diese judenfeindliche Politik führte zum Aufstand der Makkabäer. Umgekehrt gab es aber auch assimilierungswillige Juden, die einen Bund mit den *gojim* schließen wollten, um ihre Lebensbedingungen durch Anpassung an die hellenistische Mehrheitskultur zu verbessern. Sie errichteten in Jerusalem eine Sportschule mit Stadion, in dem sie bei athletischen Übungen nach Art der Griechen nackt trainierten, «und ließen bei sich die Beschneidung rückgängig machen», um einer sozialen Stigmatisierung zu entgehen (1 Makk 1, 13–15). Beim griechischen Historiker Strabo finden sich kurz vor der Zeitenwende ebenfalls abschätzigere Aussagen über die Beschneidung. Er sieht darin ein «tyrannisches Instrument», die Juden zu kontrollieren, und verurteilt die «Verstümmelung des Körpers». Auch bei den Römern gibt es ablehnende und polemische Stimmen. Cicero und Tacitus kontrastieren den «Aberglauben» der Juden – *superstitio* – mit der römischen *religio* und kritisieren das verachtungswürdige jüdische Ritual der *circumcisio* scharf. Juvenal sieht in der Beschneidung einen Grund der Integrationsverweigerung, Horaz spottet über die «verschnittenen Juden», und Martial bringt die Zirkumzision mit ungehemmter Sexualität in Verbindung.¹⁸ Umstritten ist, ob das Kastrationsverbot Kaiser Hadrians, das eine Reduktion der Eunuchen zum Ziel hatte, auch ein Zirkumzisionsverbot einschloss. Erst sein Nachfolger, Kaiser Antoninus Pius, erlaubte den Juden ausdrücklich die Brit Mila und veränderte zu ihren Gunsten die Gesetzgebung im Imperium Romanum. Verachtung und Spott durch pagane Autoren führten zu apologetischen Reaktionen im jüdischen Schrifttum. Neben dem Hinweis bei Josephus Flavius, dass die Zirkumzision auch bei anderen Völkern wie den Ägyptern praktiziert werde, wird auf gesundheitliche Vorzüge der Beschneidung hingewiesen. Philo von Alexandrien berührt auch Fragen der Fortpflanzung und führt gegenläufig zur paganen Polemik den ethischen Gesichtspunkt der Zügelung einer allzu freizügigen Sexualität an, erinnert aber auch und vor allem an den Bund Gottes mit Abraham und seine mnemotechnische Einschreibung in den Körper.

Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. galt die Beschneidung – neben der Einhaltung des Sabbats und der

Speisevorschriften – als zentraler Ausdruck jüdischer Identität in der Diaspora. Ohne das treue Festhalten an diesen Identitätsmerkmalen hätte sich das unter die Völker zerstreute Judentum gewiss aufgelöst. Das Ritual der Brit Mila wird nach den halachischen Bestimmungen im Tanach im talmudischen Judentum weiter ausgestaltet und mit leichten Modifikationen bis in die Gegenwart beibehalten.¹⁹ Baruch Spinoza, der 1656 selbst aus der Synagoge von Amsterdam ausgestoßen wurde, weil sein Denken als heterodox galt, vermerkt in seinem *Tractatus theologico-politicus*: «Ich halte dieses Zeichen für so wichtig, dass es meiner festen Überzeugung nach an sich schon genügt, um die gesonderte Existenz der Nation für immer zu behaupten.»²⁰ Und Jean-Marie Lustiger (1926–2007), der schon als Kind Ausgrenzungserfahrungen machen musste, bemerkt in seinem Buch *Gotteswahl*, dass er bereits sehr früh ein Bewusstsein von der Größe des jüdischen Erbes ausgebildet habe: «Erinnere dich daran, dass du Jude bist. Ich wusste, was das Zeichen der Beschneidung bedeutete: Du sollst nicht lügen, du sollst nicht falsch handeln, du sollst Gutes tun, sei nicht so wie die «Heiden».»²¹ Auch Jacques Derrida (1930–2004), der in Algerien als jüdischer Schüler in den Zeiten des Vichy-Regimes der Schule verwiesen wurde, hat in seinem autobiographischen Text *Cirumfessions* – einem Titel, der *circumcisio* und *confessio* zu einem Kunstwort verschränkt – auf den «Einschnitt» hingewiesen, die sein Denken untergründig umkreist: «Beschneidung: über nichts anderes habe ich stets gesprochen, denken Sie an den Diskurs über die Grenze, die Ränder und die Freiräume, die Marken und Markierungen, die Mark oder das Grenzland etc., über die Geschlossenheit (*clôture*), den Ring (Bündnis und Gabe), das Opfer, die Schrift des Körpers.»²²

Wie in der französischen Aufklärung bereits bei Voltaire und Diderot die Erwählung Israels im Namen der universalen Vernunft bestritten und die Beschneidung als «unnatürlicher Eingriff» diffamiert wurde, so gab es auch in der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts deutliche Reserven. Kant äußerte, solange die Juden Juden bleiben und sich beschneiden lassen, werde es mit der Gleichberechtigung nichts. «Fichte drückte sich nur gröber aus, er verlangte die Beschneidung als Voraussetzung der Gleichberechtigung, nämlich die Beschneidung der «jüdischen» Köpfe mit ihren eingefleischten jüdischen Ideen.»²³ Die Stimmen, die das Ritual der Beschneidung als Relikt einer voraufgeklärten Religionskultur verächtlich machten, ließen sich leicht vermehren. Diese Tendenzen reichen bis in die Gegenwart hinein – so, wenn die Zirkumzision von Jungen am achten Tag mit weiblicher Genitalverstümmelung polemisch vermengt wird. Selbstverständlich ist die Einhaltung medizinischer Standards unerlässlich, worauf in der jüdischen Tradition immer höchster Wert gelegt worden ist, die mit dem *Mohel* ein eigenes Amt mit entsprechender Ausbildung und Zertifizierung kennt.²⁴ Zuletzt hat das Beschneidungsurteil

des Kölner Landgerichts aus dem Jahr 2012 die Zirkumzision ohne medizinische Indikation aus rein religiösen Gründen als Körperverletzung eingestuft und entsprechend für strafbar erklärt. Die Richter machten das Recht auf körperliche Unversehrtheit und das Recht auf Selbstbestimmung geltend, um der Beschneidung minderjähriger Knaben – einer «irreparablen» Veränderung des Körpers – eine juristische Grenze zu ziehen. Das Erziehungsrecht der Eltern sei nicht beeinträchtigt, wenn ihnen abverlangt werde zu warten, ob sich der Knabe später, wenn er mündig ist, selbst für die Beschneidung als sichtbares Zeichen religiöser Zugehörigkeit entscheidet. Der Fall, der sich an einem vierjährigen muslimischen Knaben entzündete, der wegen Komplikationen in die Kindernotaufnahme der Universitätsklinik Köln eingewiesen worden war, führte zu öffentlichen Auseinandersetzungen darüber, wie die Prinzipien der säkularen Rechtskultur mit der überlieferten Ritualpraxis in Judentum und Islam zusammenzubringen seien. Religionssensible Stimmen zeigten sich alarmiert, dass ausgerechnet das Land, das unter Hitler die Vernichtung der Juden betrieben hatte, nun die Beschneidung, das uralte Zeichen jüdischer Identität, unter Strafe stellen wolle. Der Chor abschätziger, ja gehässiger Kommentare, der sich nach dem Urteil in den sozialen Netzwerken breitmachte, hat den Basler Religionshistoriker Alfred Bodenheimer veranlasst, einen Essay mit dem aufrüttelnd doppelsinnigen Titel «Haut ab!»²⁵ zu veröffentlichen. Die Diskussion führte zu der Entscheidung des Deutschen Bundestags, die Beschneidung Minderjähriger ohne medizinische Indikation zu gestatten, aber zu verlangen, dass sie «nach den Regeln der ärztlichen Kunst» durchgeführt wird (vgl. BGB § 1631 d).

Ecclesia ex circumcissione und ecclesia ex gentibus

Die theologische Akzentuierung der Beschneidung Christi steht gegen Tendenzen, die das Christentum vom Judentum abrücken wollen. Ganz selbstverständlich erzählt das Lukas-Evangelium, dass Johannes der Täufer und Jesus beschnitten wurden (Lk 1,59; 2,21). Die Beschneidungspraxis wird erst zum Konfliktthema bei der Frage, wie mit Nichtjuden umzugehen ist, die zum Glauben an Christus kommen. In Antiochien gab es eine Partei von Judenchristen, welche die Beschneidung nach dem Brauch des Mose für heilsnotwendig hielt: *sine circumcissione nulla salus* (vgl. Apg 15,1). Paulus und Barnabas widersprachen, es kam zum heftigen Streit. Um diesen innerchristlichen Disput zu lösen, wurden Paulus und Barnabas von der Gemeinde in Antiochien «zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem» gesandt. Auch dort gab es gläubig gewordene Pharisäer, die den Heidenchristen Beschneidung und

Toraobservanz abverlangen wollten (Apg 15,5). Der Disput eskalierte. Nach Reden des Petrus und des Jakobus wurde auf dem Apostelkonzil beschlossen, den Heiden keine weiteren Lasten aufzuerlegen als «Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes und Unzucht zu meiden» (Apg 15,28f). Über diese Jakobsklauseln hinaus gab es keine weiteren Bedingungen. Damit war das Tor zur gesetzesfreien Heidenmission geöffnet. «Zur *ecclesia ex circumcisione* tritt nun die *ecclesia ex gentibus* hinzu.»²⁶ Das Sakrament der Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes trat in der Kirche an die Stelle der Beschneidung und wurde zum neuen Zeichen der Initiation in den Glauben. Das unauslöschliche Siegel, im Judentum physische Gravur, wurde im Christentum ins Geistige transponiert.

Der Brief an die Kolosser bringt diese Transposition sehr deutlich zum Ausdruck: In Christus «habt ihr eine Beschneidung empfangen, die man nicht mit Händen vornimmt, nämlich die Beschneidung, die Christus gegeben hat» (Kol 2,11). Paulus aber sieht das Evangelium verdunkelt, wenn seine Annahme an Gesetzesauflagen gebunden wird. Seine Programmformel, dass niemand durch Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, richtet sich, was den «Sitz im Leben» anlangt, keineswegs pauschal gegen die Juden, sondern wendet sich speziell gegen strenge Judenchristen, die auch für Heidenchristen die Beschneidung sowie die Beachtung der Reinheitstora und des jüdischen Festkalenders fordern. Im Römerbrief hat Paulus zugleich darauf abgehoben, dass Abraham der Vater aller Glaubenden sei, sowohl der Juden als auch der Heiden. Dem Stammvater wurde der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet (vgl. Gen 15,6), als er noch unbeschnitten war, das Zeichen der Beschneidung aber empfing er «zur Besiegelung seiner Glaubensgerechtigkeit» (Röm 4,11). Diese paulinische Sicht der Beschneidung bekundet «zwar Achtung vor denen, die sie praktizieren, relativiert sie aber gleichzeitig als nicht-heilsnotwendigen Brauch, der für niemanden verpflichtend gemacht werden kann. Damit fällt die Schranke zwischen Heiden und Juden, die nun beide, sofern sie nur aus dem Glauben Abrahams leben, in ihm auch ihren gemeinsamen Vater erblicken dürfen.»²⁷

Beschneidung – ein «Sakrament» des Alten Bundes

In den Debatten um die Deutung der Inkarnation betonten Theologen die Beschneidung, um die unverkürzte Menschheit Jesu auszusagen und doketische Tendenzen abzuwehren. In seinen *Sermones de circumcisione* predigt Bernhard von Clairvaux, die Beschneidung erweise die Wahrheit der vollen Menschheit. Beschnitten werde der Erlöser als «Sohn Abrahams», Jesus genannt werde er

als «Sohn Gottes». Bernhard gibt eine soteriologische Deutung der Beschneidung, wenn er daran erinnert, dass hier bereits «unschuldiges Blut für uns» vergossen werde – ein Geschehen, das auf die Passion des Erlösers vorausverweist. Ambivalent fällt die Sicht bei Petrus Abaelard aus. Er lässt in seinem *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* den Iudaeus ausführlich zu Wort kommen. Dieser betont, dass das Gesetz eine Gabe Gottes sei, und stellt heraus, dass der Ritus der Beschneidung und die Speisevorschriften eine «Mauer» zwischen Juden und Nichtjuden ziehen. Einer theologischen Aushöhung oder Bedeutungsentleerung hält er entgegen, dass die Zirkumzision ein unverbrüchliches Bundeszeichen sei – eine Markierung „im Fleisch“, die beständig zur Herzensbeschneidung Anlass gebe.²⁸ Gleichzeitig lässt Abaelard den Iudaeus dann aber auch sagen, die Beschneidung sei eine Strafe Gottes für die Übertretung Adams. Wie die Frau nach der Vertreibung aus dem Paradies in Schmerzen Kinder gebäre, so werde «auch der Mann als Teilhaber der Sünde besonders an seinem Zeugungsglied zum Leidensgenossen»²⁹.

Gegenläufig zu dieser eigenwilligen Umcodierung der Zirkumzision vom Bundeszeichen zur Strafmaßnahme fällt Hugo von St. Viktors Sicht in seinem Werk *De sacramentis Christianae Fidei* aus. Im Hintergrund steht eine heilspädagogische Theologie, die die Geschichte der Menschheit in drei Epochen untergliedert. Die Zeit *ante legem* von Adam bis Mose, in der es Sakramente des Naturgesetzes gegeben habe, sei durch die Zeit *sub lege* von Mose bis Christus abgelöst worden, in der Gott seinem Volk die Sakramente des geschriebenen Gesetzes als Heilmittel gegeben habe. Unter diesen ragt nach Hugo die Beschneidung als Bundeszeichen hervor – ein Sakrament, welches die Gnade nicht nur bezeichne, sondern auch bewirke. Erst in der Zeit nach Christi Geburt, in der Epoche *sub gratia*, sei das Zeichen der Beschneidung auf die Taufe übergegangen. Bemerkenswert ist nun, dass Hugo trotz seiner christozentrischen Deutung der Heilsgeschichte von einer Gleichzeitigkeit der Gnadenordnungen ausgeht und den Sakramenten des Alten Bundes bleibenden Heilswert zuspricht.³⁰ Auch Thomas von Aquin, der von der Beschneidung als einem *sacramentum legis mosaicae* sprechen konnte³¹, führt in seiner theologischen Summe eine ganze Serie von Argumenten an, um die Konvenienz der Beschneidung zu erweisen. Das erste macht gegenüber gnostischen Strömungen geltend, dass der Erlöser keinen Scheinleib – kein *corpus phantasticum* – gehabt habe; ein weiteres weist darauf hin, dass Christus durch die Beschneidung Gottes Satzungen bestätigt habe; ein drittes ruft die Abstammung aus dem Geschlecht Abrahams in Erinnerung, dem das Gebot der Beschneidung als Bundeszeichen gegeben wurde; das vierte ergänzt, dass die Juden einen Unbeschnittenen nicht akzeptiert hätten – und das letzte betont, dass Christus das Joch des Gesetzes auf sich genommen habe, um uns davon zu befreien

(vgl. Gal 4,5).³² In der christlichen Bildkunst ist die Szene der Beschneidung immer wieder auf mittelalterlichen Flügelaltären dargestellt worden, Künstler wie Dürer, Rembrandt und Rubens, Mategna und Strozzi haben dem Sujet bedeutende Werke gewidmet. Allerdings ist hier eine ambivalente Tendenz zu beobachten. «Die Beschneidung wird zunehmend brutalisiert und im selben Zuge judenfeindlich zugespitzt. Das Messer gerät größer und größer, das Gesicht des Mohel zunehmend grimmiger und das Kind immer ängstlicher, wenn nicht gequälter.»³³

Der Name Jesu

In der kirchlichen Liturgie hat neben dem Gedenken der *circumcisio Domini* auch das Fest der Namensgebung Jesu lange einen festen Ort in der Memoriakultur gehabt.³⁴ Seine Ursprünge reichen ins 15. Jahrhundert zurück, universalkirchlich eingeführt wurde das *Festum sanctissimi nominis Iesu* allerdings erst unter Papst Innozenz XIII. (1721–1724). Nicht christologische Hoheitstitel wie «Sohn Gottes», «Messias» oder «Herr» wurden hier memoriert, sondern der einfache Name «Jesus», der dem Kind auf Geheiß des Engels gegeben wurde (Lk 2,21). Diesem Namen ist die Semantik der Rettung und Erlösung eingeschrieben (vgl. Mt 1,21). Die theologisch durchaus geläufige Rede von Jesus als dem «absoluten Heilbringer» (Karl Rahner) oder «kerygmatischen Christus» (Rudolf Bultmann) erhält durch das Gedenken der Beschneidung und des Namens Jesu ein Korrektiv, das an die jüdische Wurzel der Christologie rückerinnert. Gegenüber allzu spekulativen Christologien, die diese Rückbindung marginalisieren oder im Rahmen einer reflexiven Theologie vergessen lassen, wird an die historische Herkunft des galiläischen Juden Jesus von Nazareth erinnert, der ein Sohn des erwählten Volkes Israels ist.³⁵

Stattdessen ist 1969 das altrömische Fest der Gottesmutter Maria wieder eingeführt worden. Nun ist die katholische Kirche für ihre liebevolle Marienverehrung bekannt. Dieser reicht bis in die Antike zurück, auf dem Konzil von Ephesus 431 ist der Titel «Gottesgebälerin» – *theotokos* – lehramtlich festgeschrieben worden (DH 251), das zweite Konzil von Konstantinopel 551 führt den Topos von «der heiligen, glorreichen, allzeit jungfräulichen Maria» ein (DH 427). Die Verehrung der Gottesmutter nimmt schon früh Züge einer sakralen Überhöhung an, welche die Geschöpflichkeit Mariens in den Hintergrund treten lassen. Ein Indiz dafür dürfte der Koran sein. Bekanntlich lässt er Jesus die Behauptung zurückweisen, er selbst habe dazu aufgefordert, Maria und ihn als Götter neben Gott zu stellen (Q 5, 116). Der Koran kritisiert hier eine «marianitisch-tritheistische Überformung des christlichen Glaubens auf

der arabischen Halbinsel», die nie Mehrheitsmeinung im Christentum gewesen ist.³⁶ Im Mittelalter werden dann Traktate über die theologischen Privilegien Mariens verfasst, sie wird als «neue Eva», Mittlerin aller Gnaden, ja als Miterlöserin angerufen. Die Marienverehrung hat in Zeiten der Gegenreformation, vor allem im marianischen Jahrhundert (1850–1950) starke Blüten hervorgetrieben. Die Dogmen von 1854 und 1950 sind auch vor diesem Hintergrund zu verstehen. Die wichtige Differenz zwischen *Anbetung*, die allein Gott zukommt, und *Verehrung*, die Maria und den Heiligen gebührt, wurde in der katholischen Volksfrömmigkeit häufig verwischt. Aus Mirjam, der Mutter Jesu, wurde durch Alteritätsinsignien in der bildenden Kunst, aber auch durch Hoheitsprädikate in Hymnen und Gebeten eine beinahe gottgleiche Gestalt.³⁷ Der liturgische Kalender der katholischen Kirche aber kennt bis heute eine Vielzahl von Festen, welche die Bedeutung Mariens im kollektiven Gedächtnis der Gläubigen präsent halten: die Hochfeste der Gottesmutter (1. Januar), der Aufnahme Mariens in den Himmel (15. August) und der ohne Erbsünde empfangenen Gottesmutter Maria (8. Dezember) sind nur die bekanntesten. Noch im vergangenen Jahr hat Papst Franziskus das Fest *Maria, mater ecclesiae* für den Montag nach Pfingsten eingeführt und so das marianische Symbolkapital im liturgischen Kalender noch weiter aufgestockt. Bei dieser hohen Zahl an Marienfesten würde die katholische Kirche m.E. nichts verlieren, aber einiges gewinnen, wenn sie das Hochfest der Gottesmutter Maria am Oktavtag von Weihnachten verlegen³⁸ und den Gedenktag der Beschneidung und Namensgebung des Herrn wiedereinführen würde. Natürlich wäre auch die Option denkbar, die Feste miteinander zu verbinden. Denn Maria lebt und glaubt im «semantischen Universum ihres Volkes Israel»³⁹; als Mutter Jesu ist sie zugleich GarantIn seines Judeseins. Sie steht für Israel, das den Erlöser hervorbringt, das alle seine Worte im Herzen bewahrt (vgl. Lk 2,19) und treu zu ihm steht bis ans Ende (vgl. Joh 19,25–27).

Plädoyer für die Wiedereinführung des Festes Beschneidung des Herrn

Die Wiedereinführung des Festes Beschneidung des Herrn, dessen liturgische Partitur von antijudaistischen Überbietungsspuren gereinigt werden müsste, wäre zunächst (1) ein Zeichen der *Erinnerung an die jüdische Identität Jesu*, die nicht geschichtsvergessen oder gar neo-markionitisch überspielt werden darf. Was heißt es, dass weithin unbeschnittene Christen mit Jesus von Nazareth einen beschnittenen Juden als ihren Herrn und Erlöser bekennen? Die patristische Theologie und altkirchliche Konzilienchristologie haben das Mysterium der Inkarnation mit griechischen Denkmitteln zu klären versucht und dabei

den jüdischen Hintergrund Jesu weithin abgeblendet – mit Folgen bis in die Gegenwart. Das neu erwachte Interesse an Jesus in der jüdischen Forschung⁴⁰ aber könnte der Kirche heute die Augen öffnen für die bleibende Verbundenheit Jesu mit der Kultur und dem Glauben Israels. Der Gott Israels ist der Gott Jesu. Die Erinnerung an die Zirkumzision Christi als «Schnittstelle» zwischen Kirche und Israel ist zugleich ein Anstoß für eine kritische Selbstbesinnung. Gerade die Christologie ist oft als Speerspitze des Antijudaismus missbraucht und gegen die Juden als «Mörder Christi» gewendet worden – eine Hypothek, die Christoph Dohmen zu der Frage veranlasst hat: «Wäre die Schoa möglich gewesen, wenn wir Christen an jedem Weihnachtsfest uns daran erinnert hätten, dass Gott nicht nur Mensch geworden ist, sondern *als Jude* Mensch wurde?»⁴¹

Die Wiedereinführung des Festes Beschneidung des Herrn wäre darüber hinaus (2) ein antignostisches Zeichen, das an die *körperliche Dimension der Inkarnation* erinnert. Geist und Körper sind nicht gegeneinander auszuspielen, als habe das Christentum mit der Taufe das «fleischliche» Ritual der Beschneidung der Juden ein für alle Mal geistlich überboten. Eine reine Spiritualisierung des Gottesglaubens widerspricht der *conditio humana*, die immer auch körperliche Ausdrucksformen braucht. Für Juden aber vollzieht sich mit der Brit Mila, dem Einschnitt in die Physis des Körpers, bis heute der Eintritt in den ewigen Gottes-Bund; Christen hingegen werden durch das Sakrament der Taufe in das Paschamysterium Jesu Christi hineingenommen und in die kirchliche Gemeinschaft eingegliedert. Wer auf der Linie des II. Vatikanischen Konzils die bleibende theologische Würde des Judentums stark machen will, wird das Ritual der Beschneidung daher nicht weiter abwerten und als obsoletes Relikt einer vergangenen Heilsordnung abqualifizieren dürfen.⁴² Die Anerkennung der Brit Mila als «Sakrament» Israels schließt mithin keineswegs ein, die These von zwei parallelen Heilswegen zu vertreten. Christliche Hoffnung kann vielmehr so ausbuchstabiert werden, dass die unterschiedlichen und eigenständigen Wege von Synagoge und Kirche im Zusammenhang der Parusie Christi eschatologisch durch Gott selbst zusammengeführt werden.⁴³

Weiter wäre die Wiedereinführung des Festes der Beschneidung Christi (3) ein ökumenisches Signal. Die katholische Kirche, die das Fest im ambrosianischen Ritus bis heute feiert, würde durch eine allgemeine Wiedereinführung ins Missale Romanum anschließen an die liturgische Praxis des Ostens und der Reformationskirchen, die das Fest der Beschneidung immer beibehalten haben.

Schließlich wäre die Wiedereinführung (4) ein demonstrativer *Akt der Solidarität mit den Juden heute*, die gerade wegen der Brit Mila in Geschichte und Gegenwart immer wieder sozialen Stigmatisierungen ausgesetzt waren und

denen in Zeiten eines wieder erstarkenden Antisemitismus auch und gerade durch die Töchter und Söhne der Kirche der Rücken zu stärken ist. Die anamnetische Kultur der Kirche würde mit der jüdischen Identität Jesu auch die Situation seiner heutigen Brüder und Schwestern in den Blick rücken und damit gegen kulturelle Amnesie und wachsende Gleichgültigkeit ein Zeichen setzen.

Bei seinem Besuch der Großen Synagoge von Rom im Jahr 2016 wurde Papst Franziskus von einem älteren Rabbiner gefragt, ob er das Fest der Beschneidung des Herrn nicht wiedereinführen wolle. «In der Tat, eine gute Idee», erwiderte der römische Pontifex spontan. Ob er diesem Wort Taten folgen lässt? Das Jahr 2019 – 50 Jahre nach der Liturgiereform des Konzils – wäre ein günstiges Datum, die Lücke in der kirchlichen Gedenkkultur wieder zu schließen und den Zusammenhang zwischen Geburt, Beschneidung und Namensgebung Jesu neu aufleuchten zu lassen.⁴⁴

Anmerkungen

- 1 Johann Baptist METZ, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br. 2017, 45–52.
- 2 Vgl. Albert GERHARDS, *Das Fest der Beschneidung des Herrn am 1. Januar – Relikt oder Chance*, in: Florian BRUCKMANN – René DAUSNER (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken* (FS Josef Wohlmuth), Paderborn 2013, 649–658.
- 3 Vgl. Arnaud JOIN-LAMBERT, *La disparition de la fête liturgique de la circoncision du Seigneur. Une question historico-théologique complexe*, in: Ephemerides Liturgicae 127 (2013) 307–317.
- 4 Vgl. zur Genese des Weihnachtsfestkreises und des Oktavtags von Weihnachten: Stephan WAHLE, *Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2015, 109–138, bes. 29f.
- 5 Pinchas LAPIDE – Karl RAHNER, *Heil von den Juden? Ein Gespräch*, Mainz 1983, 56f.
- 6 Vgl. Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Prolog – Die Kindheitsgeschichten*, Freiburg i. Br. 2012, 88.
- 7 Christian RUTISHAUSER, *Das Fest der Beschneidung des Herrn – ein Plädoyer für dessen Rückgewinnung*, in: DERS., *Christlichen Glauben denken. Im Gespräch mit der jüdischen Tradition*, Münster 2016, 233–248, hier 241.
- 8 Hans Hermann HENRIX – Rolf RENDTORFF (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 – 1985*, Paderborn-München 1988, 74.
- 9 Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Unerbittliches Licht. Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins*, Dresden 2017, 23 und 217.
- 10 So auch Christoph DOHMEN, «Und als der achte Tag erfüllt war ...» (Lk 2, 21). *Wider das Vergessen der Beschneidung Jesu*, in: *Bibel und Liturgie* 80 (2007) 276–279.
- 11 Vgl. Georg BRAULIK, *L'esegesi anticotestamentaria e la liturgia. Nuovi sviluppi negli ultimi decenni*, Rom 2014, 226–246.
- 12 *Barnabasbrief*, IX, 4, in: *Die Apostolischen Väter*, hg. von Andreas Lindemann u. Henning Paulsen, Tübingen 1992, 47f. Mit Verweis auf Syrer, Araber und Ägypter, die ebenfalls die Beschneidung kennen, wird die Bedeutung der Zirkumzision als Bundeszeichen zusätzlich entleert (IX, 6 = 49).
- 13 JUSTIN, *Dialog mit dem Juden Tryphon* (BKV 33), XI,2: «Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt. Ist aber ein Gesetz gegen ein anderes aufgestellt, so abrogiert es das frühere.» Wenig später wird für die Christen der Titel des «wahren, geistigen Israel» (XI, 5) reklamiert und die Notwendigkeit einer «zweiten Beschneidung» gefordert (XII,3). Auch in XVIII, 2 wird die «wahre Beschneidung» der «fleischlichen Beschneidung» gegenübergestellt.

- 14 Vgl. TERTULLIAN, *Adversus Iudaeos*, 3,7 (FC 75, ed. Regina Hauses), Turnhout 2007, 182f.
- 15 Johannes CHRYSOSTOMOS, *Homilien über den Brief des Apostels Paulus an die Römer*. Aus dem Griechischen von Wilhelm Arnoldi, Trier 1831, 94: «Denn der ist noch kein wahrer Jude, der es äußerlich ist, und nicht die äußere Beschneidung, die am Körper geschieht, ist die echte. Von dieser Seite schlägt er [sc. Paulus] sie, die das alles nur zur Schau taten. Sondern das Innere macht den wahren Juden aus, und die Beschneidung des Herzens nach dem Geiste, nicht die nach dem Buchstaben.»
- 16 Diese Maßnahmen wurden durch hellenistische Kreise innerhalb des Judentums angestiftet, wie der jüdische Historiker Elias BICKERMANN in seinem epochalen Werk *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937, gezeigt hat.
- 17 Diese drastischen Maßnahmen werden auch von Josephus FLAVIUS überliefert: *Antiquitates* 12,5.4.
- 18 Vgl. die Stellenangaben bei Peter SCHÄFER, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010, 139–156.
- 19 Antje Yael DEUSEL, *Mein Bund, den ihr bewahren sollt – Religionsgesetzliche und medizinische Aspekte der Beschneidung*, Freiburg 2012, 28–46.
- 20 Baruch de SPINOZA, *Theologisch-politischer Traktat*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Hamburg 1976, Bd. 3, 63f.
- 21 Jean-Marie LUSTIGER, *Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*. Übersetzt von Thorsten Schmidt, München 1992, 29.
- 22 Geoffrey BENNINGTON – Jacques DERRIDA, *Jacques Derrida. Ein Portrait*. Aus dem Französischen, Frankfurt a.M. 1994, 77–86, hier 82f. Vgl. auch den Abschnitt: *Der Jude*, 298–302.
- 23 So Daniel KROCHMALNIK, *Mila und Schoa. Erinnerung in der neuesten Beschneidungsdebatte*, in: Freiburger Rundbrief 20 (2013) 32–41, hier 40 (mit Angabe der Quellen).
- 24 Vgl. Simon Ph. De VRIES, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden 2005, 216–220.
- 25 Vgl. Alfred BODENHEIMER, *Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte*, Göttingen 2012.
- 26 Rudolf PESCH, *Die Apostelgeschichte (Apg 13-28)* (EKK V/2), Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 68–90, hier 79.
- 27 Vgl. Michael THEOBALD, *Römerbrief: Kapitel 1–11* (SKK NT 6/1), Stuttgart 1992, 118–139, hier: 126f.
- 28 Peter ABAELARD, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Lt. – dt. Übersetzt und hg. von Hans Wolfgang KRAUTZ, Frankfurt/M. 2008, 16–67, hier: 49–51.
- 29 Ebd., 53.
- 30 Vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*. Übersetzung von Peter Knauer. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt, Münster 2010, 271. Vgl. dazu Georg BRAULIK, *Gibt es sacramenta veteris legis? Am Beispiel der Beschneidung*, in: in: DERS. – Norbert LOHFINK, *Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze* (ÖBS 28), Frankfurt a. M. 2005, 369–401.
- 31 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th. III*, q. 61, a.3 ad 3.
- 32 *S. th. III*, q. 37, a. 1 (*De circumcisione*), a. 2 (*De nominis impositione*).
- 33 So Paul PETZEL, ... *dass ein beschnittener Jude unser Herr ist ... Anmerkungen zu einem erneuerten Fest In Circumcissione Domini*, in: BRÜCKMANN / DAUSNER (Hg.), *Im Angesicht der Anderen*, 659–684, hier 662 – mit Verweis auf Bildbelege bei Heinz SCHRECKENBERG, *Die Juden in der Kunst Europas. Ein Bildatlas*, Freiburg 1996, 152f (Abb. 1–4).
- 34 Vgl. Alex STOCK, *Poetische Dogmatik: Christologie*, Bd. 1: Namen, Paderborn 1995.
- 35 Mit der Neuausgabe des Missale Romanum von 2002 ist das Fest des Namens Jesu als Gedenktag am 3. Januar wieder in den liturgischen Kalender aufgenommen worden (das Evangelium ist: Lk 2,21–24). Das Fest der Beschneidung Jesu hingegen wird nur in der außerordentlichen Form des einen römischen Ritus gefeiert.
- 36 Klaus VON STOSCH, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016, 82.
- 37 Schon im 12. Jahrhundert begegnet bei Petrus CELLENSIS der Gedanke, dass, falls eine Quaternität zulässig wäre, diese durch Maria vollendet würde. Im Modus der Anrede an die Gottesmutter schreibt er: *ut si ullo modo Trinitas illa quaternitatem externam admitteret, tu sola quaternitatem compleres* (*Sermo* 13, PL 202, 675D).
- 38 Papst PIUS XI. hat 1931 aus Anlass des 1500-Jahr-Jubiläums des Konzils von Ephesus (431) das «Fest der Mutterschaft der allerseligsten Jungfrau Maria» eingeführt und auf den 11. Oktober gelegt. Dieses Fest wurde mit der Einführung des Hochfestes der Gottesmutter Maria auf den Oktavtag von Weihnachten durch die nachkonziliare Liturgiereform wieder getilgt.
- 39 Franz MUSSNER, *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament*. Mit einem Geleitwort von Joseph Ratzinger, St. Ottilien 1994, 95.

- 40 Vgl. dazu den instruktiven Überblick: Walter HOMOLKA, *Der historische Jesus aus jüdischer Sicht*, in: DERS. – Magnus STRIET, *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser*, Freiburg i. Br. 2019, 15–70; Hans Hermann HENRIX, *Christus im Spiegel anderer Religionen* (Forum Juden und Christen, Bd. 12), Münster 2014, 63–86.
- 41 DOHMEN, «Und als der achte Tag erfüllt war ...» (s. Anm. 10), 278.
- 42 Diesen Aspekt möchte ich Manfred HAUKE entgegenhalten, der meinen Vorstoß zur Wiedereinführung des Festes der Beschneidung des Herrn (NZZ vom 29. Dez. 2018) als *Erstaunliche Zumutung* (Tagespost vom 3. Jan. 2019) zurückgewiesen hat. Zum Anstoß, die Sakramente des Alten Bundes nicht bloß «als heilgeschichtlich überholte liturgische Zeichen» zu verstehen, vgl. BRAULIK, *L'esegesi anticotestamentaria e la liturgia* (s. Anm. 11), 212–214.
- 43 Vgl. zum eschatologischen Zugehörigkeitsmodell: Helmut HOPING, *Die Messianität Jesu und das Mysterium Israel. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie*, in: DERS. – Jan-Heiner Tück, *Streitfall Christologie. Vergeisserungen nach der Shoah*, Freiburg i. Br. 2005, 159–181.
- 44 Eine Petition für die Wiedereinführung des Festes, die federführend von P. Christian Rutishauser SJ und P. Jean-Pierre Sonnet SJ verfasst wurde, ist zunächst Papst BENEDIKT XVI., dann erneut Papst FRANZISKUS übergeben worden. Die Petition ist dokumentiert in: Régis BURNET – Didier LUCIANI (Hg.), *La circoncision. Parcours biblique*, Bruxelles 2013, 10–13. Vgl. zum Hintergrund: RUTISHAUSER, *Das Fest der Beschneidung des Herrn – ein Plädoyer für dessen Rückgewinnung* (s. Anm. 5), bes. 239–247. Vgl. dazu auch den instruktiven Beitrag von Hans Hermann HENRIX, «Was männlich ..., muss beschnitten werden» (*Gen. 17, 10*). *Zur Theologie der Beschneidung und zur Beschneidung Jesu Christi*, in: *Theologie der Gegenwart* 57 (2014) 130–146.

Abstract

The Feast of the Circumcision of Christ: Why Pope Francis Should Close a Gap in the Catholic Culture of Remembrance. This essay argues for a re-introduction of the feast «In circumsione Domini» in the catholic liturgical year. Circumcision is a theme that roots deep in the history of Judaism and must be examined in biblical, patristical and juridical perspective. There are four major reasons for the plea for re-introduction: (1) The feast is an act of solidarity with the Jews in Europe who are facing a rise in antisemitism today. (2) As a sign of God's Covenant the circumcision is a reminder of the Jewish identity of Jesus Christ. (3) The feast could be a corrective against gnostic tendencies in Christology, because it focusses on the bodily dimension of God's incarnation. (4) Moreover it is a signal for ecumenism, since the feast connects with the liturgical praxis of the Eastern churches and the Reformed church.

Keywords: Jewish-Christian Dialogue – liturgical reform – commemorative culture – Jewish studies

ÜBERMÜTIG, TODERNST

Thomas Hürlimanns großer Roman von einem verlorenen Sohn

Zwei Personen in diesem Roman tragen denselben Namen, und Gutes verheißt er nicht: Heinrich Übel. Die eine, senior, hat es als Gummiwaren-Fabrikant mit Sitz in einem Schweizer Hochtal zum regionalen Tycoon gebracht. Die andere, junior, macht sich im Unternehmen als Automatenkontrollleur sowie mäßig erfolgreicher Werbetexter nützlich. Eines Tages bezeichnet der Vater seinen Sohn als «Abfall», der «weit vom Stamm gefallen» sei, und weist ihm die Tür. Zwanzig Jahre später, nach einem Sturz, lässt er ihn erstmals wieder zu sich rufen.

Die Ich-Erzählung des jungen Heinrich (aus welcher der Text besteht) fängt mit einem großen Knall an. Kurz vor dem väterlichen Haus – oder von diesem zurück? – kommt es nachts auf vereister Stausee-Brücke zum Crash. Blutend aus den Resten des geliehenen Chevys kriechend, dämmert der Erzähler bald vollends weg – um in gänzlich fremden Umständen zu sich zu kommen, einem Hotel an der Südküste Siziliens. «Über das Ende vielleicht schon hinaus», kann er sich an sein früheres Leben zwar erinnern. Was vor und nach dem Unfall geschah indes, scheint wie ausgelöscht.

Seit dem Erwachen bewegt Übel junior sich als ein «neuer Mensch» in der Welt, die völlig real, «doch auf mysteriöse Weise verwandelt» ist. Kahlköpfig mittlerweile und mit einem spektakulären Wundmal an der Schläfe, wird er vom sterbenden Paten des Ortes zum ranghohen Mafioso initiiert. Alle Schönheiten, die ihn nun bewundern, übertrifft eine nackt dem Meer entsteigende Frau. Auch wenn sie sich als DDR-Bürgerin mit kompaktesten Gewissheiten entpuppt (im Schlepptau ein aktuelles Produkt der innovativen Findigkeit ihres Landes, das von einem monströsen Ohrensessel als Gehäuse umgebene, drahtlose Telefon), löst sie bei Übel euphorische Vorstellungen aus.

Um dieses «Urbild der Liebsten», seine «Anima», nicht mehr zu verlieren,

durcheilt der Erzähler auf den Spuren ihrer Delegation erfolglos den schwarzen Kontinent. Danach geht es heimwärts. Nach dem Rauswurf von Zuhause hatte er eine billige Zürcher Mietwohnung bezogen und als Langzeit-Gasthörer an der Universität in verschiedenste Fakultäten hineingeschnuppert, «der Theologischen selbst», ohne dem vom Vater geforderten Dokortitel näherzukommen. Nie will ihm die Überbrückung des «Abgrunds zwischen den Dingen und den Wörtern» gelingen. Da er notorisch daran scheitert, einen Lebenslauf von passgenau einer Seite anzufertigen, wächst sich das Umhertasten im Irrgarten seines «trostlos misslungenen» Daseins, samt flankierendem Nachsinnen über vielerlei, allmählich zum «Papierpalast» aus, dem Riesentorso eines alphabetischen Katalogs.

Wo er vormals verkehrte wie zu einem unidentifizierbaren «Phantom» geworden, macht Heinrich sich auf dieser Suche nach verloren gegangener Zeit und treibt die Erhellung des Dunkels der Geschehnisse während seiner Unfallnacht voran. Ein selbstgefällig in Ritualen seiner Progressivität kreiselndes Künstler- und Intellektuellenmilieu unter anderem führen diese Berichte vor. Auch Übels Ex, der er in wechselseitig desolater Beziehung verbunden war, hält sich dort auf. Unter manch alten Bekannten, auf die er trifft, befindet sich jener ihm aus dem «Cabaret Voltaire» (wo einst der Dadaismus proklamiert worden war), zugelaufene Kater, der clever ist und sprechen kann.

Die Reise seinem (als Produzent von «Verhüterli» öffentlich allgegenwärtigen) Erzeuger hinterher führt den Sohn zum Gummikongress nach Berlin. Am Tag des Mauerfalls befindet er sich im Ostteil der Stadt unter Systemgetreuen, die an der Frage verzweifeln, «wieso der wissenschaftlich bewiesene Weltgeist den historischen Irrtum» zulasse, dass sein ungreifbarer Antipode, «der Große Desorganisator, die erste Friedensrepublik auf deutschem Boden den Pastoren ausliefere». Dort endlich trifft er auf Mo, seine Liebste.

Wieder zurück gelangt, wacht Heinrich in der Intensivstation auf, an Schläuche gefesselt, vom bevorstehenden «Seitenwechsel» gezeichnete Menschen um sich. Bei erster Gelegenheit ergreift er die Flucht. Auch das eigene Leben betreffende «Verblendungen» beginnen nun zu weichen. Seine Mutter, die, als er noch Kind war, scheinbar im See ertrank, findet sich beiläufig als Großkünstlerin der Kulturschickeria. Am Ende erhält er gar Aufklärung über die Desaster seiner bisherigen Versuche, zum Vater heimzukehren: «nach drüben», wie es heißt. Beim dritten Mal scheint die Geschichte zum feiernswerten Abschluss gebracht. Dement im Rollstuhl sitzend, empfängt Übel senior den Sohn mit offenen Armen, vermag ihn aber nicht mehr zu erkennen. Mit dem bekifften Kater am Steuer des Unfallwagens rast der Gummi-Erbe zuletzt «vom Tod ins Leben» – als ob alles vorher nur Schattenspiele gewesen wären.

«Heimkehr» ist ein wundersam furioser Roman, in dem man sich durchgehend wie auf schwankendem Gerüst befindet. Räume, Zeiten und Gestalten gehen ineinander über, ununterscheidbar sind Wirklichkeit und Surreales. Falltüren allenthalben. Über seinen Zustand weiß der Erzähler selbst nicht genau Bescheid. Dem Diesseits noch verhaftet, scheint er sich zugleich wesenlos in einer davon unterschiedenen Sphäre zu tummeln, dem biblischen Lazarus gleich nach dessen Wiederbelebung. Im Text kurz «als prominenter Zeuge für den Weiterwandel der Seele» aufgeboten, entwirft ein nach eigener schwerer Krankheit verfasster Essay des Autors ihn selbstbildhaft als Figur, deren «Leere alle Grenzen verwischt».

Am gleichen Tag geboren, teilen die Hauptperson und ihr Erfinder auch die Initialen des Namens – HÜ – und rücken so aneinander heran, ohne dass der Roman dadurch autobiographisch würde. Von jeher ist Thomas Hürlimann ein Spezialist für existenzielle Befindlichkeiten. Seit «Die Tessinerin» (1981), seiner Debüt-Erzählung ist der Tod ein Dauergast, zuweilen tritt er gar selbst auf. Den närrischen Zusammenhang, in dem dies geschehen kann, treibt das neue Buch auf die Spitze.

Schier überbordend nämlich macht sich in «Heimkehr» eine Komik des Schrägen und Bizarren geltend, der Slapsticks, Gags und Pointen. Ganz wie beim Dada einander bedingend, bilden sie als Versteck wie Resonanzraum den Ermöglichungsgrund jener eingestreuten Stillagen des Ernstes und der Emphase, auf die es ankommt. Einen Grenzgang menschlicher Todesnähe gewandt Hürlimann verwegen ins Burleske, dessen Un-Sinn die Inständigkeit evoziert. Solches Vorgehen ist natürlich ebenso kalkuliert wie sein virtuoses Jonglieren mit verschiedenen Gattungen. Zwischen Bildungs-, Schelmen- und Trivialroman, zwischen Krimi und Märchen, parodistisch überdreht, entfaltet diese Prosa einen flirrenden Reiz. Aus der Kunst sprachlicher Kombinatorik wächst ihr eine unerhört stimulierende Flüssigkeit zu. Ständig unterläuft der Autor vordergründige Bedeutungen, indem sie plötzlich auf eine ganz «andere Seite» durchsichtig werden. Auf diese Weise knüpft er Knoten sich überlagernder Bezüge und Assoziationsketten, die ferner perspektivisch und situativ gebrochen bleiben.

Allenthalben gilt das Prinzip der (mindestens!) doppelten Böden. So kennzeichnet jene Brücke, auf welcher der Roman beginnt, die grundsätzlich geteilte Wirklichkeit: «Es gibt ein Hüben und ein Drüben, ein Davor und ein Danach». Dass Übel junior in das Ende der DDR hineingerät, ist ebenfalls nicht beliebig, sondern Spiegelung des Themas «Zeitenbruch», dem er anderweitig selbst unterliegt. Oder der Kater, bei dem ein Organismus mitzubedenken ist, dem man mehrere Leben nachsagt. Im speziellen Falle verkörpert er noch die Gestalt eines dem Menschen überlegenen Mysteriums. Dass alle Aussagen

letztlich selbstbezüglich sein könnten – diese bemerkenswerte Einsicht verdankt der Erzähler just dem Tier: «und ich war ziemlich sicher, dass auch jenes Wesen, das wir Gott nannten, unsere Anrufungen für eine permanente Selbstdarstellung der Menschen hielt».

Geschichten und Motive, ja selbst Wendungen, repetiert der Roman wie ein Rondo in immer neuen Rahmungen. Einer seiner schönsten Passagen macht den ständigen «Rundumlauf» eines sizilianischen Brunnenesels «auf das Geheimnis der Schöpfung» hin durchsichtig, «das große Kreisen der Sterne und der Zeit». Auch die Menschen «kommen und gehen, gehen und kommen». Variationen des kosmischen Prinzips erkennt der Erzähler noch im scheinbar Banalsten, dem Nägelfeilen von Sekretärinnen, und selbst an der Bar ist man darin «gefangen». Überbleibsel der archaisch-komödiantischen Mittelmeerwelt hielten noch heute – gegen die «von der Aufklärung domestizierte Vernunft» – Wieder-Kehrende aus dem Jenseits für möglich (weswegen man Fremden gegenüber stets um Freundlichkeit bemüht sei). Stichworte des philosophischen Diskurses dazu muten wie bloß hingetupft an: Kierkegaards «Wiederholung», eine Triebfeder zur Selbstwahl, oder Nietzsches «ewige Wiederkehr des Gleichen». Platons Anamnesis gehört ebenfalls hierher, das erinnernde «Wieder- und Zurückholen dessen, was die Seele vor unserer Geburt geschaut hat». Seine vor diesem Hintergrund gedeutete Erfahrung der Liebe lässt den Erzähler zu der Überzeugung gelangen, dass der Mensch tatsächlich «eine Seele hatte und nicht, wie die Seelenmechaniker behaupten, einen Triebmotor».

«Inmitten der Vergänglichkeit» entwickelt er das Verständnis für den «Raum des ewig Gleichen», eines im wörtlichen niemals, dem eigentlichen Sinne nach jedoch stets Anwesenden mit seinen Figurationen. Die Suche nach Gewissheit, was mit ihm selbst (geschehen) ist, wird für den jungen Heinrich so zur Fahrt durch eine mythisch entzifferbare Realität samt entsprechenden Übergängen. «Auf einmal bist du Odysseus» oder der hässliche Verehrer einer meerschaumentsprungenen Liebesgöttin. Von ferne auch Ödipus. Neben der urbildhaften Erkenntniskraft antiker Mythen stehen, offen wie untergründig, literarische Anspielungen, nicht zuletzt auf den Typus der Schweizer Heimkehrer-Literatur von Keller bis Frisch.

Dem Zeitlos-Bestehenden nämlich bleibt als Gegenmotiv ein Dementi eingeschrieben. Sisyphos, die Danaiden oder Oknos' Seilknüpferei sind Bilder des absurden Wiederholungszwangs, unter dem der Erzähler selbst leidet: «einer Zeit hinterherzuhecheln, die für immer abgelaufen war». Im Gleichen vollzieht sich immer auch der Wechsel «von einer Existenz in die andere». Eine dauerhafte Heimkehr ist deshalb unmöglich, «auf dieser Welt» jedenfalls. Was die Vergangenheit betrifft, gibt es nur «Heimweh» aufgrund von «Verklärung». Gegen Ende des Romans wagt der Erzähler sich, aller Skepsis zum

Trotz, einmal weit vor: «Aber lag in der nach Winterwald schmeckenden, von immer mehr Sternen übersäten Unendlichkeit nicht doch eine tröstliche Verheißung? Offenbarte sich da, trotz aller Fremdheit, eine andere und ferne Heimat? Gewiss, dafür brauchte man ein Einreise-Visum, das gar nicht so einfach zu beschaffen war.»

Natürlich verweisen all diese Aspekte schon auf religiöse Grundfragen. Die religiösen Transparenzen beginnen bereits auf der zweiten Seite. Dort nimmt der Ich-Erzähler nach seinem Unfall mit Verwunderung wahr, dass er «auf der Stirn eine Krone mit spitzen Dornen» trägt. Fragen der «Auferstehung» und einer «neuen Existenz» geraten in den Blick, Beheimatungsgedanken unterschiedlicher Art, mögen sie nicht nur «einem aufgeklärten modernen Geist» widerstreben, sondern auch Ansichten vom «wahren Christentum», das im «sozialen Füreinander» bestehe. Diese Position des «konfessionskompetenten Pastoralassistenten» Pütz aus dem Klinikum ist ja längst zur gängigen Selbstbeschränkung des Horizonts hauptamtlich Gläubiger geworden. Alle im Text auftretenden Priester- und Pastoren-Figuren geben sich der Welt-Überschreitung gegenüber jedenfalls als unsichere Kantonisten zu erkennen.

Ein biblisches Gleichnis dient zur vorrangigen Schlüsselkategorie der Handlung: «die Heimkehr des verlorenen Sohns», als welcher der Erzähler sich «par excellence» versteht. Die Vorlage wird jedoch paradoxal aufgeladen. In Umkehrung der Situation Adams, dazu noch ins Leere, fragt Heinrich der Jüngere, warum sein Erzeuger sich vor ihm verberge. Der Verdacht eines allen Aufwands um Verbindung zu ihm rätselhaft sich entziehenden Gottes liegt hier tatsächlich nicht weit. «Aus dem Nichts» hat er ein Werk hervorgebracht. Als der «Allmächtige» wird er bezeichnet, dessen «Name leuchtet. Über der größten Produktionshalle ist er in den Himmel geschrieben, in die Nacht...» Oder haben wir einen lachhaft sich als gottgleich aufspielenden Illusionisten vor uns, einen Fall von allzu menschlichem Größenwahn? Dass auch er sterblich und einmal tot sein, dass er vom «Nichts» verschlungen werden könnte, versucht der Senior auf groteske Weise abzuwehren: «Um sich seine Unsterblichkeit zu erhalten, hat er sich in sein Grab eingeschlossen.» Bei der Feier zur Heimkehr des verlorenen Sohns wird er zuletzt «von niemandem mehr beachtet, von seiner Schöpfung bereits vergessen» – die ihrerseits «todesvergessen» ist.

Mit Fabulierlust und Sprachmächtigkeit stiftet der Autor uns dazu an, Verdichtungen elementarer Vexierbilder wie diese im Horizont nicht nur des Textes selbst zu ermessen. «Heimkehr» ist ein prächtiges Buch. Anspruchsvoll und fordernd? Unbedingt! Thomas Hürlimanns Meisterwerk – vorläufig jedenfalls.

Thomas HÜRLIMANN, *Heimkehr*. Roman, S. Fischer: Frankfurt/M. 2018, 522 S., 25€.
 Siehe auch Jan-Heiner TÜCK (Hg): «Der große Niemand». *Religiöse Motive im literarischen Werk von Thomas Hürlimann*, Herder: Freiburg i. Br. 2018.

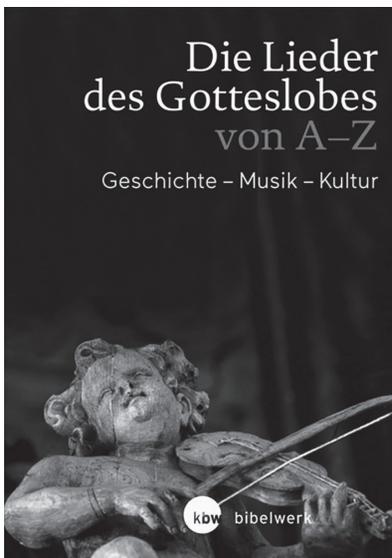
«GOTT LOBEN, DAS IST UNSER AMT»

Alle Lieder des Gotteslobes neu kommentiert

Das katholische Gebet- und Gesangbuch «Gotteslob» zählt zu den Erfolgsgeschichten der gottesdienstlichen Erneuerung infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils. Als «Rollenbuch» der Gemeinde (vgl. *Sacrosanctum Concilium* Art. 33) ist die Akzeptanz der 2013 erschienen Neuauflage ähnlich hoch wie die des Vorgängermodells von 1975. Die Erstauflage von 3,6 Millionen Exemplaren legt – abgesehen von der Bibel – nahe, vom letzten «kirchlichen Massenmedium» zu sprechen, dessen Bedeutung über den kirchlichen Gebrauch hinausgeht. Die darin dokumentierte Überlieferung reicht von den Psalmen bis in unsere Zeit über drei Jahrtausende und spiegelt die historische Entwicklung von Sprache, Literatur und Musik eines gesamten Kulturraumes wider, der sich im Fall des Gotteslobes von Münster bis Bozen, von Lüttich bis Görlitz und von Freiburg im Breisgau bis nach Wien erstreckt. Texte herausragender Dichter (Johannes Tauler, Martin Luther, Friedrich Spee, Paul Gerhard, Matthias Claudius) sind darin ebenso enthalten wie Formen schlichter Volksfrömmigkeit. Die anonym tradierte Gregorianik steht Seite an Seite mit Melodien namhafter Komponisten (Johann Sebastian Bach, Georg Friedrich Händel, Michael Haydn, Franz Schubert). Klassische Volkslieder fehlen genauso wenig wie populärmusikalische Werke, die meist unter dem Label «neue geistliche Lieder» fungieren. Hermann Kurzke bezeichnet das neue Gotteslob als «Haus- und Lebensbuch für das Katholischsein», weil es neben den Liedern nicht nur zentrale Bekenntnistexte der kirchlichen Lehre und liturgische Ordnungen enthält, sondern auch für den Gebrauch in Beziehung, Familie und Alltag konzipiert ist.

Am Gesangbuch lässt sich die kulturelle Prägung unterschiedlicher Epochen ablesen, nicht zuletzt die Gestalt jenes Zeitalters, in der es erschienen ist. Das Zusammentreffen von Geschichte, Liturgie und Kultur macht Kirchenlieder zu einem umfassenden Forschungsobjekt für Theologie, Germanistik, Musikwissenschaften oder Soziologie. Während evangelische Kirchenlieder schon lange hymnologisch erforscht werden, blieb das katholische Kirchenliedgut

wissenschaftlich vielfach unbeachtet. Das Gesangbucharchiv der Johannes Gutenberg-Universität Mainz (www.gesangbucharchiv.de) bemüht sich seit den frühen 1990er Jahren, diese Lücke schrittweise zu schließen. Den vorläufigen Höhepunkt seiner Arbeit bildet das 1314 Seiten umfassende Kommentarwerk *Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur*, das alle 293 Lieder des aktuellen Gotteslob-Stammteils und 20 ausgewählte Lieder des Kölner Eigenanteils umfassend erschließt und kommentiert. Dass die Wahl zusätzlicher Lieder ausgerechnet auf Köln fiel, ist nicht nur auf die überregionale Bedeutung des Erzbistums zurückzuführen, vielmehr hat es das Werk finanziell maßgeblich unterstützt. Als Herausgeber fungieren der renommierte Mainzer Germanist Hermann Kurzke, die langjährige Mitarbeiterin am Gesangbucharchiv Christiane Schäfer und Ansgar Franz, der als Liturgiewissenschaftler das Archiv leitet und zu den führenden Hymnologen im deutschsprachigen Raum zählt. Die Liedkommentare erstrecken sich durchschnittlich über vier Seiten, sind wissenschaftlich fundiert, richten sich aber dennoch an eine breite Leserschaft.



Layout und Aufmachung des Buches sind eng an das Gotteslob angelehnt, da jeder Artikel die Liedfassung so wiedergibt, wie sie im katholischen Gesangbuch abgedruckt ist. Sinnvollerweise sind die Kommentare alphabetisch gereiht und folgen nicht der Liednummerierung im Gotteslob, was das Auffinden einzelner Lieder erleichtert.

Inhaltlich informieren die Artikel über Entstehung, Form und Gehalt sowie über die Melodie der jeweiligen Kirchenlieder. Die gewählte Methode ist im Unterschied zu anderen liederkundlichen Kommentaren innovativ, da sie die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte in den Vordergrund stellt und damit Unerwartetes zu Tage fördert. Oft genug griffen Gesangbuchredakteure in unliebsame Strophen ein, tauschten eingesungene Ursprungstexte aus oder veränderten im Volk beliebte Melodien. Die hohe Qualität des Buches lässt sich an den Kommentaren zu den Marienliedern ablesen, die aufgrund ihrer «unscharfen» Theologie besonders häufig von Anpassungen betroffen waren. «Maria, dich lieben ist allzeit mein Sinn» (GL 521), so erfährt der interessierte Leser, ist eine Kontrafaktur zum bis in die 1960er Jahre im deutschsprachigen Raum weit verbreiteten «Maria zu lieben, ist allzeit mein Sinn». In der alten Fassung

durfte die Gottesmutter noch wie eine Geliebte angeschwärmt werden: «Mein Herz, o Maria, brennt ewig zu dir», die Strophen strotzen ferner vor mystischen Liebesbekenntnissen («So oft mein Herz klopft, befehl ich es dir»). Eine solche explizit erotisch-schwärmerische Marienfrömmigkeit hielt den theologischen Anforderungen nach dem Konzil nicht mehr stand, sodass es Anfang der 1970er Jahre zur heutigen Neufassung durch Friedrich Dörr kam, die auf Liebesschwüre verzichtet, damit aber auch an emotionaler Tiefe einbüßt.

Aber auch über vermeintlich bekannte Lieder wie «Zu Betlehem geboren» (GL 239) lässt sich Unerwartetes in Erfahrung bringen: Der Weihnachtsklassiker besingt weder Krippenidylle noch weihnachtliche Rührseligkeit, vielmehr geht es um innige Liebe und tapfere Nachfolge, die bis in den Tod führt. «Hertzopffer» lautet der ursprüngliche Titel des Liedes, das dem Jesuitendichter Friedrich Spee zugeschrieben wird, der dem «Kindelein» sein Herz ganz und gar opferte, indem er sich bei der Pflege von pestkranken Soldaten ansteckte und am 7. August 1635 in Trier im Alter von 44 Jahren starb. Im Unterschied zur ersten Auflage des Gotteslobes druckt die Neuauflage auch die finale 6. Strophe ab, auf die das ganze Lied im Sinn eines geistlichen Verlöbnisses hinausläuft. Eindringlich fleht das Ich den göttlichen Geliebten an: «Lass mich von dir nicht scheiden, knüpf zu, knüpf zu das Band», um dann zu schließen: «Die Lieb zwischen beiden nimm hin mein Herz zum Pfand.» Der Geliebte bekommt als Bürgschaft ein Pfand im irdischen Leben übertragen, das beim himmlischen Hochzeitsmahl eingelöst wird.

Jede Zeit braucht ihr eigenes geistliches Lied, ein Gesangbuch darf nicht zum bloßen Museum verkommen. Waren deutsche Kirchenlieder lange ein begehrtes Exportgut, dokumentiert das neue Gotteslob die Internationalisierung der Kirchenmusik, die den Bestand des Gesangbuches um englische («Du lässt den Tag, o Gott, nun enden» GL 96) französische («Atme in uns, Heiliger Geist» GL 346), italienische («Herr, du bist mein Leben» GL 456), spanische («Bewahre uns, Gott» GL 453) oder niederländische («Herr, unser Herr, wie bist du zugegen» GL 414) Titel erweitert. Als besonders gelungenes Beispiel für spirituelle Inkulturation lässt sich das aus Schweden stammende Lied «Stimme, die Stein zerbricht» (GL 417) von Anders Frostenson bezeichnen, das der evangelische Pfarrer Jürgen Henkys ins Deutsche übertrug: «Var inte rädd jag är här – Habe keine Angst, ich bin da.» Das Lied verknüpft die Offenbarung des Gottesnamens im brennenden Dornbusch «Ich bin der *Ich bin da*» (Ex 3,14) mit der Perikope vom Gang Jesu auf dem Wasser: «Habt Vertrauen, ich bin es; fürchtet euch nicht!» (Mk 6,45–52). Die beiden biblischen Texte werden in die Vertrautheit menschlicher Urfahrung zurückübersetzt: «Jemand der leise spricht: Hab keine Angst, ich bin da.» Wie sorgfältig die Liedkommentare ausgearbeitet wurden, belegen u.a. die fremdsprachigen Titel, die jeweils in der

Originalsprache abgedruckt und mit Hilfe einer Arbeitsübersetzung erläutert werden. «Stimme, die Stein zerbricht» zeigt exemplarisch, was für das gesamte Gotteslob gilt: Die Ökumene des Gesangs ist weiter fortgeschritten als viele andere Debatten im ökumenischen Dialog, vor allem aber wird sie von allen Seiten als Bereicherung erfahren.

Auch die musikalischen Aspekte werden in den Liedartikeln berücksichtigt, wenngleich sie nicht immer im Vordergrund stehen. Wird auf Melodieanalysen verzichtet, verweisen kurze Literaturangaben am Ende jedes Artikels auf ergänzende Untersuchungen. Wenn das Verhältnis von Ton und Wort von Belang ist, verzichten die Beiträge aber nie auf die Erläuterung musikalischer Aspekte, wie etwa am katholischen Klassiker «Ein Haus von Glorie schauet» (GL 479) vorexerziert wird. Viele der hier aufgelisteten Parameter tragen zum Lesegenuss dieses monumentalen Werkes bei. Die durchgängige Qualität aller 313 Artikel, die immerhin von 22 unterschiedlichen Autorinnen und Autoren stammen, lässt auf eine gewissenhafte redaktionelle Bearbeitung schließen. Die untergliedernden Zwischentitel verleihen dem Buch darüber hinaus ein frisches Erscheinungsbild, ohne dass die wissenschaftliche Seriosität oder die kritische Auseinandersetzung mit den Liedern darunter leidet. Liest man die einzelnen Liedartikel quer, lässt sich eine durchgängigen «Liturgietheologie in nuce» erkennen, die den Gottesdienst der Kirche im Licht der Tagzeiten, des Kirchenjahrs und der Sakramente im Modus des Gesangs erschließt. Das vorliegende Kommentarwerk ist ein großer Wurf, der nicht nur für akademisch Interessierte aus Theologie, Germanistik, Musik und Kulturwissenschaft ein unverzichtbares Standardwerk darstellt. Es gehört in alle Pfarrhäuser, Sakristeien und Bibliotheken all jener, die direkt oder indirekt mit dem Gottesdienst zu tun haben.

Andreas Bieringer

Ansgar FRANZ – Hermann KURZKE – Christiane SCHÄFER (Hg.), *Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur*, Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2017, 1314 S., € 78,-.

STIMME, DIE STEIN ZERBRICHT

Stimme, die Stein zerbricht,
kommt mir im Finstern nah,
jemand, der leise spricht:
Hab keine Angst, ich bin da.

Sprach schon vor Nacht und Tag,
vor meinem Nein und Ja.
Stimme, die alles trägt:
Hab keine Angst, ich bin da.

Bringt mir, wo ich auch sei,
Botschaft des Neubeginns,
nimmt mir die Furcht, macht frei,
Stimme, die dein ist: Ich bin's!

Wird es dann wieder leer,
teilen die Leere wir.
Seh dich nicht, hör nichts mehr –
und bin nicht bang: Du bist hier.

★ ★ ★

«Der Glaube kommt vom Hören», schreibt der Apostel Paulus (Röm 10,17). Er meint das Hören auf die Botschaft dessen, der Jesus Christus verkündet. Diese Botschaft des Glaubens, die man sich sagen lassen muss, gründet letztlich im Wort Christi selbst, so fährt Paulus fort. An entscheidenden Stellen thematisiert die Bibel diesen Gedanken: Autorität gebietend und Vertrauen

erweckend ist das Wort, ist die Stimme Gottes. Paradigmatisch zeichnet sich das bereits in der Schöpfung ab (Gen 1). Gott sprach: Es werde, und es ward. Die Logos-Christologie des Johannesprologs sieht dieses Leben spendende Schöpfungswort Gottes in Jesus von Nazareth Fleisch werden. Offenbarung stellt die Schrift weithin als auditiven Vorgang dar. Auf dem Sinai *hört* Mose die Weisung des Herrn und erhält den Auftrag, sie dem Volk zu *sagen*. Dass Autorität und Vertrauen wesentlich über die Stimme vermittelt werden, entspricht unserer alltäglichen Erfahrung. Es ist nicht nur, aber doch entscheidend die Stimme der Eltern, die das weinende Kind beruhigt; die Rede, mit der die Politikerin überzeugen muss; das Gespräch, das einen Konflikt löst. So sehr es auch auf den Inhalt des Gesagten ankommen mag, das gesprochene Wort ließe sich in keinem der genannten Beispiele durch ein anderes Medium ersetzen.

Ganz auf eine Stimme konzentriert sich auch das Lied «Stimme, die Stein zerbricht» (GL 417), ein Neuzugang im Gotteslob 2013. Dass es um die Stimme Gottes geht, wird auf der Oberfläche des Textes nicht gesagt, erschließt sich aber aus den biblischen Resonanzräumen, die das Lied zum Schwingen bringt. In der Schlusszeile der ersten drei Strophen hören wir, was die Stimme spricht: «Hab keine Angst, ich bin da» und «Ich bin's!». Damit werden zwei Erzählungen der Bibel aufgerufen, je eine aus dem Alten und aus dem Neuen Testament. «Ich bin da» spielt auf den Gottesnamen an, der Mose aus dem brennenden Dornbusch offenbart wird (Ex 3, 14), als er den Auftrag erhält, das Volk aus der Knechtschaft des Pharao herauszuführen. «Ich bin der Ich-bin-da»: Das Sein Gottes ist ein «Sein für» in der Zuwendung zu seinem bedrängten Volk. Deswegen Not nimmt Gott wahr (Ex 3, 7), und sie veranlasst ihn zum Handeln (Ex 3, 8). Dies ist die Grunderfahrung des biblischen Gottesbildes, von der auch die Auferstehungsbotschaft des Neuen Testaments spricht: Gott rettet und befreit aus der Sklaverei der lebensfeindlichen Mächte. Interessant ist an der Erzählung nicht zuletzt, dass sie mit der außergewöhnlichen visuellen Erscheinung des brennenden Dornbuschs beginnt, der sich gleichwohl nicht verzehrt und damit die Aufmerksamkeit des Mose auf sich zieht (Ex 3, 2f). Eindeutig wird die Erscheinung als Offenbarung jedoch erst durch Gottes *Sprechen*.

Etwas Ähnliches gilt für die zweite Geschichte, auf die sich das Lied bezieht. Es handelt sich um die Wundererzählung vom Gang Jesu auf dem Wasser. Auch hier gibt es für die abends auf den See vorausgefahrenen Jünger zunächst etwas Außergewöhnliches zu sehen: Die Gestalt, die ihnen über das Wasser entgegenkommt, halten sie spontan für ein Gespenst (Mk 6, 49; Mt 14, 26). Nicht Faszination wie bei Mose, sondern Schrecken ist die Folge. Aber auch hier klärt das Wort, klärt die Stimme Jesu die Situation: «Habt Vertrauen, ich bin es; fürchtet euch nicht!» (Mk 6, 50; Mt 14, 28; vgl. Joh 6, 20). Die Reaktion der Jünger schildern die Evangelisten unterschiedlich. Bei Markus bleiben sie «be-

stürzt und fassungslos» (Mk 6,51), während Matthäus der Perikope durch den scheiternden Versuch des Petrus, Jesus auf dem Wasser entgegen zu gehen, eine neue Pointe verleiht: Zu ihrem inneren Zielpunkt modelliert er Jesu Frage «Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?» (Mt 14,31). Den Leserinnen und Lesern wird damit ein Identifikationsangebot unterbreitet: Wie sehr trägt der Glaube an Jesus Christus ihr eigenes Leben und lässt sie über das Bedrohliche hinwegschreiten? Bei Matthäus jedenfalls endet die Geschichte mit dem Bekenntnis der Jünger: «Wahrhaftig, Gottes Sohn bist du» (Mt 14,33).

Die göttliche Stimme hört auch der Sprecher des Liedes. «Hab keine Angst» (1,4; 2,4) und «Ich bin's!» (3,4) greifen Mk 6,50 (Mt 14,28) auf, «Ich bin da» den Gottesnamen aus Ex 3,14. Wie die Israeliten in Ägypten und die Jünger im nächtlichen Sturm auf dem See kennt auch das Ich des Liedes Situationen der Not und Bedrängnis, der Versteinerung (1,1), der Finsternis (1,2) und der Furcht (3,3). Doch es lässt sich auf die Stimme, anders als Petrus in Mt 14, vertrauensvoll ein. Es ist von der Erfahrung getragen, dass diese Stimme den lastenden Stein zerbricht (1,1) – «Ist nicht mein Wort [...] wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?» (Jer 23,29) – und bergende Nähe schenkt (1,2). Wie Elija am Horeb erkennt es gerade im «leisen Säuseln» (1 Kön 19,12; vgl. 1,3) die Stimme des Schöpfers (2,1.3). Sie kommt in ihrer Zuwendung jeder menschlichen Entscheidung zuvor (2,2) und trifft in jeder Lebenssituation (3,1). Sie ist die Stimme des Gottes des Exodus (3,3: «macht frei») und der Auferstehung (3,2: «Botschaft des Neubeginns»), sie verheißt den Aufbruch aus jeder Knechtschaft des Lebensfeindlichen in die «Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes» (Röm 8,21).

Es zählt zu den Stärken des Liedes, dass es auch die Erfahrung des Verstummens der göttlichen Stimme nicht verschweigt. Die letzte Strophe handelt von der «Leere», die entsteht, wenn die Stimme Gottes verklingt. Der Kontrast von Klang und Stille gehört zum Wesen jeden Sprechens. Diese Spannung von Nähe und Entzogenheit spiegeln auch die Ostererzählungen des Neuen Testaments, besonders deutlich die Begegnungen des Auferstandenen mit Maria Magdalena (Joh 20,17: «Halte mich nicht fest») und den Emmausjüngern, die Jesus im Moment des Brotbrechens erkennen, ihn gleich darauf aber nicht mehr sehen (Lk 24,31). Doch die Intimität der Stimme hat eine Gewissheit erzeugt, die auch durch die Erfahrung (scheinbarer) Absenz (4,3: «Seh dich nicht, hör nichts mehr») nicht mehr verunsichert wird und die empfundene Leere vermeintlicher Gottverlassenheit als geteilte Leere interpretieren lässt (4,1f). Daher konnte das Lied schon am Ende der dritten Strophe unter der Hand in die Anredeform, in den Modus der Antwort auf die göttliche Anrede übergehen (3,4). Im Vertrauen auf die Zusage der bleibenden Nähe (vgl. Mt 28,20) ist die Furcht dauerhaft überwunden: «und bin nicht bang: Du bist hier» (4,4).

Im Original stammt das Lied aus Schweden. Den Text dichtete 1971 Anders Frostenson (1906–2006), dessen Einfluss auf die schwedische Gesangbuchgeschichte des 20. Jahrhunderts quantitativ noch jenen Maria Luise Thurmairs (1912–2005) auf die deutschsprachige übersteigt. Die deutsche Fassung, erstpubliziert 1990 in der Sammlung «Frühlicht erzählt von dir», ist ein Werk des evangelischen Theologen Jürgen Henkys (1929–2015), der sich über Jahrzehnte hinweg um die Erschließung neueren Liedguts aus Skandinavien und den Niederlanden für den deutschen Sprachraum verdient gemacht hat, welches sich poetisch wie theologisch wohltuend vom Mainstream des deutschsprachigen NGL abhebt. Der Stammteil des neuen Gotteslob hat diesbezüglich einen behutsamen Schritt der Internationalisierung gewagt und vier Texte von Jürgen Henkys aufgenommen (GL 100; 291; 417; 419). Einen besonderen Akzent darüber hinaus setzt der Eigenteil des Bistums Mainz, der nicht weniger als 14 weitere Übertragungen von Henkys enthält.

Alexander Zerfaß

Literatur: Ansgar FRANZ – Elke LIEBIG, *Stimme, die Stein zerbricht*, in: Ansgar FRANZ – Hermann KURZKE – Christiane SCHÄFER (Hg.), *Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur*, Stuttgart 2017, 1050–1054.

DIE AUTOREN DIESES HEFTES

ANDREAS BIERINGER

Philosophisch-theologische Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt
(bieringer@sankt-georgen.de). GND: 1031744959.

CHRISTOPH NEBGEN

Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes, Campus A4 2, D-66123 Saarbrücken
(christoph.nebgen@uni-saarland.de). GND: 133186075.

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Institut für Systematische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
(jozef.niewiadomski@uibk.ac.at). GND: 121127451.

JOCHEN SAUTERMEISTER

Katholisch-Theologische Fakultät, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn,
Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn (jsauterm@uni-bonn.de). GND: 131547933.

HANS SCHELKSHORN

Institut für Christliche Philosophie, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (johann.schelkshorn@univie.ac.at). GND: 139893776.

HANS-RÜDIGER SCHWAB

Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster, Piusallee 89, D-48147 Münster
(hr.schwab@katho-nrw.de). GND: 110439813.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstrasse 8-10, A-1010 Wien (ludger.schwiendorst-schoenberger@univie.ac.at).
GND: 112088961.

CHRISTIAN STOLL

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (christian.stoll@univie.ac.at). GND: 1030482837.

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.

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.

ALEXANDER ZERFASS

Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie, Katholisch-Theologische Fakultät,
Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg (alexander.zerfass@sbg.ac.at).
GND: 135941687.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

48. JAHRGANG · MAI JUNI 2019

ALTERN

Michael Sievernich Die Kunst des Alterns – pastorale Überlegungen **Thomas Söding** Die Prophetie des Alters **Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz** Leben heißt Weglassen **Ivica Raguž** Kleine Theologie des Alters **Herbert Schlögel** Christliche Patientenvorsorge und Advanced Care Planning **Verena Wetzstein** Demenz als ethische Herausforderung

PERSPEKTIVEN

Eckhard Nordhofen Zur Differenz zwischen usurpatorischem und privativem Monotheismus **Hans Maier** Biographische Einführung zu Teilhard de Chardin **Vojtěch Novotný** Jesu (nicht) erhörtes Gebet **Holger Zaborowski** Ottfried Höffes «hohe Kunst des Alterns» **Michael Braun** Reiner Kunze: «Die Mauer»

WERTSCHÄTZUNG FÜR ALLE LEBENSALTER

Editorial

«Die Welt ist jung», riefen die Studenten in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit prophetischem Eifer, und brachen eine Kulturrevolution vom Zaun, die unsere Gesellschaft nachhaltig veränderte. Der Slogan bezog sich nicht nur auf den Protest gegen die Gerontokratie der ersten Nachkriegsjahrzehnte, er lässt sich auch wörtlich verstehen. Denn die hohe Geburtenrate der Jahre zwischen 1955 und 1969 wurde in Mitteleuropa bis dato nicht mehr erreicht. Heute hat sich das Schlagwort der 68er-Bewegung längst ins Gegenteil verkehrt. Die Überalterung der Gesellschaft gehört zu Europas größten Herausforderungen. Politik und Gesellschaft sind sich uneins, wie mit den Folgen einer immer älter werdenden Gesellschaft umgegangen werden soll. Nur die Wirtschaft und ihre gewieften Marketingstrategen tun sich mit den demographischen Veränderungen leichter. Längst wurden die «Best-Agers» als neuer Käufertypus entdeckt, da sie im Vergleich zur übrigen Bevölkerung über die meisten Ressourcen verfügen. Aber auch jenseits von Profit und Kapital ziehen die agilen Pensionäre die Aufmerksamkeit auf sich. Universitäten und andere tertiäre Bildungseinrichtungen werben mit umfassenden Studienprogrammen, um die «Generation 60plus» zurück in die Hörsäle zu locken, fehlt doch gerade in geisteswissenschaftlichen Fächern mitunter der studentische Nachwuchs. Die rasante Verschiebung der Bevölkerungspyramide zugunsten der Alten stellt auch die Kirche (im Westen) vor neue Herausforderungen. Als bedeutende Trägerin von Alters- und Pflegeheimen sitzt sie an zentralen Schaltstellen und kann damit die Folgen des demographischen Wandels wesentlich mitgestalten. Zugleich leidet sie wie kaum eine andere Institution an der Überalterung der Gesellschaft. Die Kirchenpopulation ist in unseren Breiten im Durchschnitt noch älter als der Rest der Gesamtbevölkerung. Nicht nur die Jugend bleibt der Kirche mittlerweile flächendeckend fern, sondern die ganze Institution wird als alt und überholt wahrgenommen. Wenn der Eindruck nicht täuscht, ist die Kirche so sehr in interne Konflikte ver-

strickt, dass ihr die Kraft für die Beteiligung an gesellschaftlichen Diskursen fehlt. Dabei wäre gerade das Thema «Altern» ein Gebiet, auf das sie sich eigentlich verstehen müsste. Im Lauf ihrer Geschichte hat sie einen reichen Erfahrungsschatz im Umgang mit der Begrenztheit des menschlichen Lebens angesammelt, der als «Prophetie der Lebensalter» für heutige Verhältnisse fruchtbar gemacht werden kann. Bereits ein kursorischer Blick in das Alte Testament kündigt von der hohen Wertschätzung der Lebensalter. Im Unterschied zu heute zog die Antike das Alter der Jugend vor. «Vor einem grauen Haupt sollst du aufstehen und die Alten ehren und sollst dich fürchten vor deinem Gott», ist im alttestamentlichen Heiligkeitsgesetz zu lesen (Lev 19, 32). Kohelet dreht die Metapher um, wenn er die Jugend ebenso unter seinen Vanitas-Vorbehalt stellt, «denn die Jugend und das dunkle Haar sind Windhauch.» (Koh 11,10) Der hohe Respekt vor dem Alter zieht sich als ethisches Grundprinzip durch die gesamte Schrift: «Behandle einen Menschen in seinem Alter nicht verächtlich, denn auch manche von uns werden altersschwach!» (Sir 8,6). Der entscheidende Punkt liegt aber nicht in der Rücksichtnahme auf die Gebrechlichkeit der Alten, sondern in der Hochachtung vor ihren Stärken: Besonnenheit, Weitblick und Gelassenheit, wie Thomas Söding in diesem Heft zeigen wird. Die Bibel lässt sich jedoch nicht für eine einseitige Wertschätzung des Alters instrumentalisieren. So überliefert etwa die Susanna-Erzählung (Dan 13,1-64) drastische Bilder vom Schicksal hoher Würdenträger, die ihr Amt für eigene Machtinteressen missbrauchen. Die katholische Leseordnung siedelt die längste Perikope des Kirchenjahres etwas abseits in der 5. Woche der Quadragesima an, inhaltlich könnte sie aber kaum aktueller sein. Zwei Älteste des Volkes, die ausgerechnet das Richteramt bekleiden, stellen der verheirateten Susanna nach, um sie im Garten ihres Hauses zu vergewaltigen. Die gottesfürchtige Frau wehrt sich gegen den sexuellen Übergriff, nimmt damit aber einen fingierten Ehebruch-Prozess in Kauf, den die Übeltäter als Rache für die Zurückweisung gegen sie anstrengen. Schon zum Tode verurteilt, greift der junge Prophet Daniel ins Geschehen ein, indem er seinem Namen, «Gott verschafft Recht», alle Ehre macht. Durch getrennte Verhöre überführt er die alten Richter der Lüge und verhilft der schönen Susanna zu ihrem Recht. Am Ende der Erzählung wendet sich das Blatt und die selbstherrlichen Richter werden für ihr Verbrechen getötet. Die Erzählung schildert exemplarisch, wie verwerflich auch vermeintlich ehrwürdige Würdenträger sein können und wie weise und moralisch lauter hingegen die Jugend sein kann. Diese Perikope reicht aber nicht aus, um ein vorläufiges Resümee über Wesen und Bedeutung des Alters zu ziehen. Ein letzter Blick führt uns daher zu einer der bekanntesten Berufungserzählungen des Alten Testaments. In einer Zeit, in der Worte des Herrn selten waren, hörte der junge Samuel im Tempel von Schilo eine merkwürdige

Stimme, die er zuerst nicht als Ruf Gottes deuten kann. Erst auf Anweisung des greisen Priesters Eli, der aufgrund seines hohen Alters blind war, lernte Samuel, mit dem inneren Ruf umzugehen und sich ganz in den Dienst des Herren zu stellen. Eli gab den entscheidenden Hinweis, der Samuel das berühmte gewordene «Rede, denn dein Diener hört» sprechen ließ (1Sam 3, 1-21). Die Lebensalter stehen sich hier nicht unversöhnlich oder gar feindlich gegenüber, sie ergänzen einander. Der Mut des jungen trifft auf die Erfahrung des alten Priesters, einer hilft dem anderen. Hinter den kurz angerissenen Bibelstellen lassen sich überblicksartig drei Modelle des intergenerationellen Zusammenlebens erkennen, die uns von aktuellen Diskursen vertraut sind: Der Vorzug des Alters gegenüber der Jugend, die jugendliche Demaskierung der Alten und ein kooperatives Modell, das die Stärken und Schwächen beider zusammenführt. Erhöht sich der Anteil von Menschen über 65 Jahren im nächsten Jahrzehnt von heute 21% auf ungefähr 30% der Gesamtbevölkerung im Jahr 2030, wird die Frage nach einem gerechten Generationenvertrag noch virulenter. Eine Jugendrevolte ist derzeit nicht in Sicht, aktuelle Protestbewegungen wie *Fridays for Future*, die eine große Zahl von Schülern mobilisiert, um für den Klimaschutz auf die Straße zu gehen, anstatt die Schulbank zu drücken, könnten erste Vorboten eines tiefergreifenden Generationenkonflikts sein. Für Papst Franziskus haben Gerechtigkeit und Ausgleich zwischen den Generationen seit seinem Amtsantritt oberste Priorität, wie er erst jüngst wieder in seinem nachsynodalen Schreiben *Christus vivit* (25. März 2019) an die Jugend betonte: «Wenn wir gemeinsam gehen, junge und ältere Menschen, werden wir gut in der Gegenwart verwurzelt sein können. Aus dieser Position heraus werden wir in der Lage sein, mit der Vergangenheit und der Zukunft im Austausch zu stehen: mit der Vergangenheit, um von der Geschichte zu lernen und die Wunden zu heilen, die uns zuweilen beeinträchtigen; mit der Zukunft, um den Enthusiasmus zu nähren, die Träume aufsprießen zu lassen, prophetische Visionen zu erwecken, Hoffnungen blühen zu lassen.» (*Christus vivit* 199). Was bei Franziskus auf den ersten Blick etwas pathetisch klingt, lässt sich ebenso auf biblische Wurzeln zurückführen. Der Prophet Joel hinterließ eine Prophezeiung, die auch Petrus in der Apostelgeschichte aufgreift, um die Pfingstereignisse zu erklären: «In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden, eure jungen Männer werden Visionen haben und eure Alten werden Träume haben.» (Apg 2, 17 vgl. Joel 3, 1) Der Pontifex deutet die Geistausgießung als Allianz zwischen Jung und Alt. Die Visionen der Jugend werden in Erfüllung gehen, wenn sie in den Träumen der Alten verankert sind. Zugleich appelliert Franziskus an die Jungen, ihre Hoffnungen für die Zukunft lautstark zu artikulieren, um innerhalb wie außerhalb der Kir-

che gehört zu werden. Die Jugendsynode im Herbst 2018 sollte nicht der letzte Schritt bleiben, um Visionen der Jungen fruchtbar zu machen.

Das Christentum zeichnete sich in seiner langen Geschichte durch eine besondere Wertschätzung aller Lebensabschnitte aus, vom ungeborenen Leben über die Phasen der Initiation bis hin zu den letzten Stunden am Totenbett. Im Rahmen der liturgischen Bestattungs- und Erinnerungskultur reicht die Sorge sogar weit über den physischen Tod des Menschen hinaus.

Das aktuelle Heft konzentriert sich auf das «dritte Lebensalter» und greift neben grundsätzlichen Fragestellungen auch aktuelle Herausforderungen des vielschichtigen Themas auf. Den Auftakt macht der Sankt Georgener Pastoraltheologe *Michael Sievernich SJ*, der das breite Feld aufbereitet, indem er säkulare mit christlichen Altersdiskursen verknüpft und daraus eine «kleine Kunst des Alterns» entwickelt, die in ganz besonderer Weise auf die (Selbst-)Seelsorge abzielt. Den «fröhlichen Wechsel von Gabe und Aufgabe», wie er die Grundhaltung im Alter bezeichnet, macht er an sieben Schritten auf dem Weg zur Selbstsorge fest. Dazu zählen die Fähigkeit, die eigene Lebensbilanz im Alter im Licht des Evangeliums zu deuten, und seelsorgliche Überlegungen, wie die reiche christliche Musik- und Liedkultur im Alter nutzbar gemacht werden kann. *Thomas Söding* entwirft in seinem Beitrag eine «Prophetie des Alters» aus der Perspektive des Neuen Testaments. Er tritt für ein biblisch begründetes Bündnis zwischen Jung und Alt ein, das sich am prophetischen Dialog zwischen den Generationen orientiert. Als Beispiel dienen ihm etwa Elisabeth und Maria, die das «Pathos des Neuen» im frühen Christentum besonders anschaulich verkörpern. *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* umspielt das Thema aus philosophischer Perspektive und skizziert auf wenigen Seiten drei spannungsreiche Sinmlinien des menschlichen Daseins. Die Existenz hat ihren Schwerpunkt weder nur «außen» (in den anderen), noch nur «innen» (in sich selbst), sondern «über sich». Wer im Alter den Blick nach «oben» wagt, erfährt die befreiende Wirkung des «Weglassen-Dürfens». Sinn und Wert entstehen dort, wo die Erfahrung gemacht wird, dass im Ende Voll-Endung sichtbar wird. *Ivica Raquž* rollt in seinem Beitrag das Thema nochmals grundlegend auf, indem er nach den Schwierigkeiten des Alterns fragt und Ansätze einer Beziehungskultur entwickelt, die das christliche Proprium mit gesellschaftlichen Herausforderungen verbindet. Wie konkret sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen durch die Überalterung der Gesellschaft verändern, zeigen die beiden letzten Beiträge des Heftes. *Herbert Schlögel OP* vergleicht die «Christliche Patientenvorsorge» (CVP) mit dem aus Amerika stammenden Konzept des «Advance Care Planning», das in Deutschland unter dem sperrigen Namen «Behandlung im Voraus Planen» firmiert und sich den ethischen

Herausforderungen am Lebensende stellt. *Verena Wetzstein* nähert sich dem immer drängender werdenden Phänomen der Demenz ebenfalls aus ethischer Perspektive. Sie warnt vor einem reduktionistischen Personenkonzept, das zu einer Erosion der Würde von Menschen mit Demenz führt, und mahnt stattdessen zur Achtung der Leiblichkeit als Ausdruck des eigentlichen Personseins. Durch die Lektüreempfehlung für Ottfried Höffes Buch *Die hohe Kunst des Alterns* wird das Themenheft abgerundet.

Andreas Bieringer

DIE KUNST DES ALTERNS

Pastorale Überlegungen

Als der Protest die junge studentische Generation um 1968 heftig bewegte, erschienen gegenläufig Diskurse ganz anderer Art, nämlich über das Alter. Sangen die jungen Wilden nicht gerade den Abgesang auf die Alten und ihren Muff, sodass die Alten in die literarische Defensive gehen mussten? Oder meldete sich eine anthropologische Konstante der Generationen zu Wort, so dass Veränderlichkeit und Endlichkeit plötzlich Hand in Hand gingen?

1. Altersdiskurse

Der Reigen beginnt 1968 mit Jean Améry (1912–1978), ein Pseudonym des Österreicherers Hanns Mayer, der schon der älteren Generation angehörte, als er sein Buch *Über das Altern* (1968)¹ schrieb, mitten im Wechsel der Generationenlage. Gegenüber dem hohen Wellenschlag der Zeit befindet sich der Autor eher im existentialistischen Wellental der Resignation des Alters. Seine bescheidenen fünf Essays handeln von der vergehenden Zeit und damit von der im Altern erfahrenen Endlichkeit; vom Fremdwerden des Körpers; vom sozialen Altern durch den Blick der Anderen; vom kulturellen Altern, wenn man die Welt nicht mehr versteht; schließlich vom Erlernen des Sterbens und wachsender Unsichtbarkeit. Der schmale Band wurde zum internationalen Bestseller mit zahlreichen Auflagen und Übersetzungen, bis hin zur jüngst erschienenen chinesischen Übersetzung (*Bian lao de zhe xue*, 2018), in der sich gewiss die wachsende Alterungsproblematik Chinas widerspiegelt. In den Kontext seiner Sicht des Alters gehören neben seiner jüdischen Herkunft die bösen Erfahrungen auf der Flucht und im nationalsozialistischen KZ. Mit dem

MICHAEL SIEVERNICH SJ, geb. 1945, Prof. DDr. h.c., Lehrtätigkeiten an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/M., an der Johannes Gutenberg-Universität im Mainz und an Universitäten in Lateinamerika (Argentinien, Mexiko).

Buch *Hand an sich legen* (1976) schrieb er über den Suizid, den er ein Jahrzehnt später an sich vollzog.

1970 legte die französische Schriftstellerin Simone de Beauvoir (1808–1986) einen umfangreichen Essay *La Vieillesse* vor,² der mit vielen Versatzstücken das Alter historisch und politisch rekonstruiert. Biographisch das eigene Alter im Blick (62), kritisiert sie vom Klassenstandpunkt aus die skandalöse Lage der entfremdeten Alten als «Verbrechen» unserer Gesellschaft und traf mit ihrer scharfen Kritik gewiss einen Nerv der Zeit. Sie schreckte auf, als sie intergenerationell das biologische Schicksals der Vergänglichkeit und die Lage der Alten gleichermaßen skandalisierte und mit der Forderung nach einem politischen Umbau des Systems verband. Dieser neue Bestseller der bekannten Autorin brachte es zu vielen Auflagen und Übersetzungen, die bis heute gelesen werden.

1972 veröffentlichte der damals junge deutsche Autor Alfons Deeken (geb. 1932) ein Englisch verfasstes Buch unter dem Titel *Growing old, and how to cope with it*³, das in Japan und später auch in anderen Sprachen ein internationaler Bestseller wurde. Den interkulturellen Erfolg dieses und 30 weiterer Bücher verdankt er seinem jahrzehntelangen Wirken in Japan als Missionar und Professor an der Sophia Universität in Tokyo. Er schätzte das Land und eine Kultur, die besonders die alte Generation wertschätzt und daher einen jährlichen Feiertag, den *Tag der Ehrung der Alten* (Keiro no Hi), eingerichtet hat. Das große Interesse der Japaner an Themen wie Alter, Krankheit, Tod, Sinnfrage, Wahrheit am Krankenbett, Sterbebegleitung, Hospiz und Trauerbegleitung, das der Autor in Vorlesungen, Vorträgen und in den Medien verbreitete, rührt nicht zuletzt daher, dass das Land der aufgehenden Sonne den weltweit höchsten Anteil an alten Menschen ab 65 Jahren in der Gesamtbevölkerung aufweist (27%) und die gerontologischen und ethischen Fragen nur zurückhaltend, wenn nicht tabuisiert zur Sprache kommen. In vergleichender interkultureller Perspektive kommt die anthropologische Similarität zum Vorschein, zu der auch Moral und Religion gehören.

Vor einem halben Jahrhundert haben die genannte Autorin und die beiden Autoren ihre Bücher geschrieben. Doch ihre Themen, das Alter und das Altern sowie die Bewältigung sind derweil keineswegs verblasst. Im Gegenteil, das öffentliche Interesse an den Fragen von Alter und Altern hat erheblich zugenommen. Die demographischen Daten machen auf Wandlungsprozesse aufmerksam, die auf besondere Weise die westlichen Industrie- und Schwellengesellschaften prägen. Dazu gehören Verschiebungen in der Altersstruktur, wonach der Anteil der älteren Menschen über 65 Jahren in der deutschen Gesellschaft zunimmt und heute bei gut 21% der Gesamtbevölkerung liegt und weiter steigt. Für 2030, also in einem Jahrzehnt, rechnet man mit einem

Anstieg auf 29% und für 2060 sollen es hochgerechnet gut ein Drittel (34%) der gesamten Bevölkerung sein.⁴ Damit ist Deutschland (neben Italien) das europäische Land, dessen Wachstum sich bei der alternden, nicht der jungen Generation abspielt. Das Zusammenspiel von bleibend niedrigen Geburtenziffern und steigender Lebenserwartung trägt dazu bei. Derzeit können die Frauen mit einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 83 Jahren rechnen, die Männer nur mit 78 Jahren. Eine weitere Tendenz der Gegenwart ist eine Spreizung des Alters, bei dem heute eine dritte und eine vierte Lebensphase unterschieden wird: die «jungen Alten» mit ihren Aktivitäten bis hin zur Universität des Dritten Lebensalters (in den Großstädten), die zwischen 65 und 80 Jahren alt sind, während die hochbetagten «alten Alten» eher von den Risiken der Morbidität und der Pflegebedürftigkeit bedroht werden. Schließlich ist eine Feminisierung des hohen Alters zu beobachten, dass Frauen bei denen, die über 75 Jahre alt sind, etwa $\frac{3}{4}$ der Gesamtbevölkerung ausmachen.

Es liegt auf der Hand, dass die neue Gemengelage zur generalisierten Frage führt: «how to cope with it» – wie ist damit umzugehen? Vor den neuen Herausforderungen stehen einerseits die einschlägigen Wissenschaften wie Gerontologie und Geriatrie, Psychologie und Pflegewissenschaften. Das ökonomische Interesse an den Alten und ihren differenzierteren Bedürfnissen in den Bereichen von Kultur, Sport, Kleidung und Reisen wächst. Zugleich macht steigende Altersarmut auf ein sozialetisches Problem aufmerksam, zumal alte Menschen nicht nur mit dem Notwendigen zu versehen sind, sondern wir ihnen auch «einen angemessenen Anteil am wirtschaftlichen Fortschritt zukommen lassen» sollen (Zweites Vatikanum, *Apostolicam actuositatem* 11). Schließlich steigt das Bedürfnis nach Lebenshilfe und Gelassenheitskunst. Und theologische, spirituelle und pastorale Fragen um das menschliche Altern gewinnen zunehmend an Resonanz.

2. Lebensalter

Wer von Lebensalter sprechen hört, denkt in der Regel an die dritte Phase des Alters, ob der jungen oder der alten Alten. Unwillkürlich fällt einem jene biografische Lebenszeit ein, die einem biologischen Rhythmus folgt und an dessen unaufhaltsamen Ende die Lebenszeit endet. Doch zum Leben gehören alle Altersphasen des Menschen, vom vorgeburtlichen Leben und dem Säuglingsalter zum jugendlichen und erwachsenen Alter bis hin bis zum rüstigen oder hohen Alter, das über Jahre anhalten kann. «Alter» meint also nicht nur das letzte Stadium, sondern polysemisch alle Phasen des Lebens. Ein Kind freut sich emotional, wenn es «schon» so alt wird, während Erwachsene genau dies eher befürchten.

Um den Lauf der verschiedenen Lebensalter in eine chronologische Ordnung zu bringen, entstanden verschiedene Schemata, die bei der Zahl der Lebensjahre ansetzten, die seit der frühen Neuzeit anschaulich an einer Lebenstreppe illustriert werden. Sie konnte fünf, sieben, elf oder mehr Stufen zählen, mit unterschiedlichem Symbolgehalt der Zahlen. In jedem Fall jedoch zeigt die Treppe einen Aufstieg, der im fünfzigsten Lebensjahrzehnt kulminiert, aber dann den Abstieg von Mann und Frau zu Greis und Greisin vorführt, oft emblematisch aufgeladen. Das Alter gilt jedenfalls als Phase des Niedergangs und Verfalls, was nicht selten zum Spott anregte.⁵

Im Kontrast dazu steht ein ganz anderes Schema von sieben Stufen, in dem die Lebensalter nicht zu einem bejammernswerten Niedergang führen, sondern im Gegenteil durch die neue Geburt der Taufe zu einem geistlichen Weg, zu Leichtigkeit, Glück und Freude führen. Ein rhetorisch kunstvoll gestaltetes Schema stammt von Augustinus, der seinen Taufbewerbern, analog zu den Weltaltern (*aetates*) die sieben geistlichen Stufen des Lebens auslegt. Dabei greift der Bischof von Hippo die römischen Merkmale der Lebensalter auf: Kindheit (*infantia*), Knabenalter (*pueritia*), Jünglingsalter (*adolescentia*), Mannesalter (*iuventus*), Seniorenalter (*senium*) und Greisenalter (*senectus*), um diesen sechs Lebensaltern entsprechende moralische Werte zuzuordnen: Unschuld, Ehrfurcht, Geduld, Tugend, Verdienst und «nichts als weiß-weißer Verstand» (*canus sapiensque interlectus*). Doch das siebte geistliche Lebensalter führt nicht wie bei den Lebenstreppe ins gekrümmte Greisenalter, sondern zur ewigen Sabbatruhe und zur Unsterblichkeit: Wie bei Ijob heißt es: «In sechs Drangsalen wird er Dich retten, in sieben rührt kein Leid dich an.» (Ijob 5, 19). Mit dem siebten Lebensalter münden also die irdischen Lebensalter in Gottes ewige Ruhe, Immanenz und Transzendenz finden zueinander.⁶

Die Lebensalter, ihre Bezeichnungen, Abfolgen und säkularen oder religiösen Deutungen nehmen andere Farben an, wenn sie nicht diachronisch, sondern synchronisch gelesen werden, so dass verschiedene Lebensalter im Miteinander, im Vergleich, in Konkurrenz oder im Gegeneinander stehen. Dann steht das Verhältnis der Generationen zur Debatte, wenn etwa in der Gegenwart die protestierende Schülergeneration unter dem Label *Fridays for Future* ihre Schulen bestreiken und für den Klimaschutz demonstrieren, doch auch den älteren Generationen vorwerfen, beim Klimaschutz versagt zu haben. Eine Menschheitsfrage wird zum Generationenkonflikt.

Das Verhältnis der jungen und der älteren Generationen zueinander kann vielfältig ausfallen, je nachdem, ob sich die Alterskohorten in den Familien oder in der Gesellschaft gut verstehen, oder konfliktiv aneinander geraten. Politisch denke man an die intergenerationellen Konflikte der 1968er Jahre, die gegen die Gerontokratie antraten und den Umbau forderten. Beste Ge-

nerationenbeziehungen gibt es nicht selten in familiären Zusammenhängen, wenn agile Großeltern oder Urgroßeltern spezielle emotionale Beziehungen zu ihren Enkelkindern aufbauen, durchaus auch in Ergänzung zum elterlichen Erziehungsstil. Die Rolle der älteren Generation wird im dritten Lebensalter an Bedeutung gewinnen, auch im erzieherischen und religiösen Bereich, wenn etwa in säkularen Familien die religiöse Erziehung den Älteren zufällt. Kreative Modelle des intergenerationellen Zusammenlebens sind weitere mögliche Spielfelder. Jedenfalls ist das rein defizitorientierte Altersbild zu überwinden, das nur auf negative Phänomene, nicht aber auf positive Möglichkeiten und Potentiale schaut.

Das Verhältnis der alten zur jungen Generation hat der Schweizer Theologe Karl Barth (1886–1968) in einem Briefwechsel mit dem Dramatiker Carl Zuckmayer altersmilde zusammenfasst, indem er sieben «Lebensregeln für ältere Menschen im Verhältnis zu jüngeren» aufstellte – übrigens in seinem letzten Lebensjahr 1968. Zwei der Regeln seien zitiert: «2. Du sollst ihnen [den Jüngeren] also weder mit deinem Vorbild noch mit deiner Altersweisheit, noch mit deiner Zuneigung, noch mit Wohltaten nach deinem Geschmack zu nahe treten. [...] 7. Du sollst sie unter keinen Umständen fallen lassen, sollst sie vielmehr, indem du sie freigibst, in heiterer Gelassenheit begleiten, im Vertrauen auf Gott auch ihnen das Beste zutrauen, sie unter allen Umständen lieb behalten und für sie beten.»⁷

Gilt das auch umgekehrt, dass die Jungen in ähnlicher Weise ihre Wertschätzung gegenüber den Alten in Lebensregeln zum Ausdruck bringen? Die Antwort ist ambivalent, da Altersweisheit sowohl gesucht und gepriesen, aber Halsstarrigkeit und Besserwisseri ebenfalls gescholten werden. Der religiöse und ethisch bedeutsame Dekalog regelt im vierten Gebot normativ das Verhältnis der jüngeren zur Elterngeneration: «Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt.» (Ex 20,12). Über die individuelle ethische Dimension hinaus stehen auch Gerechtigkeit und Ausgleich zwischen den Generationen auf dem Spiel. Generalisiert bringt Papst Franziskus das wechselseitige Verhältnis für unsere Zeit auf Punkt: «Die Alten bringen das Gedächtnis und die Weisheit der Erfahrung ein, die dazu einlädt, nicht unsinnigerweise dieselben Fehler der Vergangenheit zu wiederholen. Die Jugendlichen rufen uns auf, die Hoffnung wieder zu erwecken und sie zu steigern, denn sie tragen die neuen Tendenzen in sich und öffnen uns für die Zukunft, sodass wir nicht in der Nostalgie von Strukturen und Gewohnheiten verhaftet bleiben, die in der heutigen Welt keine Überbringer von Leben mehr sind.» (*Evangelii gaudium* 108).

3. (Selbst-)Seelsorge im Alter

Die Sorge (cura) für Bedürftige kann als typisch für das Christentum gelten, das in seiner langen Geschichte alle Lebensalter sorgend im Blick hatte, vom ungeborenen Leben bis zum Sterbenskranken und darüber hinaus (Bestattung). Zu diesen Schutz- und Hilfebedürftigen gehörten immer auch die alten Generationen, deren durchschnittliche Lebenserwartung freilich unterschiedlich ausfiel. Eine ausdifferenzierte Altenpastoral bildete sich erst im 20. Jahrhundert aus, bis dahin war die Sorge um die Alten der Armenfürsorge und der Krankenfürsorge zugeordnet. Träger der Fürsorge waren seit der Spätantike der Bischof als «pater pauperum», aber auch Herrscher, Orden, Stiftungen oder Hospitäler. Im späten Mittelalter entstanden die dem Heiligen Geist gewidmeten Spitäler, in Frankreich trugen sie den schönen Namen «Hôtel Dieu» wie im burgundischen Beaune, das noch heute als Altersheim fungiert. Dort erinnert Roger van der Weydens *Weltgericht* an das Ende des Lebens und die Verantwortung der Barmherzigkeit.⁸ In der Neuzeit setzte sich die christliche Sorge fort, auch in den Missionen der Frühen Neuzeit, dann in der katholischen Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts, die in den vernachlässigten Bereichen wie Bildung, Gesundheit, Armen- und Altenpflege initiativ wurden, bis im 20. Jahrhundert sich die Freie Wohlfahrtspflege entwickelte, darunter der von Lorenz Wertmann gegründete *Charitasverband für das katholische Deutschland* (1897). Heute hat sich das Feld der Wohlfahrtspflege mit ihren Trägern enorm erweitert und differenziert. Der *Deutsche Caritasverband* gehört zusammen mit der ökumenischen Schwesterinstitution *Diakonisches Werk* zu den größten Institutionen dieser Art, die verschiedene soziale Dienste betreiben, darunter die «Altenhilfe», die etwa dreitausend Einrichtungen betreibt. Dazu kommen zahlreiche weitere Einrichtungen, die von kirchlichen Institutionen wie Orden oder Stiftungen getragen werden. Hier öffnet sich ein weites Feld der individuellen und institutionellen Seelsorge in kirchlichen Einrichtungen.⁹ Die biblische Begründung dieser Liebestätigkeit liegt im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,28–34) oder der Szene vom Weltgericht und den daraus erfließenden «Werken der Barmherzigkeit» (Mt 25,31–46).

Betrachtet man die Gesamtzahl der älteren Menschen, die der professionellen Hilfe und Pflege bedürfen, dann geht es, mit zunehmender Tendenz, um 3,4 Millionen Personen, die Anspruch auf Leistungen aus der sozialen Pflegeversicherung (SBG XI) haben. Diese Hilfe wird in über 14.000 stationären Pflegeeinrichtungen geleistet und durch über 14.000 ambulante Dienste. Etwa ein Viertel der Betroffenen werden stationär versorgt, doch bei $\frac{3}{4}$ findet eine häusliche Versorgung statt, bei der Hälfte aller Betroffenen durch Angehörige. Damit sind die Familien die am stärksten belasteten Pflegestationen. Hier sind

auch kirchliche Gemeinden oder ehrenamtliche Kräfte gefragt, aus christlicher Motivation betroffene Familien zu unterstützen, wenn die Kirche ihrer pastoralen Aufgabe nachkommen will.

Eine Besonderheit der katholischen Seelsorge besteht in dem inkludierenden Charakter der sakramentalen Struktur, die sich in sieben anthropologisch begründete Sakramente entfaltet, von den drei Initiations sakramenten bis zu den an Leib und Seele heilenden Sakramenten (Krankensalbung, Versöhnung) und den das Volk Gottes auferbauenden Sakramenten (Ehe und Ordo). In unserem Fall ist das Alter mit seinen Risiken von Gesundheit und Sterben dem Krankensakrament (*unctio infirmorum*) zugeordnet, das sich biblisch auf Jak 5, 13–16 bezieht, wo durch Gebet und Salbung der Herr den Betroffenen aufrichtet (*egeirei*) und die Sünden vergibt.

Nach dem Konzil hat sich als pastorale Grundformel das trinitarisch begründete Schema der drei christlichen Grundfunktionen von Verkündigungsdienst (Martyria), Gottesdienst (Leiturgia) und diakonischem Dienste (Diakonia) durchgesetzt, das Karl Rahner in seiner Pastoraltheologie grundgelegt hat, wonach die Feier der Einheit von Wahrheit (Logos) und Liebe (Pneuma) sich in der Liturgie vollzieht.¹⁰ In den drei Grundaufgaben aber, die sich wechselseitig bedingen, drückt sich nicht weniger als «das Wesen der Kirche» aus.¹¹ Diese Formel hat freilich zwei Seiten, denn die drei Aufgaben beziehen sich einerseits auf die pastorale Sorge der Kirche für das Volk Gottes, die sich vielfältig durch die Ämter und Dienste seelsorglicher Art konkretisiert. Andererseits gelten die Aufgaben darüber hinaus für alle, die ihren Glauben leben, auch in der Phase des Alterns. Auch alte Menschen tragen für die Aufgabe der Selbstsorge, natürlich im Maß des Möglichen, Verantwortung. Daraus ergibt sich ein fröhlicher Wechsel von Gabe und Aufgabe, insofern die einzelnen durch die Trias der Dienste die Heilsgaben empfangen, überdies aber auch an Aufgaben teilhaben. Das gilt natürlich für die aktiven und initiativen jungen Alten; aber selbst für hochbetagte Senioren und Seniorinnen kann das heißen, das Wort Gottes hören und lebendiges Zeugnis davon zu geben; Liturgie (auch im Fernsehen) mitfeiern oder für andere und die Weltkirche beten; diakonische Hilfe wie Pflege empfangen und dafür ein freundliches Wort oder einen Dank sagen. In jedem Fall ist die Würde der Pflegebedürftigen und der Pflegenden zu wahren.¹²

Aus der Vielfalt der Formen von Seelsorge und Selbst-Seelsorge im Alter seien einige wenige exemplarisch zur Anregung genannt:

Bilder des Lebens – Da mit steigendem Alter die eigene Biografie an Bedeutung gewinnt, ist es Zeit, die eigene Lebensgeschichte (anderen) zu erzählen, wofür es geduldiger Zuhörer bedarf, auch am Telefon. In solche Lebensge-

schichten verstrickt, ergibt sich ein Horizont für all das, was sich ereignet und gefügt hat, aber auch von Leid und Verwundung geblieben ist. Daraus kann eine Lebensbilanz entstehen mit all ihren Beziehungen und Leistungen, Brüchen und Heilungen, hat man doch im Alter das Leben im doppelten Sinn vor sich: das gelebte irdische Leben und das erhoffte ewig Leben. Selbst wenn die Augen es nicht mehr tun, kann man im Geist das Bilderbuch des Lebens vorbei ziehen lassen und mit den Augen des Glaubens betrachten.

Szenen des Alltags – Ein Wort des Dichters Reiner Kunze (geb. 1933) sagt knapp, was «unser Alter»¹³ noch fertigbringt, nämlich verneigen, staunen und ehren:

UNSER ALTER

Unser alter
ist das alter, dem es schwerfällt,
sich zu bücken, leichter doch,
sich zu verneigen

Unser alter
ist das alter, das das staunen mehrt,

Unser alter
ist das alter, das, vom glauben nicht ergriffen,
das wort, das war im anfang, ehrt

Buch der Bücher – Die Bibel, das Buch der Bücher, erzählt im Alten Testament die Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk Israel und im Neuen Testament in den Evangelien die Geschichte Jesu. Wer in dieser narrativen Tradition aufwächst, kennt die Geschichte Gottes mit den Menschen und mit sich. Sie sich anzueignen, erfordert eine lebenslange Lektüre und Meditation der biblischen Schriften. Wer als lesefähiges Kind beginnt, kann im Alter aus diesem Schatz leben, ob aus der Schöpfungsgeschichte, den Psalmen, dem Buch Ijob oder aus den Evangelien, der Apostelgeschichte oder den paulinischen Briefen. Es kommt nicht auf die Länge der Lektüre an, sondern auf den Glauben an Gottes Wort, Voraussetzung jeder Selbst-Evangelisierung.

Lieder der Hoffnung – Nicht von ungefähr fallen Menschen in der Phase des Alters oder des hohen Alters Kinderlieder aus frühen Tagen ein. Sie haben sich emotional eingegraben, so dass selbst Demenzkranke einen Hauch von Erinnerung an ihre Identität spüren. So kann die reiche Musik- und Lied-Kultur eindrücklich wirken, ob als ökumenisches Lied am Morgen (*Morgenglanz der Ewigkeit, Gotteslob* 84) oder als Beatles-Song von gestern; *Yesterday* ist dann heute.

Kunst des Altwerdens – Bücher zur Gelassenheit und zur Sinnfrage haben Hochkonjunktur, auch zur Schmerzvermeidung wie beim antiken Arzt Gale-

nus oder zur Lebenshilfe. Insbesondere die philosophische Kunst des Alterns wird gepflegt, mit klugen Ratschlägen wie den vier ‹L›s: Laufen, Lernen, Lieben, Lachen.¹⁴ Zur Kunst des Lebens (*ars vivendi*) gehört freilich die Kunst des Sterbens. Das wusste schon Seneca mit seinem Wort: Was vom Leben vergangen ist, hat der Tod schon längst (*quidquid aetatis retro est mors tenet*; Seneca, epist. 1). Der Gedanke einer befristeten Lebenszeit, über die wir nicht verfügen können, bereitet freilich in der späten Moderne kein geringes intellektuelles oder emotionales Aufbegehren.

Goldene Regel – Diese Regel der Wechselseitigkeit im Umgang miteinander ist ein ethisches Prinzip, das sich in zahlreichen Kulturen und Religionen findet und daher zum Weltkulturerbe gehört. Die sprichwörtlich bekannte Regel besagt, dass man andere so behandeln soll, wie man selbst behandelt werden will. «Sorge für deinen Nächsten wie für dich selbst, und denk an all das, was auch dir zuwider ist» (Sir 31, 15), heißt es in der Weisheit und neutestamentlich in der Bergpredigt: «Alles also, was ihr von anderen erwartet, tut auch ihnen!» (Mt 7, 12). Im Kontext der Pflege im Alter gilt die Regel sowohl für das Pflegepersonal (Infantilisiert die Alten nicht!) als auch für das Verhalten der alten Personen gegenüber den Pflegenden (Geht pfleglich mit den Pflegenden um!).

Kunst des Sterbens – Wer die Kunst des Lebens und des Alterns einübt, kann nicht von der Kunst des Sterbens absehen, die als *ars moriendi* bekannt ist und im Christentum gepflegt wird. Dabei ist relativ unerheblich, ob der Tod plötzlich oder schleichend kommt, er kommt sicher. Ein mittelalterliches Kirchenlied hält realistisch fest: *Media in vita morte sumus*: «Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfängen» (*Gotteslob* 503). Aber nach der christlichen Hoffnung gilt auch umgekehrt: «Mitten wir im Tode sind von dem Leben umfängen.» Daher umgibt die Kirche das Leben und das Pflegen (*cura*), das Sterben und den Tod mit ihren Ritualen.¹⁵ Denn Hoffnung auf ewiges Leben bei Gott und miteinander ist eine Botschaft der Freude. Ostern ist das Schlüsselwort, die Überwindung des Todes durch Christ Auferstehung.

Anmerkungen

- 1 Jean AMÉRY, *Über das Altern. Revolte und Resignation*, Stuttgart 1968.
- 2 Simone DE BEAUVOIR, *Das Alter. Essay*, Reinbek bei Hamburg 1972.
- 3 Alfons DEEKEN, *Altsein ist lernbar. Anleitung und Hilfe*, Kevelaer 1973 (engl.1972).
- 4 Zu diesen und weiteren empirischen Daten vgl. Karl GABRIEL, *Art. Alter*, in: *Staatslexikon*, 8., völlig neu bearbeitete Aufl., Bd. 1, Freiburg 2017, Sp. 119–15.
- 5 Wolfgang REINHARD, *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, München 2004, 175–197, Abb. 176f.
- 6 Zum Text und zur Interpretation vgl. Alois GRILLMEIER, *Die sieben Stufen zur Weisheit. Die Lehre des hl. Augustinus von den sieben geistlichen Lebensaltern*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Festschrift für Joseph Ratzinger zum 60. Geburtstag*, hg. im Auftrag des Schülerkreises von Walter BAIER u.a., Bde. 2, St. Ottilien 1987, 1355–1375.

- 7 *Späte Freundschaften. Carl Zuckmayer und Karl Barth in Briefen*, Zürich, 2. Aufl. 1978, 56f.
- 8 Vgl. zum Überblick: Bernhard SCHNEIDER, *Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen*, Freiburg – Basel – Wien 2017.
- 9 Zu den vielfältigen Dimensionen vgl. Martina BLASBERG-KUHNKE (Hg.), *Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christlicher Altenarbeit*, München 2007.
- 10 Karl RAHNER, *Ekklesiologische Grundlegung* und *Die Grundfunktionen der Kirche*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. 1, hrsg. von Franz Xaver ARNOLD u.a., Freiburg 1964, 128 und 233–236.
- 11 Papst BENEDIKT XVI., *Enzyklika Deus caritas est* (VApSt 171), Bonn 2005, 25a.
- 12 Vgl. *Die Zukunft der Pflege im Alter. Ein Beitrag der katholischen Kirche* (Die deutschen Bischöfe 92), Bonn 2011.
- 13 Reiner KUNZE, *die stunde mit dir selbst. gedichte*, Frankfurt 2018.
- 14 Otfried HÖFFE, *Die hohe Kunst des Alterns. Kleine Philosophie des guten Lebens*, München 2018, 96.
- 15 Vgl. Richard HARTMANN (Hg.), *Vergiss die Alten nicht. Hohes Lebensalter als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft* (Fuldaer Hochschulschriften 61), Würzburg 2018.

Abstract

The Art of Growing Old: Pastoral Considerations. This article evaluates the perspectives of different discourses on old age (Améry, Beauvoir, Deeken) up to the present time. Furthermore, recent empirical tendencies of aging are considered. This leads to elaborations on the relationship of the young and old generations and their genuine values. In the light of pastoral care inside and outside of the church the article provides seven concluding ideas for pastoral and individual approaches to the phenomena of old age.

Keywords: old age – maturity – seniority – pastoral care – caritas – ars moriendi

DIE PROPHETIE DES ALTERS

Eine Verheißung im Neuen Testament

Die westliche Gesellschaft altert¹, die Kirche in Deutschland altert mit ihr. Was erneuert sich in diesem Prozess, den viele nur als Krise, nicht aber als Chance sehen? Wer Altersweisheit gegen Jugendwahn stellen oder Jugendarbeit mit Altersdiskriminierung erkaufen wollte, hätte noch nicht einmal die Frage verstanden.

Das Neue Testament lässt nach einer Antwort suchen, die nicht einen Generationenkonflikt anstachelt, sondern einen Generationenvertrag anbahnt.² Er ist aus zwei Gründen im Urchristentum nicht selbstverständlich. Zum einen bricht der Glaube mit dem Primat der Familie, die unter der Vorherrschaft des Patriarchen über alles entscheidet, auch über die Religion; das Evangelium verlangt aber Glaubensfreiheit und deshalb im Zweifel den Bruch mit der Konvention.³ Zum anderen kennt das frühe Christentum mit Jesus ein Pathos des Neuen: «Neuer Wein in neue Schläuche», wird als eines seiner Programmworte überliefert (Mk 2,22), obgleich in der Antike, anders als heute, das Alte als das Bessere galt.⁴

Beide Faktoren zusammen eröffnen den Zugang zu einer Verheißung: Im Zeichen des Glaubens sollen sich neue Familien und sollen sich Familien neu bilden. Das Neue ist nicht die Zerstörung, sondern die Erfüllung des Alten, weil Gott selbst sich treu bleibt, wenn er im Übermaß seine Gnade schenkt.⁵

1. Inspirierte Worte

Nach der Apostelgeschichte zitiert Petrus in Jerusalem, um Pfingsten zu erklären, den Propheten Joël: «Und es wird geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da werde ich ausgießen von meinem Geist über alles Fleisch, und pro-

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

phetisch reden werden eure Söhne, und eure Töchter, und eure Jungen werden Gesichte schauen, und eure Alten werden Träume haben» (Apg 2, 17: Joël 3, 1).

Das Zitat geht weiter; die Pointe bleibt, dass Gottes Geist⁶ alle Menschen erfüllen wird, unabhängig davon, wie reich oder arm, wie frei oder unfrei, wie jung oder alt sie sind. Alle haben ihre eigenen Einsichten und Ausdrücke; aber sie können sich verständigen, weil sie keine Angst haben, den Mund aufzumachen, um auszusprechen, was ihnen aufgegangen ist, und weil sie einander zuhören, um zu verstehen. Es beginnt mit der Gemeinschaft der Gläubigen und zieht von ihr aus weitere Kreise.

Am ersten Pfingstfest wird in Jerusalem deutlich, dass es möglich wird, den Krieg der Völker um Macht und Herrschaft zu beenden, der sich nach dem Turmbau im babylonischen Sprachenwirrwarr abspielt.⁷ Es bleibt bei allen Muttersprachen dieser Welt; aber in allen kann Gott gleich gut verkündigt und verstanden werden. Dass Söhne und Töchter, Junge und Alte je auf ihre Weise Zugang zu Gottes Wort finden und anderen Gottes große Taten bezeugen können, zeigt im Kleinen den großen Frieden, den Gott für seine Welt will.

Nach der Apostelgeschichte gibt es kein Privileg des Alters für Prophetie; aber es gibt ein spezifisches Charisma von Alten, das genutzt sein will – nicht gegen andere, sondern in einem vielstimmigen Chor zusammen mit anderen. Wie es geht, zeigt das Lukasevangelium, der erste Band des Doppelwerkes, schon mehrfach im Vorspann der Kindheitsgeschichte.⁸

Elisabeth als Mutter

Die beste Freundin Marias ist ihre Tante Elisabeth, eine alte Frau, die trotz ihres hohen Alters auf wunderbare Weise doch noch Mutter werden soll (Lk 1, 5–25). Maria, gerade als Jungfrau zum Kind gekommen (Lk 1, 26–35), besucht Elisabeth in Judäa. Das Kind in ihrem Mutterschoß, Johannes der Täufer, reagiert als pränataler Prophet – und die Mutter, symbiotisch mit ihrem ungeborenen Kind verbunden, reagiert, «vom Heiligen Geist erfüllt» (Lk 1, 42). Sie begrüßt Maria so, dass Millionen Gebete inspiriert worden sind, von alten wie von jungen Menschen: «Du bist gesegnet unter den Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes» (Lk 1, 42).

Sie bringt aber auch ihre eigene Person zur Sprache, voll freudiger Demut und selbstbewussten Glaubens:

Woher wird mir, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt? Denn siehe, als die Stimme deines Grußes an mein Ohr kam, hüpfte voll Jubel das Kind in meinem Leib. Und selig, die geglaubt hat, dass vollendet wird, was ihr vom Herrn gesagt worden ist (Lk 1, 43–45).

Elisabeth ist eine prophetische Sprecherin Israels; sie bringt die schönsten Hoffnungen des Gottesvolkes zum Ausdruck. Sie erkennt die besondere Rolle

Marias in Gottes Heilsplan: als Mutter Jesu, des Messias. Sie erklärt den Besuch als Ausdruck einer Zuwendung und Hingabe, die der Heilssendung Jesu entspricht. Sie erkennt den Glauben Marias und preist ihn selig, als ob sie die Verkündigung Jesu vorwegnehmen würde, die ihrerseits tief in der Heiligen Schrift Israels begründet ist. Sie ist eine Frau, die wegen ihrer Kinderlosigkeit (Lk 1,7) lange Zeit in Schande gelebt hat, wie es die Verhaltensmuster patriarchaler Gesellschaften bis heute sind; Hanna ist das alttestamentliche Vorbild (1 Sam 1). Elisabeth erfährt, wie ihre alttestamentliche Geistesverwandte, das späte Glück der Mutterschaft (Lk 1,57f), ohne darüber in Triumphgeheul auszubrechen. Ihre Sprache ist der Gruß, der ein Gebet wird, das Zeugnis, das ein Bekenntnis ist, die Seligpreisung, die eine Hoffnung war.

Elisabeth steht als alte Prophetin in innigster Verbindung mit einer jungen Prophetin: Maria. Ihre Antwort auf den Gruß Elisabeths ist das Magnificat: ein neutestamentlicher Psalm, ein Lobgesang der Armen⁹, ein Bekenntnis des Glaubens, das auch Elisabeth den Horizont jener definitiven Wende in der Heilsgeschichte öffnet, in dem beide Frauen, die Junge wie die Alte, eine entscheidende Rolle spielen. In ihrem Preislied auf die Revolution der Liebe, die Gott angezettelt hat, lobt sie auch das Bündnis der Generationen, das durch Gottes Erbarmen gestiftet wird: «Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten» (Lk 1,50).

Die Neuerung, die Gott anstößt, besteht darin, dass er sich selbst treu bleibt, indem er immer neue Horizonte des Lebens aus Gnade eröffnet. Alte und Junge sind gleichermaßen Nutznießer. Sie sind des Erbarmens Gottes würdig – und lassen es sich auch gefallen. Die junge Prophetin, Maria, tritt auch für die Rechte und Hoffnungen der Alten ein; die alte Prophetin, Elisabeth, gibt der Jungen das Wort – weil beide auf ihre Kinder setzen, die kommende Generation.

In diesem prophetischen Dialog von Jung und Alt wird der Boden bereitet für den Messias, der die Verheißung wahrmacht.

Simeon und Hanna als Heilige

In der lukanischen Kindheitsgeschichte gibt es nach Elisabeth – und ihrem stummen Mann Zacharias, dem die Zunge gelöst wird (Lk 1,67–76) – zwei weitere Alte, die prophetisch reden: den greisen Simeon und die Prophetin Hanna. Beide legen Zeugnis für Jesus ab. Beide erheben im Tempel ihre Stimme, als Jesus von seinen Eltern «dargestellt», d.h. Gott geweiht wird: Er ist Gottes Sohn; seine Eltern vertrauen ihn Gott an, von ihm empfangen sie ihn als ihr Kind, das ihnen anvertraut ist (Lk 2,21–40). Beide Alten, die der jungen Familie an diesem Ort und in diesem Moment begegnen, verkörpern die messianischen Hoffnungen Israels. Ihr Alter zeigt an, wie tief verwurzelt sie in

der Geschichte Israels sind. Wäre es anders, könnte die Verheißung nicht frisch hervorbrechen.

Von Simeon heißt es, er sei «gerecht und fromm» gewesen (Lk 2,25). Das lässt sich nur von einem Menschen sagen, der schon ein gewisses Alter erreicht und sich in vielen Situationen bewährt hat. So alt, wie er ist, hat er sich aber seine Neugier bewahrt. So kann er, vom Geist inspiriert, Jesus erkennen. Sein prophetisches Wort, das als *Nunc dimittis* ins abendliche Stundengebet der Kirche eingegangen ist, verbindet das Glück des Augenblicks – «Meine Augen haben das Heil geschaut» – mit der Freiheit, nun in Gelassenheit und Zuversicht das Ende seines Lebens erwarten zu können: in Gottes «Frieden». Jenseits seines Todes wird es eine Zukunft für den Glauben geben: unter allen Völkern (Lk 2,29–32). Wer mit aller Lebenserfahrung so weit blicken kann, ist ein Vorbild, auch für die Jugend. Die Kirche hat durch ihr Gebet dieses prophetische Zeugnis für jede Generation neu erschlossen: Jeder Abend hat die Verheißung eines neuen Morgens – bis zu jenem Tag, der keinen Abend mehr kennt.

Bei Lukas tritt zum alten Mann die alte Frau: Hanna, früh verheiratet, früh verwitwet – dann ist sie aus freien Stücken keine neue Ehe eingegangen, sondern hat ihr Leben dem Tempel geweiht. Die Lücke, die ihr verstorbener Mann hinterlassen hat, wollte sie nicht mit einem neuen Ehemann schließen, sondern für Gott und seinen Messias offenhalten (Lk 2,37–38). Jetzt, da sie vierundachtzig Jahre alt geworden ist, schlägt ihre Stunde: «Sie trat herzu, lobte Gott und sprach über ihn zu allen, die auf die Erlösung Jerusalems warten» – bis heute. Lukas nennt sie «Prophetin». Sie ist eine Heilige im Alter, mit einem wachen Geist für den richtigen Augenblick und den richtigen Menschen: Jesus, den Messias.

Beide Alten, Simeon wie Hanna, zeigen bei Lukas, dass die Verheißung des Propheten Joël längst vor Pfingsten Wirklichkeit geworden ist. Das Wort, das Petrus sich zu eigen macht, besagt nicht, dass es vorher keine Prophetie gegeben hätte, sondern dass jetzt eine neue Stunde der Prophetie schlägt: weil der Geist Gottes über alles Fleisch ausgegossen wird und deshalb nicht nur einzelne, sondern alle mit dem Charisma begabt.

In der Kindheitsgeschichte hält Lukas fest, dass die Prophetie im Judentum wurzelt: im lebendigen Glauben an den einen Gott. Sie hat nicht nur ein männliches, sondern auch ein weibliches Gesicht. Sie kommt nicht von Ungefähr, sondern entwickelt sich dort, wo Religion lebendig ist: institutionell, kulturell und individuell – hier: im Tempel, im messianischen Judentum und in frommen Menschen, die viel dafür tun, ihr Sensorium für Gott und den Nächsten zu schärfen. Prophetie ist immer jung und frisch – deshalb muss sie auch von Alten kommen, die ihr eigenes Leben in die Hoffnungsgeschichte Israels eingeschrieben haben.

2. *Inspirierte Gesten*

Die Apostelgeschichte, die mit der Pfingstgeschichte Fahrt aufnimmt, schildert nach der Jerusalemmission, die vor allem mit Petrus verbunden ist, in der gesamten zweiten Hälfte die Völkermission, die sich Paulus auf die Fahnen geschrieben hat. Das Charisma der Prophetie ist allgegenwärtig, in seinen jüdischen Wurzeln und in seiner Offenheit für den Glauben der Heiden. An zwei Stellen verbindet es sich mit der Großherzigkeit, der Fürsorge und der Weitsicht des Alters.

Philippus als Vater

Als Paulus von seinen Missionsreisen nach Jerusalem zurückkehrt, im prophetischen Wissen, das Martyrium erleiden zu müssen, spielt Philippus eine wichtige Nebenrolle¹⁰, die schnell übersehen wird, aber charakteristisch ist. Er ist einer der Sieben, die von der Urgemeinde für den Tischdienst bei den Witwen in Jerusalem auserkoren worden waren (Apg 6,1–7). Er hat große Auftritte: als Missionar Samarias (Apg 8,4–13), wo er sogar Simon Magus, das Urbild des Faust, für Jesus gewinnt, und als Täufer des äthiopischen Kämmerers, der auf der Rückkehr von einer Wallfahrt nach Jerusalem in seine Heimat ist (Apg 8,26–40). Diese Taufe ist ein Durchbruch, weil der Mann kein beschnittener Jude war; Philippus ist einer der Wegbereiter der Völkermission. Die Szene endet bei Lukas mit einer Notiz, die in die Zukunft weist: «Philippus aber sah man in Aschdod wieder. Und er wanderte durch alle Städte und verkündete das Evangelium, bis er nach Caesarea kam» (Apg 8,40). Lukas erzählt nichts von dieser Philippusmission – ohne die sich aber das Evangelium am Mittelmeer nicht so schnell ausgebreitet hätte. Aschdod liegt weit im Süden, Caesarea ist die römische Hauptstadt von Judäa, der Sitz des Statthalters.

An genau der Stelle, wo sie Philippus zwischenzeitlich Ade gesagt hat, nimmt die Apostelgeschichte den Faden wieder auf: Lukas erzählt in der 1. Person Plural, wahrscheinlich als Augenzeuge: «Am nächsten Morgen brachen wir auf und gingen nach Caesarea und betraten das Haus des Evangelisten Philippus, einer der Sieben, und blieben bei ihm» (Apg 21,8).

Die kurze Notiz erlaubt den Blick auf eine ungeschriebene Biographie: Philippus ist älter geworden; er ist in Judäa geblieben, nicht im jüdischen Stammland, sondern in der phönizischen Küstenregion, wo viele Heiden lebten. So wie er sich bereit erklärt hat, in Jerusalem den Witwen zu helfen, so übt er jetzt Gastfreundschaft, mehrere Tage (Apg 21,10). Die paulinische Reisegruppe ist nicht klein; das Herz des Philippus ist also groß.

Man kann noch einen Schritt weitergehen. Denn im folgenden Vers heißt es über Philippus: «Der hatte sieben Töchter, Jungfrauen, die prophetisch rede-

ten» (Apg 21, 9). Philippus hat also – nach seiner Wandermissionsphase – eine Familie gegründet und ist wohl auch deshalb nicht ein Weltbürger wie Paulus geworden. Wenn er vier inzwischen erwachsene Töchter hat (leider wird die Mutter nicht erwähnt), war er nach antiken Maßstäben alt. Aber wie es scheint, ist das Feuer seiner Begeisterung auf die nächste Generation übergesprungen. Seine Töchter sind allesamt Prophetinnen. Leider wird nicht überliefert, was sie prophezeit haben. Aber auch mit der kurzen Notiz stehen sie stellvertretend für viele junge Frauen, die der Heilige Geist erwählt hat, im Namen Gottes zu sprechen. Philippus hält zu ihnen und gewährt ihnen Schutz in seinem Haus. Dass sie «Jungfrauen» waren, spiegelt wieder, wie progressiv und attraktiv für viele Frauen in der Antike (und teils bis heute) Askese ist: weil sie sich nicht dem Diktat ihres Ehemannes beugen mussten, in dessen Besitz sie gemäß den herrschenden Konventionen durch eine Ehe übergegangen wären, und auch nicht das hohe Sterblichkeitsrisiko einer Geburt zu tragen hatten.¹¹ Freilich waren, von ganz wenigen sehr reichen Familien abgesehen, Frauen, die sich für diese Lebensform entschieden, ohne Ehemann auf Schutz und Unterstützung angewiesen, rechtlich, finanziell, sozial und religiös.

Das alles hat seinen sieben Töchtern ihr Vater Philippus gewährt: nach den Maßstäben christlicher Ethik ein Vorbild an Elternliebe. Die Unterstützung seiner prophetisch begabten Töchter weist ihn selbst noch einmal als aktiven Propheten aus – der er seit jungen Jahren schon in der Unterstützung der Witwen und in der Verkündigung des Evangeliums gewesen und nun als Familienvater geblieben ist, wenngleich in neuer Form. Die jungen Prophetinnen dürfen sich glücklich schätzen, einen alten Propheten, ihren Vater, an ihrer Seite zu haben. Der alte Prophet darf sich darüber freuen, dass die Geschichte weitergeht: mit jungen Prophetinnen, seinen Töchtern.

Agabus als Warner

Während sie noch in Caesarea die Gastfreundschaft des Philippus genießen, bekommen Paulus und seine Leute Besuch von einem Propheten aus Judäa¹²:

Ein Prophet mit Namen Agabus kam von Judäa herab und ging zu uns und nahm den Gürtel des Paulus, band sich die Füße und die Hände und sagte: «So spricht der Heilige Geist: Den Mann, dem dieser Gürtel gehört, werden so die Juden in Jerusalem fesseln und in die Hände der Heiden ausliefern» (Apg 21, 10f).

Dieser Prophet aus Judäa hat in der Apostelgeschichte bereits vorher einen kurzen Auftritt gehabt. Dort gehört er zu einer Gruppe von Propheten, die von Jerusalem nach Antiochia kommen; gemeint sind wohl judenchristliche Propheten, die zur aufstrebenden Stadtkirche¹³ der syrischen Hauptstadt¹⁴ ziehen, wie auch viele Vertriebene, die am neuen Ort gezielt Heidenmission zu treiben begonnen haben (Apg 11, 19–26). Agabus sagt als Prophet voraus, eine

Hungersnot werde die Erde treffen – was eine Solidaritätsaktion für Judäa auslöst (Apg 11,27–30).

Die Verbindung beider Perikopen spricht dafür, dass Agabus schon ein fortgeschrittenes Alter erreicht hat, auch wenn genaue Angaben nicht möglich sind. Sein Verweis auf das kommende Martyrium des Paulus ist von derselben Solidarität und Sorge getragen wie sein früherer Kampagnenaufwurf. Agabus kennt Jerusalem in- und auswendig. Er hat sich um die Stadt verdient gemacht; deshalb macht er sich keinerlei Illusionen darüber, was Paulus dort erwarten wird – der aber auch selbst schon in der Abschiedsrede zu Milet seinen kommenden Tod prophezeit hat (Apg 20,25.32) und um die Warnung weiß, die inspirierte Jünger Paulus mit auf den Weg geben (Apg 21,4). Die Begleiter des Paulus erneuern nach der Prophetie des Agabus ihre Warnungen (Apg 21,12). Paulus aber erklärt sich bereit, den Weg nach Jerusalem zu gehen, auch wenn er gefangen und sogar getötet werden sollte (Apg 21,13).

Mit dieser Erklärung dementiert Paulus nicht die Prophetie des Agabus, im Gegenteil. Er weiß, dass sie stimmt. Agabus seinerseits will ihn auch gar nicht von seinem Reiseplan abhalten, anders als die Jünger des Paulus, sondern hält ihm nur nüchtern vor Augen, was passieren wird. Agabus wählt mit dem Gürtel ein Zeichen, wie er es aus der Prophetie Israels kennt. Seine Geste ist sprechend: Paulus versteht, was sie sagt, und erklärt, die Bindung auf sich zu nehmen.

Die weitere Geschichte hat die Prophetie des Agabus bestätigt: Paulus ist, wie Jesus, in Jerusalem gefangengenommen und den «Heiden» ausgeliefert worden. Zwar ist es bei ihm ein römischer Oberst, der ihn zuerst in Schutzhaft nimmt (Apg 21,33) und ihm dann Hand- und Fußfesseln anlegt, wie Agabus es zeichenhaft dargestellt hat: mit einem – damals Mode – langen Stoffgürtel, den er um Hände und Füße schlingt. Bei der Verhaftung des Paulus ist aber von Anfang an deutlich, dass Juden die treibende Kraft sind, erst eine aufgeputschte Menge (Apg 21,27f.), dann der Hohe Rat (Apg 22,30 – 23,11). So wenig Prophetie und Ereignis im Detail penibel zueinander passen müssen, so klar öffnet Agabus die Augen für das, was kommen wird. Paulus wird sogar das Martyrium erleiden, wie er sich in Caesarea bereit erklärt (Apg 21,13) – allerdings erst in Rom, wie die Überlieferung jenseits des Neuen Testaments weiß.¹⁵

Während Philippus ein Familienmensch geworden ist, der im Alter für die Jugend eintritt, ist Agabus ein fahrender Prophet, der in Jerusalem seine Wurzeln hat, aber nicht an der Heimat klebt, sondern sich auch im Alter aufmacht, um – in diesem Fall Paulus – die Zukunft zu gestalten. Er gehört zu den Propheten, die im Herzen jung geblieben sind und deshalb auch von Paulus und den Seinen anerkannt werden.

3. *Inspirierte Briefe*

Von den prophetischen Worten und Gesten der Alten erzählen die neutestamentlichen Evangelien und die Apostelgeschichte. Auch die neutestamentlichen Briefe geben der Altersprophetie ihre Stimme. Alle sind mit Paulus verbunden, dem als Apostel Grenzen aufgezeigt werden, ohne dass er die Hoffnung fahren lässt.

Paulus als Sklavenbefreier

In einem seiner Briefe bezeichnet Paulus sich selbst als «alten Mann» (Phlm 9). Er schreibt aus dem Gefängnis, um für einen entlaufenen Sklaven, Onesimus, ein gutes Wort bei dessen Herrn einzulegen: Philemon, der in Kolossae (vgl. Kol 4,17) eine christliche Hausgemeinde beherbergt (Phlm 1–2). Paulus hat Onesimus im Gefängnis für den christlichen Glauben gewonnen; mit dem Brief schickt er ihn zu Philemon zurück (Phlm 12) und bittet, dass er dort – was immer gewesen sein mag und wie schwer auch immer seine Flucht ins Gewicht fallen soll – von Philemon aufgenommen wird: «nicht mehr als Sklaven, sondern ... als geliebten Bruder» (Phlm 16). Philemon soll Onesimus aufnehmen, wie er Paulus selbst aufnehmen würde (Phlm 17), dem er sein Leben – seinen Glauben – verdankt (Phlm 19).

Der Philemonbrief⁶ zeigt eine Seite des Apostels, die oft im Schatten steht. Er kann liebenswürdig sein, ohne unverbindlich zu werden; er kann locken, ohne zu verführen, und drängen, ohne zu zwingen. Aus diesem Grund wird er persönlich. Er will, dass Philemon ihm nicht blind gehorcht, sondern aus freien Stücken handelt (Phlm 14) – und das heißt auch: aus Liebe zu seinem (ehemaligen) Sklaven und (neuen) Mitbruder.

Paulus bringt sich aber auch selbst ein. Er redet offen von seiner Gefangenschaft und von seinem Alter: «Mehr noch um der Liebe willen bitte ich, als Paulus, als Alter, jetzt auch als Gefangener Christi Jesu» (Phlm 9).

Die Gefangenschaft erklärt sich aus einer Verfolgung um des Glaubens willen, die Paulus hat erleiden müssen – nach traditioneller Lokalisierung in Rom, oft nach historisch-kritischer Sicht in Ephesus. Ins Auge sticht, dass Paulus sich als alten Menschen portraitiert. Dasselbe Wort verwendet nach dem Lukasevangelium der Priester Zacharias mit Blick auf sich selbst und seine Frau Elisabeth, um dem Engel zu erklären, dass sie als Alte unmöglich noch Eltern werden können (Lk 1,18). Als «alt» galt in der Antike, wer die Fünfzig überschritten hatte. Das passt in etwa zu den traditionellen wie den modernen Datierungen des Briefes, wenn Paulus um die Zeitenwende geboren worden ist; eine ephesinische Gefangenschaft wird Mitte der 50er, eine römische Ende der 50er oder Anfang der 60er Jahre angesetzt.

Im Philemonbrief bringt Paulus seine Autorität zur Geltung: Er ist (erstens) Paulus, also derjenige, dessen «Mitarbeiter» Philemon ist (Phlm 1); er ist (drittens) ein Gefangener, der um des Glaubens willen leiden muss, während Philemon schön zu Hause sitzt; er ist (zweitens) aber auch ein Alter, während Philemon wohl als etwas jünger vorgestellt wird. Das Alter hat Würde, gerade in der Antike. «Du sollst vor grauem Haar aufstehen, das Ansehen eines Greises ehren und deinen Gott fürchten», heißt es im alttestamentlichen Heiligkeitsgesetz (Lev 19,32). Die Pointe ist nicht Rücksicht auf Schwächen, sondern Anerkennung von Stärken: Erfahrung, Überlegung, Weitsicht.

Der «alte» Paulus hat dem Philemonbrief zufolge noch viel vor: Er will Onesimus aus seiner schwierigen Lage helfen; er will ihn am liebsten als Mitarbeiter für seine Missionsreisen gewinnen (Phlm 11.13.16). Er hat vor, Philemon und seine Hausgemeinde (Phlm 2) zu besuchen, um zur Not die Schulden des Onesimus abzutragen, für den er bürgt (Phlm 18–19). Er will zuvor, mit seinem Brief, erreichen, dass Philemon sich ändert und als Christ nicht darauf besteht, Sklavenherr zu sein, sondern lernt, dem Sklaven ein Bruder zu werden.

Der Philemonbrief versprüht den Charme des Evangeliums. Deshalb ist der Brief inspiriert: Er ist ein Gelegenheitsschreiben, das ins Schwarze trifft: indem es in die Freiheit führt. Paulus bläst nicht wie Spartakus zum Sklavenaufstand, sondern will eine Veränderung auf leisen Sohlen, angefangen in der christlichen Gemeinde, die sich als Avantgarde einer neuen Welt sieht. Im Alter hat Paulus gelernt, wie sehr Gott die Welt verändern will – und wie er ein Leben verändern kann; nicht zuletzt hat Paulus das an sich selbst erfahren. So ist es nicht abgeklärte Gelassenheit, sondern aus der Tiefe quellende Neugier, die ihn zu neuen Ufern aufbrechen lässt: möglichst mit Onesimus und mit dem jüngeren Philemon.

Paulus als Jugendförderer

Paulus, der sich im Philemonbrief als «alter Mann» äußert (Phlm 9), wird in den Pastoralbriefen, die ihm, mindestens eine Generation später, aus einem erweiterten Schülerkreis zugeschrieben werden, in der letzten Phase seines Lebens vorgestellt: als Mensch, der sich auf die letzte Etappe seines Lebens begibt und sich auf seinen Tod vorbereitet (2 Tim 4,6).¹⁷ Er regelt seine Nachfolge, indem er seine Meisterschüler Timotheus und Titus¹⁸ auffordert und anleitet, die Verantwortung für seine Nachfolge und für die Gestaltung der Zukunft in den folgenden Generationen zu übernehmen (1 Tim 1,18–20; 4,12 – 5,2; 6,11–16; 2 Tim 1,6–14; 2,1 – 4,8; Tit 1,5–16).

Timotheus und Titus sind nach den Pastoralbriefen engagierte Kirchenreformer, die wissen, was sie an ihrem Mentor Paulus haben, aber sich von ihm

motivieren lassen, mit neuen Ideen, neuen Worten und neuen Strukturen in die Zukunft zu gehen. Von heute aus betrachtet, sind sie, vor allem wegen ihrer Restriktionen gegenüber Frauen (1 Tim 2,9–15), konservative Reformer, die viele Möglichkeiten des Evangeliums zurückgeschraubt haben; aber aus damaliger Sicht sind sie Protagonisten eines Kirchenbildes, das auf der Höhe der Zeit gewesen und deshalb ein Erfolgsmodell geworden ist.

Der Paulus der Pastoralbriefe setzt sich für die Neuerer ein, ungeachtet ihrer Jugend: «Niemand verachte dich wegen der Jugend, sondern werde den Gläubigen ein Vorbild: in deinem Reden und Handeln, in Liebe, im Glauben, in Lauterkeit» (1 Tim 4,12).

Die Option für die Jugend ist eine Weisheit des Alters. Paulus weiß sich in den Pastoralbriefen als Apostel nicht nur für die Gründung, sondern auch für das Wachstum und den Ausbau der Kirche zuständig. Er weiß, dass die Verantwortung weitergegeben werden muss – und legt sie in jüngere Hände.

Er tut es aber den Pastoralbriefen zufolge nicht, ohne dass er die Jugend mahnt, vor dem Alter Achtung zu haben (1 Tim 5,1). Die Älteren mögen nicht mehr so schnell und kräftig sein – sie sind nicht nur Pflegefälle, sondern Vollmitglieder der Kirche, mit eigenen Erfahrungen und Entdeckungen. Im Ersten Timotheusbrief wird dies dort konkret, wo, nach jüdischer Tradition, einerseits Witwen (1 Tim 5,13–16), andererseits Presbyter, Älteste (1 Tim 5,17–22), als wichtige Dienste und belebende Elemente der Kirche angesprochen werden, um die sich der kirchliche Nachwuchs besonders kümmern soll. Um in den Stand der Witwen aufgenommen zu werden, muss man mindestens sechzig Jahre alt sein und sich im Leben bewährt haben (1 Tim 5,9). Die Witwen sollen Zeit fürs Gebet haben; sie sollen auch junge Familien unterstützen – und darin von den Bischöfen unterstützt werden. Die Presbyter, aus deren Reihen ein Bischof gefunden werden soll, haben sich vor allem im Lehren zu bewähren: also in der Predigt und der Katechese, im Glaubensgespräch und in der Schriftauslegung.

Eines ist die Prophetie des Alters im Neuen Testament ganz und gar nicht: nostalgisch. Sie ist vergangenheitsbewusst, gegenwartssensibel und zukunftsorientiert, wie die Prophetie überhaupt. Dass es die Prophetie des Alters gibt, ist ein gutes Zeichen für die Jugend: Es wird im Lauf der Zeit nicht immer alles schlechter. Altersprophetie kann dann aber nicht in das Klagegedicht vom Verfall der Sitten einstimmen, der seit fünftausend Jahren das Mantra derer ist, die schon etwas erlebt und erreicht haben. Was die Prophetie im Alter am besten ausdrückt, ist eines der Gottesworte, mit denen die Bibel endet:

Siehe, ich mache alles neu (Offb 21,5; Jes 43,19).

Anmerkungen

- 1 Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung, *Alternde Gesellschaft*, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 4–5 (Bonn 2013).
- 2 Vgl. Marcus SIGISMUND, Über das Alter. Eine historisch-kritische Analyse der Schriften «Über das Alter» / *Peri gērōs* von Musonius, Favorinus und Iuncus, Frankfurt am Main 2003; DERS., *Alter*, in: Kurt ERLEMANN u.a., *Neues Testament und antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 59–62.
- 3 Vgl. Larry SIEDENTOP, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London 2014.
- 4 Vgl. Peter PILHOFER, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT II/39), Tübingen 1990.
- 5 Vgl. Thomas SÖDING, *Neuer Wein in neue Schläuche. Jesus als Reformier*, in: Matthias SELLMANN u.a. (Hg.), *Die Theologie und das «Neue»*, Freiburg i. Br. 2015, 55–77.
- 6 Vgl. Kurt ERLEMANN, *Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2010.
- 7 Vgl. Georgette CHEREAU, *De Babel a la Pentecost. Histoire d'une benediction*, in: *Nouvelle Revue Theologique* 122 (2000) 19–36.
- 8 Auf die Frauenstimmen konzentriert sich Andrea TASCHL-ERBER, *Messianische Prophetinnen: Frauenstimmen in der Ouvertüre des Lukasevangeliums*, in: Ulrike AUGA (Hg.), *Widerstand und Visionen. Der Beitrag postkolonialer, postsäkularer und queerer Theorie zu Theologie und Religionswissenschaften*, Leuven 2014, 157–171.
- 9 Vgl. Norbert LOHFINK, *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (SBS 143), Stuttgart 1990.
- 10 Vgl. Axel VON DOBBELER, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 30), Tübingen 2000.
- 11 Vgl. James A. FRANCIS, *Subversive Virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park (PA) 1995.
- 12 Vgl. Kylie CRABBE, *Accepting Prophecy. Paul's Response to Agabus with Insights from Valerius Maximus and Josephus*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 39 (2016) 188–208 (die eine Verbindung zur inspirierten Warnung der Jünger an Paulus, nach Jerusalem zu gehen, in Apg 21,4 herstellt).
- 13 Vgl. Luigi PADOVESE (Hg.), *Atti del 08 Simposio Paolino: Paolo tra Tarso e Antiochia. Archeologia – storia – religione* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 18), Roma 2004.
- 14 Vgl. Frank KOLB, *Antiochia in der frühen Kaiserzeit*, in: Hubert CANCEK (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion II: Griechische und römische Religion* (FS Martin Hengel), Tübingen 1996, 97–118.
- 15 Vgl. Stefan HEID (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Freiburg i. Br. 2011.
- 16 Vgl. Martin EBNER, *Der Brief an Philemon* (EKK XVIII), Ostfildern – Göttingen 2017. Dort finden sich auch die Informationen zum sozialgeschichtlichen und rechtshistorischen Hintergrund sowohl zur Sklaverei und Sklavenflucht als auch zur möglichen Bestrafung und begehrten Vergeltung.
- 17 Vgl. Annette MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA/StUNT 52), Göttingen 2003.
- 18 Vgl. Herman VON LIPS, *Timotheus und Titus. Unterwegs für Paulus* (Biblische Gestalten), Leipzig 2010 (2008).

Abstract

The Prophecy of Old Age: A Promise of the New Testament. This essay examines the significance of old age in the New Testament by way of analyzing several examples and figures. It thus provides outlooks for a christian view of old age today. First of all, early christianity reduces the prominence of family and patriarchy and displays a pathos of novelty. But the new is not the destruction, but the fulfillment of the old. According to the Acts of the Apostles there is no privilege of old age concerning the phenomenon of prophecy, nevertheless it is a specific charisma of the elderly. Moreover, there is a prophetic dialogue between young and old. After all, the prophecy of old age is by no means nostalgic, but it is at the same time conscious of the past, sensible for the present and future-oriented.

Keywords: Biblical theology – Gospel of Luke – Pauline epistles – family in antiquity

LEBEN HEISST WEGLASSEN

Vom Ende zur Voll-Endung: das Alter

Binnen weniger Generationen hat sich ein Umschwung von der Hochschätzung des Alters zum fast ausschließlichen Leitbild von Jugendlichkeit durchgesetzt. Anstelle von Weisheit ist es chic, «kein bisschen weise» zu sein, geradezu «scharf auf Neues». Gelassenheit tauscht mit der Kühle, nein coolness des Draufgängers. Das hat Folgen, nicht nur für die Überschätzung der Jugend, sondern auch für das Selbstbewusstsein der Alten. Denn «Jungsein-Müssen» und «Nur-nicht-Altwerden» sind harte Imperative.

Training des Leichtwerdens

«Zeichnen heißt Weglassen», sagte der Maler Max Liebermann auf die Frage nach der Leichtigkeit seiner Schöpfungen. Ein ähnlicher Satz ist von Michelangelo überliefert, der Bildhauer entferne nur das Überflüssige: *per forza di levare*, die ungefüge Masse kraftvoll erleichternd. Tatsächlich ist es ein wesentliches Merkmal von Kunst, nicht alles, was zufällig vor Augen liegt, 1:1 wiederzugeben – das ergibt höchstens eine schlechte Fotografie. Vielmehr gilt es, die entscheidenden Linien herauszuholen – wie sich mustergültig an der wundervoll kargen Zisterzienserarchitektur, aber auch an der Klarheit japanischer Tuschezeichnungen zeigt.

Altern wird meist vordergründig als Zeit eines notgedrungenen Weglassens verstanden, wo erzwungenermaßen abgegeben wird: Gesundheit, Beziehungen, das ein Leben lang Angehäufte, auch das Kostbare und Geliebte. Diese Zeit ist aber nicht einfach als Mühsal, schwermütiger Abschied und Vorlaufen in den Tod aufzufassen; sie ist auch Zeit der Befreiung und des Freiräumens.

Denn Askese (selbst wenn sie erzwungen ist) meint in ihrem besten Sinn: Training im Blick auf ein außerordentliches Ziel. Tatsächlich hat der Verzicht nur Sinn, wenn er ein Ziel (*telos*) anvisiert und wenn der abgeworfene Ballast den Blick freimacht. Das Alter als letzte Lebenszeit richtet unabweislich den Blick auf das *telos*, gerade in den schweren Erfahrungen der Minderung. Altern ist auch Weglassen-*Dürfen*, und zwar mit der Möglichkeit des Gewinns. «Der Verzicht nimmt nicht, der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen», sagt Heidegger im *Feldweg*.¹ Und Ida Friederike Görres: «Ich sehe den geheimnisvollen Prozess des Alterns nicht als Abstieg ins dunkle Tal, vielmehr als Aufstieg zum letzten Gipfel, vor dem man alles überflüssige Gepäck ablegen muß.»²

Die Zukunft als das Hereinstehende bestimmt schon die Gegenwart. Einfacher: Das Ziel bestimmt den Flug des Pfeils. Daher gehört die Kennzeichnung des *telos* zur wesentlichen Sinnvorgabe des Alters, das die endgültige Flugbahn der Lebensbewegung einnimmt. Bis zu diesem Ziel kann heute intensive medizinische Hilfe und Schmerzlinderung gebracht werden. Ist aber das solcherart verlängerte Leben schon dem Menschen freundlich? Einsamkeit, Wegfall der Aufgaben, Einschränkungen führen zu Ratlosigkeiten, die weniger von der Medizin als von einem geistigen Entwurf her zu beantworten sind. Woraus aber steigt Sinn auf – denn dass er nicht zu «machen» ist, leuchtet ein?

Eine erste Antwort: Neben der Schmerztherapie bedarf es einer Therapie der Beziehungen, *homo est animal relationale*. Tatsächlich dünne gerade im Alter die Beziehungen aus. Zeitgeistig sollen sie durch Seniorenparties, Sex im Altersheim (wie in dem Theaterstück «King Kongs Töchter» von Theresia Walser 1998 rüde vorgeführt), durch forcierte «Treffs» (welch aggressiver Klang!) erzwungen werden. Dazu gehört auch das Wegdrängen des Endes, wie es Woody Allen flapsig formuliert: «Ich habe keine Angst vor dem Sterben. Ich möchte nur nicht dabei sein, wenn es passiert.»³

Eine solche Vorstellung von «Seniorenanimation» läuft einer Kultur der Beziehungen stracks zuwider. Genauer lässt sie sich von den Sinnlinien der Existenz her beschreiben, die zugleich Daten der menschlichen Reifung angeben.

Sinnlinien des Daseins

Um das im Altwerden verborgene Angebot deutlicher zu skizzieren, sind drei Sinnlinien zu zeichnen, die in den Wachstumsphasen des menschlichen Lebens zwar alle gegenwärtig, aber unterschiedlich stark ausgebildet sind. «Wer meint,

alle Früchte würden gleichzeitig mit den Erdbeeren reif, versteht nichts von der Traubenlese»⁴, formulierte Paracelsus (1493–1541).

Die erste, unmittelbare Sinnlinie ist jene in der Kindheit: die Spannung vom Wir zum Ich, oder, um es in «Daseinspolen» auszudrücken, das Leben *von außen nach innen*. Das Kind bedarf einer zugesprochenen, «gegönnten» Wir-Identität, bevor es zu einer Ich-Identität wachsen kann. «Am Du gewinnt sich das Ich», lautet die Kernwahrheit der Existenz nach Martin Buber.⁵ Dasein erwirbt sich im Dialog mit einem vorgegebenen Wir.

Die zweite Sinnlinie des mündig werdenden Menschen wird mühsamer, sie wird Weg «von mir zu mir». Die eigene innere Uneinheitlichkeit, die sich etwa ausdrückt in der Spannung zwischen Trieb und Selbst, bedarf einer beständigen Balance: des Auspendelns und Aushaltens der in die Mitte strebenden und die eigene Mitte fliehenden (zentripetalen und zentrifugalen) Kräfte des Ich. Die Daseinspole der Ich-Identität lassen sich als Spannung *von innen nach innen* erleben. Sind sie einigermaßen ausgewogen, so kann sich das Ich, das seinen Schwerpunkt in sich trägt, ohne Gefahr der Fremdbestimmung oder haltlosen Überwältigung nach außen wenden.

Aus dem Bisherigen geht hervor, dass menschliche Existenz nicht einfach in einem herrischen Monolog durchgezogen werden kann, auch nicht mit sich selbst. Im Gegenteil: Dasein ist dialogisch angelegt, nach außen wie nach innen. Diese Struktur zeigt sich noch in einem dritten Spannungsfeld: Zur Existenz gehört auch, dass sie sich positiv «verlässt» und dabei übersteigt. Diese dritte Sinnlinie taucht im Alter bedrängend auf: als die Beziehung *von innen nach oben*. «Oben» meint, dass die Existenz ihren eigenen Schwerpunkt weder nur «außen» (in den anderen), noch nur «innen» (in sich selbst) hat, sondern «über sich». Dieses Leben «von über sich her» oder «über sich hin» meint ein Oben, das den Blick lösend anzieht; es hat mit werthaftem und religiösem Sinn zu tun, der nicht «gestiftet» wird, sondern «da» ist. «Ich ziehe deshalb den Herbst dem Frühjahr vor, weil das Auge im Herbst den Himmel, im Frühjahr aber die Erde sucht», so Kierkegaard.

Fragen nach Wert und Sinn sind nicht ein Luxus der Kultur, die sie sich in säkularen Zeiten auch sparen könnte, sondern gehören ihr von der Sache her zu. Gelingt die Ausrichtung nach Oben, geschieht Lösendes. Statt im Wust des Bisherigen zu überleben, statt in Trauer um das sich langsam Verlierende unterzugehen, lässt sich Überflüssiges abladen, auch Schuld, lassen sich Überflutungen abstellen, Kulissen abräumen. Alter heißt in besonderem Sinn eine Auswahl treffen. Freilich nur, wenn im Auswählen (sei es freiwillig oder erzwungen) jenes «Mehr» erscheint, das den Menschen als lebenslange Unruhe begleitet: Wohin sind wir «gerichtet»?

Das Bestehen des Unausweichlichen

Gerichtetsein enthält eine Konfrontation mit dem eigenen und dem fremden Tod, in welchem der eigene Tod zunächst angeschaut wird. In der Verdrängung wird er das Gespenstisch-Unheimliche, dem man auszuweichen sucht. Aber dem Tod eines anderen Menschen beizuwohnen, kann befreiend sein – befreiend von der eigenen Angst, aber auch von der Schwere des Anhaftens am Vordergründigen. Es kann spürbar werden: dass sich im Übergang darstellt, was Vollendung heißt. Dass es sich um Grenze handelt, die von der anderen Seite her geöffnet wird.

Trotz allen Anhaftens: Menschen tragen, gerade unter dem Druck leiblicher oder seelischer Einengungen, ein tiefes Verlangen nach Entgrenzung in sich. Vor allem der Buddhismus spricht von einem Überstieg ins «Nichts» – offenbar soll die Last der Existenz in der Lust des Nichts aufgehen, in der Lust, alle endlichen Hemmungen in einem einzigen Abwerfen loszuwerden. Auch hier wäre der Tod schön. Nur wäre der Übergang letztlich eine Befreiung von sich selbst, ein Untergang.

Daher ist noch eine andere Möglichkeit aufzurufen. Nämlich: dass ein Überschreiten seiner selbst zugleich ein endgültiges Ankommen bei sich bedeutet; eine Berührung, in welcher der Mensch weder einschmilzt noch untergeht noch sich selbst loswird, es sei denn so, dass er dabei bewahrt bliebe. Diese Berührung erscheint in der biblischen Überlieferung. Sie spricht vom Sterben nicht als Untergang eines Tropfens, der im Meer verschwindet. Allerdings hat Europa auch immer wieder vom Allverschmelzen geträumt, worin Konturen letztlich verschwimmen. Aber nicht das Bild des Meeres, sondern ein anderes Bild entzündete wirklich das Denken: die Liebesbegegnung. Sie besteht nicht darin, dass zwei unterschiedslos eins werden, sie bleiben vielmehr beide in der Seligkeit der Einheit identifizierbar. Es gibt ein Sichfinden, das Klarheit, ja Steigerung der Sichfindenden meint. Liebe vernichtet die Liebenden nicht. So bleibt nach der biblischen Auffassung in der Begegnung mit Gott, dem Höchstlebendigen, das Glück der eigenen menschlichen Gestalt gewahrt, das Glück, selbst unterscheidend lebendig zu sein. Die heutige Kultur ist spröde geworden gegen diese gewohnten, in Wirklichkeit unterschätzten religiösen Antworten. Stattdessen greift man nach Entwürfen der Nichtswerdung oder völligen Auflösung. Es ist jedoch entscheidend für die postsäkulare Suche, ob sie von einem Gehaltensein weiß. *Sein ist Gehaltensein, unterscheidend Bewahrt-bleiben*. Erst von dorthier kann ein Sich-Abgeben, erst von dorthier kann Vollendung als Sichvollendenlassen begriffen werden.

Lösen von Fixierungen

Nicht zuletzt deswegen lassen sich auch die hässlichen und fruchtlosen Schranken, auch in der Hinfälligkeit des Alters, überstehen, weil in der christlichen Überlieferung Gott selbst in die Endlichkeit eingegangen ist. Hiesige Fixierungen lassen sich aushalten, weil es einen *Cruci-fixus* gegeben hat. Tiefer noch: Er hat die Fixierungen des jetzigen Daseins zugleich gelöst: in der Auferstehung. Sie ist die Grenzüberwindung, Auferstehung vollzieht sich nicht als Auflösung ins Göttliche, ins Nicht-mehr-vorhanden-Sein. Es ist von tiefer Bedeutung, dass die Wunden Jesu an seinem Leibe in Gänze erhalten blieben und er daran auch nach seinem Tode erkenntlich war. Offenbar werden solche Narben behalten, auch wenn die Verletzungen des jetzigen Daseins verblutet sind. Andererseits wird mit großer Geste alles entfallen, was nicht zur eigenen Kontur gehörte: das Allzuvielen, aber auch das Kleinliche; das Haltlose, aber auch das Selbstverbohrte. Und wer nicht gut weglassen kann, kann doch wenigstens Seiner Hand gestatten, ihn zu lösen.

Voll-Endung

Sinngebung des Alters bedeutet daher nicht, Sinn therapeutisch einzureden, da auch im Illusionären um den Selbstbetrug gewusst wird. Sinngebung meint, die Aufmerksamkeit für die Erfahrung wieder zu schärfen, dass im Ende Voll-Endung sichtbar wird. Der Blick auf die pure Vergänglichkeit kann zu Haltungen des Zynismus, der ausweglosen Trauer, des Selbstüberdrusses, der Betäubung führen. Die Haltungen der Weisheit, der Unterscheidung und des Urteils, aber auch der goetheschen «Überwindung» und «Entsagung» gehen jedoch nicht aus dem Blick auf die Vergänglichkeit, auf das quälend mögliche «Umsonst» des Lebens hervor. Vielmehr ergeben sie sich aus einem Blick auf mögliche Vollendung auch des Unvollendeten. Dazu ist es aber nötig, die Illusion einer bis zum letzten Atemzug beschworenen Vitalität aufzugeben und sich vollenden zu lassen. Imitate der Jugend, das Immergrün mühseliger Fitness wirken irgendwann lächerlich. Das Alter zeigt, dass menschliches Dasein nicht selbstmächtig ist. In dieser negativen Formulierung liegt aber die positive, dass sich das Dasein dem überlässt, der es in seinen Beginn gerufen hat. Auch aus diesem Grund sind Beginn und Ende des menschlichen Lebens als die geheimnisvollen Übergänge zu schützen.

Der Psalm (16, 15) erwartet hinter dem endenden Sinn neuen Sinn:

Ich aber werde Dein Angesicht schauen in Gerechtigkeit; und einstens, wenn ich erwache, satt mich sehen an Deiner Gestalt.

Anmerkungen

- 1 Martin HEIDEGGER, *Der Feldweg*, Frankfurt 42010, 28.
- 2 Vgl. Ida F. GÖRRES, *Zwischen den Zeiten*, Frankfurt 1960, 397. Vgl. auch 317: «Ist es vielleicht die eigentliche Aufgabe des Alters, gegen die große und die kleine Todesangst zu zeugen? Versöhnt mit dem Leben, versöhnt mit der Erde zu sein – denen, die noch in der Hitze und Last des Tages und der Säfte strampeln, lächelnd den Abstand zu zeigen und überhaupt die feierliche Erwartung? Alter weniger als «Ernte des Lebens» denn als Auftrag, allmählich den Vorhang von der Schwelle des neuen Lebens wegzuziehen?»
- 3 Woody ALLEN, *Without Feathers*, New York 1975, 106.
- 4 Theophrastus Bombastus Paracelsus VON HOHENHEIM, *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*. Bd. 1: Früheste Schriften, Hildesheim 1996, 14: «zeit bringt rosen. wer vermeint es seint alle frucht mit den erpern zeitig, der weißt nichts vom weinber lesen.»
- 5 Vgl. Martin BUBER, *Ich und Du*, 1923.

Abstract

To Live and to Leave: Old Age between End and Fulfillment. This article confronts the recent trend towards a dominant and extensive model of youthfulness, which has replaced the traditional esteem of old age. The new has become more important than the wisdom of old. Is there a overestimation of youth, a imperative of staying young? And what does this mean for the self-awareness of the old? By way of a christian phenomenologic reflection this article shows, that there is a characteristic focus of old age towards fulfillment, which values transitoriness, weakness and passivity. Old age emphasizes that «being» means «being hold».

Keywords: youth – seniority – spirituality of aging – suffering – consolation – ars moriendi – Martin Buber

ÜBER DAS ALTERN UND SEINE SCHWIERIGKEITEN

Theologische Überlegungen

Es ist kein Geheimnis, dass die europäische Gesellschaft älter wird und Menschen im fortgeschrittenen Lebensalter in naher Zukunft wohl den Großteil der Bevölkerung ausmachen werden, hat sich doch die Lebenserwartung vor allem dank verbesserter Lebensbedingungen und medizinischen Fortschritts deutlich verlängert. Dies wird mittelfristig dazu führen, dass Menschen etwa die Hälfte ihres Lebens im fortgeschrittenen Alter verbringen werden. Damit werden Themen zentral, die mit der Art des Sterbens, der Frage nach der letzten Lebensphase angesichts unheilbarer Krankheiten, insbesondere auch der Diskussion über Euthanasie und lebenserhaltenden Maßnahmen sowie der Frage nach altersbedingten geistigen Erkrankungen benannt sind. Hinzu kommt, dass das Alter nicht nur ein Faktum ist, sondern in der heutigen Gesellschaft auch als Problem oder gar als Schande betrachtet wird. Wie zu zeigen sein wird, ist das heutige Ideal die Jugend; jemanden als alt zu bezeichnen, wird als Beleidigung aufgefasst. Dieser negative Blick auf das Alter hat zudem Einfluss auf andere Lebensabschnitte, insbesondere auf das Erwachsenenalter und die Kindheit. Die mit dem Erwachsenenalter verbundene Norm, eine eigene Familie zu gründen, Kinder zu bekommen und einer dauerhaften Erwerbstätigkeit nachzugehen, ist optional geworden. Alle möchten jung sein, was vor allem bedeutet, keine Entscheidungen treffen zu müssen, insbesondere solche nicht, die den künftigen Lebensweg festlegen.

Diese und viele andere Punkte stellen eine große Herausforderung für die Kirche da. In ihrer Geschichte hat die Kirche sich immer der seelsorgerischen Betreuung älterer Menschen gewidmet, die heute noch wichtiger und drängender geworden ist. Die vorliegenden Überlegungen möchten dazu beitragen, das Sensorium für diese neuen Herausforderungen zu schärfen.

IVICA RAGUŽ, geb. 1973, ist Professor an der katholisch-theologischen Fakultät von Đakovo in Kroatien; er ist Schriftleiter der kroatischen Zeitschrift «Communio».

In einem ersten Schritt sollen die grundlegenden Schwierigkeiten des Alters dargelegt werden. In einem zweiten Schritt soll sodann eine Theologie des Alters umrissen werden, die auf der Heiligen Schrift und der Tradition fußt.¹

Die Schwierigkeiten des Alters

Altern beginnt in dem Moment, in dem ein Mensch realisiert, dass die ihm verfügbare Zeit schwindet und dass sein bereits vergangenes Leben die noch zu erwartende Lebenszeit überwiegt. Die Zukunftsoptionen sind begrenzt, der Rahmen für das Neue sowie die Offenheit ihm gegenüber werden kleiner – ganz im Gegensatz zur Jugend, die vor allem durch ihre Offenheit für Neues definiert wird: «Auch leben sie mehr im Zustand der Erinnerung als im Zustand der Hoffnung; der Rest des Lebens nämlich ist nur gering, das Vergangene aber viel, es bezieht sich aber die Hoffnung auf das Künftige, die Erinnerung hingegen auf das Vergangene. Das ist zugleich der Grund für ihre Geschwätzigkeit; denn sie reden ununterbrochen über das Vergangene; indem sie sich nämlich erinnern, empfinden sie Freude.»² Ein Mensch ist dann alt, wenn seine Zukunft an Bedeutung verliert, wenn er beispielsweise bevorzugt in der Vergangenheit lebt. Junge Menschen nehmen die ihnen noch zur Verfügung stehende Zeit nicht wahr, wohingegen ältere Menschen unter Zeitdruck stehen und die «Verkürzung» der Zeit spüren können. Das Erleben von Welt und Raum hängt eng mit ebenjenem Zeitgefühl zusammen.³ Mit Jean Améry lässt sich sagen, dass die Zeit durch Welt und Raum gekennzeichnet wird. Wo also die Zeit «verkürzt» wird, dort verlieren sowohl Welt als auch Raum an Gewicht. Das lässt sich schon daran ablesen, dass ältere Menschen bevorzugt an den ihnen bekannten Orten bleiben, außerhalb derer sie sich wenig bewegen. Somit leben ältere Menschen vermehrt in der Vergangenheit, in ihren Erinnerungen und kennen sich darin letztlich besser aus als in der Gegenwart.

Dies erzeugt, wie Jean Améry aufzeigt, bei älteren Menschen ein Gefühl von kultureller Entfremdung.⁴ Da sie immer weniger in der Gegenwart leben, entfremden sie sich von der modernen Gesellschaft und Kultur. Sie sind «nicht aktuell», sie leben in ihren eigenen Ideen, in den Büchern, die sie einst gelesen haben, und in ihren Weltbildern. Es gestaltet sich für sie schwierig, neuen kulturellen Entwicklungen offen zu begegnen, und wenn sie es doch wagen, werden sie von den Erwachsenen in ihrem Tun oftmals kritisch beäugt. Das Gefühl der Entfremdung wird verständlicherweise in unserer gegenwärtigen Kultur, die von ständigen Veränderungen und technischen Neuerungen geprägt ist, nur noch verstärkt.

Hinzu kommt die starke Relativierung der ehemals bedeutenden Rolle jener weisen Ratgeber, die ältere Menschen in der Gesellschaft innehatten. Heutige nicht-traditionale Gesellschaften sind vornehmlich auf die Zukunft ausgerichtet, weswegen der Rat der Älteren keine signifikante Rolle mehr spielt. Es scheint vielmehr so zu sein, dass ältere Menschen, so sie denn als «weise» gelten möchten, von den Jüngeren lernen müssen, weswegen der österreichische Philosoph Paul K. Liessmann warnend anmerkt, dass die Alten in nicht-traditionale Gesellschaften sich dem Maßstab der (ewigen) Jugendlichkeit zu beugen haben.⁵

Damit ist ein erstes Problem angezeigt: Als älterer Mensch lebt man in einer Gesellschaft, die sich einzig von einer *Ideologie der Jugendlichkeit* («jeunisme») und der damit einhergehenden Selbstverwirklichung her konstruiert und die die Älteren dazu zwingt, jung zu sein, sich jung zu verhalten, zu denken und zu handeln. Besonders zeigt sich dies an der Kleidung, anhand derer sich keine Grenze mehr zwischen jung und alt ablesen lässt. Für Frauen, immer mehr aber auch für Männer, werden Schönheitsoperationen und Anti-Aging Produkte zur Obsession. Die Entfremdung von Gegenwart und Zukunft kann bei älteren Menschen zugleich eine pessimistische Grundstimmung und eine negative Einstellung hinsichtlich der eigenen Existenz erzeugen. Aristoteles hat das so beschrieben: «Weil sie nämlich viele Jahre gelebt, sich öfters getäuscht und mehr Fehler gemacht haben, und weil sich die Mehrzahl der Dinge als schlecht erwiesen hat, behaupten sie nichts mit Sicherheit und stellen zu sehr alles mit weniger Sicherheit hin als es sein müsste. [...] Auch sind sie übelgesinnt; Übelgesinntheit besteht darin, hinter allem das Schlechtere anzunehmen. Auch sind sie argwöhnisch wegen des Misstrauens; misstrauisch aber sind sie aufgrund ihrer Erfahrung.»⁶

Das zweite Charakteristikum und Problem ist mit dem *Rückgang der körperlichen Fähigkeiten* benannt. Die Körper verliert im Alter an Kraft, wie Améry ausführt. Er ist nicht mehr der von einst, er ermüdet schneller, es bereitet ihm größere Schwierigkeiten die täglichen Strapazen zu tragen, Mobilität und Ausdauer lassen nach und auch der Stoffwechsel verlangsamt sich. Jeder Genesungsprozess nach Krankheit und Beeinträchtigung kostet Kraft und zeigt die körperlichen Grenzen auf. Zudem treten kleinere Erkrankungen wie Bluthochdruck, Schmerzen in den Knochen und Knien sowie Verminderung von Seh- und Hörfähigkeit auf.⁷ Der Mensch wird sich in seiner körperlichen Verfassung selber fremd und ringt damit, er selbst und doch nicht derselbe zu sein. Sein Körper wird immer mehr zu einer harten Schale, einem «Grab» wie es Plato bezeichnet hat («soma» – «sema»). In gewisser Weise zwingt der Körper den Menschen dazu, sich der Welt analog zum bereits angesprochenen «kulturellen Altern» zu verschließen. Er verliert die Fähigkeit zu lernen und sich für

Neues zu öffnen, Bewegungen werden mühsam und er ermüdet schnell.

Jene allgemeine Kraftlosigkeit und Schwachheit zeigt sich besonders, wie Cicero in *De Senectute* passend feststellt, an einer verminderten Genussfähigkeit von Nahrungsmitteln. Essen stellt kein Vergnügen mehr dar, weil es dem Körper mitunter abträglich ist, fördert es doch Übergewicht und Abgeschlagenheit und ruft zudem ein generelles Schwächegefühl hervor. Auch das Trinken bietet weniger Genuss, weil es oft mit der Nahrungsaufnahme verbunden ist und der Körper auf Alkohol zudem vermehrt mit Kopfschmerz, Bluthochdruck und Übergewicht reagiert. Zuletzt wirkt sich die zunehmende Schwächung des Körpers auch auf die Sexualität aus: Die Entspannung fällt schwerer, das Lustempfinden wird gesenkt und die Ermüdung kommt schneller, außerdem setzt der Körper dem sexuellen Verlangen Grenzen, was letztlich zu einer Reduktion intimer und sexueller Beziehungen führt.

Diese Veränderungen können zu weiteren Problemen im Alter führen. Mit der körperlichen Schwächung kann, wie Jean Améry aufweist, eine «narzisstische Melancholie»⁸ einhergehen; sie treibt ältere Menschen dazu, von ihrem körperlichen Verfall besessen zu sein, was wiederum einen Teufelskreis aus Selbstliebe und Selbsthass erzeugen kann. Ältere Menschen können auf die körperlichen Prozesse mit Ressentiment und Apathie reagieren. Dieser Apathie wird mit übermäßigem Vergnügen – besonders von Nahrungsmitteln und Alkoholika – entgegenwirkt. Solche Ausschweifungen beschleunigen jedoch Alterungsprozesse, Müdigkeit und Antriebslosigkeit. Andere älteren Menschen weigern sich, die neue Situation anzunehmen und scheuen keine Kosten und Mühen den Körper zu verjüngen.

Als drittes Problemfeld ist der *Renteneintritt* auszumachen, der eine Unterbrechung bisheriger Aktivitäten, die das Leben organisiert haben, anzeigt und den Norbert Bobbio als «bürokratischen Ruhestand» bezeichnet. Viele ältere Menschen nehmen sich plötzlich als wertlos und nutzlos für die Gesellschaft wahr, damit verbunden haben sie das Gefühl, in allen Lebensbereichen an Ansehen zu verlieren. Das Alter bringt eher kontemplative Tätigkeiten (Hobbies, Kontaktpflege und Kinderbetreuung) mit sich, die von der Gesellschaft mitunter nicht gewürdigt oder zumindest als nicht wichtig und wertvoll angesehen werden. Aus diesen Gründen lässt sich feststellen, dass manche Menschen versuchen, den Renteneintritt hinauszuzögern und die nachfolgenden Generationen aus Neid heraus davon abhalten wollen, Verantwortung zu übernehmen. Andere gehen trotz fortgeschrittenen Alters ihren Aufgaben wie gewohnt nach, was Erschöpfung, Depressionen und Erkrankungen zur Folge haben kann.

In einem vierten und letzten Punkt, der das Alter betrifft, ist die Angst vor dem Tod zu nennen. Alter tritt in dem Augenblick in Erscheinung, in dem sich das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit in der Angst vor dem Tod konkre-

tisiert. Junge Menschen haben weder Angst vor dem Tod noch ist ihr Denken vom Tod bestimmt, es ist nicht einmal dann ein Thema, wenn sie schwer erkrankt sind. Sie gehen an ihre Grenzen ohne zu bedenken, ob die Konsequenzen ihres Handelns den Tod zur Folge haben können oder nicht. Alte Menschen hingegen sind gänzlich von dieser Angst bestimmt, sie fürchten, dass schon die kleinste Erkältung zum Tod führen kann. Diese intensive Erfahrung der eigenen Sterblichkeit, die Angst vor dem Tod, wird nur noch verstärkt, wenn die eigenen Lebenspartner, Freunde und Verwandte bereits verstorben oder schwer erkrankt sind.

Man könnte noch viele weitere Felder eröffnen, doch sollen die angesprochenen Bereiche vorerst ausreichen um aufzuzeigen, welche Richtungen das Alter im Gegensatz zur Jugend einschlägt und ersteres leicht zu einem unglücklichen, bedeutungslosen und unerfüllten Lebenszeitraum werden lassen kann. So warnt gar die Heilige Schrift vor dem Alter: «Besser ein junger Mann, der niedriger Herkunft, aber gebildet ist, als ein König, der alt, aber ungebildet ist – weil er es nicht mehr verstand, auf Ratschläge zu hören.» (Koh 4,13); «Drei Gruppen von Menschen sind mir verhasst, ihre Lebensweise verabscheue ich sehr: den hochmütigen Armen, den betrügerischen Reichen, den ehebrennerischen Greis ohne Vernunft. Hast du in der Jugend nicht gesammelt, wie wirst du im Alter etwas haben?» (Sir 25,2–3)

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, welches Verständnis vom Alter der christliche Glaube hat und welche Orientierung er für ein Alter geben kann, das sich von einem Sinn getragen und von der Erlösung Jesu Christi durchdrungen weiß.

Das Alter im Christentum

Wir haben gesehen, dass die Dominanz der Vergangenheit über die Gegenwart als wichtigstes Charakteristikum des Alters auszumachen ist: Die Vergangenheit ist «länger», die Gegenwart «kürzer». Ältere Menschen sind daher immer mit der Gefahr konfrontiert, ihr Leben einzig in der Vergangenheit zu verbringen und sich allem Neuen zu verschließen. Für Christen aber ist das Alter nicht gleichbedeutend mit dem Ende menschlicher Existenz, es ist nicht das Ende ohne Zukunft, sondern ein Neuanfang in dem Sinne, dass die Zukunft die volle Gemeinschaft mit Jesus Christus bereithält. Das Alter ist nicht mehr die Zeit der Hoffnungslosigkeit, sondern es wird aufgewertet zu einer Zeit der Hoffnung und des Künftigen, in der die Zukunft als Ankunft Gottes verstanden wird, die sich in der Begegnung mit uns Menschen konkretisiert. Davon ausgehend müssen ältere Christen nicht in die Hoffnungslosigkeit des Nichts

fallen wie jene Menschen, die nicht glauben und sich im schmerzlichen Leid und der bloßen Erinnerung an Vergangenes wiederfinden (Norberto Bobbio), sondern sie vertrauen vielmehr darauf, dass sie Jesus Christus begegnen werden. Alter aus christlicher Perspektive wird damit vorrangig zu einer Zeit der Hoffnung auf die Begegnung mit dem Herrn. Selbstverständlich soll jedes Lebensalter eine Zeit der Hoffnung sein, aber insbesondere alte Menschen sollten verstärkt im Zeichen der Erlösung Jesu Christi leben.

Dies trifft auch auf das Verständnis von Zeit zu. Für alle Christen, nicht nur für die älteren unter ihnen, ist die Zeit immer «kurz», wie bei Paulus zu lesen ist: «Denn ich sage euch, Brüder: Die Zeit ist kurz. Daher soll, wer eine Frau hat, 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; denn die Gestalt dieser Welt vergeht.» (1 Kor 7,29–31). Das Leben ist «kurz», «verkürzt» noch durch die Gegenwart Jesu Christi, was zur Folge hat, dass Christen der Zeit anders begegnen. Paulus drückt das durch die Äußerung «so ... als» aus. Christen sollen der Welt und all ihre Gegebenheiten in der Form eines «so ... als» entgegentreten. Es geht hierbei nicht um Flucht aus oder Zurückweisung von Welt und Zeit, sondern um die Erfahrung der erlösenden Freiheit in Jesus Christus: Die Welt und all ihre Gegebenheiten einschließlich der Zeit haben keine Macht mehr über jene, die an Jesus Christus glauben. Der Christ lebt fortan «so ... als» in einer anderen Zeit, einer Zeit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die im Gegensatz zur kosmischen und gesellschaftlichen Zeit ohne Glauben die Freiheit mit sich bringt. Die Zeit ist «kurz» und «knapp», sie ist angefüllt mit Bedeutung und Spannung vor der nahenden Begegnung mit Jesus Christus. So verstanden ist die «Kürze der Zeit» nicht nur eine Erfahrung, die ältere Christen machen, sondern sie geht mit dem Glauben an Jesus Christus einher: weil sie glauben, ist die Zeit für Christen «kurz». Das trifft natürlich auch auf ältere Christen zu. «Die Kürze der Zeit» hält sie nicht in der verzweifelten und leeren Erinnerung an Gewesenes gefangen, sondern wendet sie hin zu einer Zukunft, die aufgeladen ist mit jener Bedeutung, die ihr die nahende Begegnung mit Jesus Christus verleiht. Damit ist die «Kürze der Zeit» für ältere Christen keine Drohung, sondern sie bedeutet Freiheit; eine Befreiung von der weltlichen Zeit hin zu jenem Sprung, der die endgültige Begegnung mit Jesus Christus mit sich bringt. Schließlich kann der ältere Christ nach der Zeit der «Beschleunigung» (Hartmut Rosa), in der das Zeitgefühl verlorengegangen ist, dank einer «entschleunigten Zeit» ebenjener Zeit mit Würde begegnen und alle in ihr enthaltenen Ereignisse, Dinge und Menschen wahrnehmen.

In dieser Interpretation des Alters als *Hoffnungssprung*, als Begegnungsge-schehen und Erlösung werden alte Menschen dazu befähigt, das Alter in Frieden anzunehmen und mit christlicher Zuversicht hoffnungsvoll ihre körperlichen Schwächen und Grenzen zu akzeptieren. Ältere Menschen müssen nicht zwangsläufig nach Jugend streben. Die Älteren können das Alter annehmen, weil es eines der Weisheit, der Hoffnung, der Begegnung und der Erlösung ist. Sie müssen weder um jeden Preis jung sein noch ihren alternden Körper gegen ein plastisches, künstliches und kitschiges Aussehen eintauschen. Sie brauchen sich ebenfalls nicht sorgen, «kulturell» oder «bürokratisch» alt zu werden, weil sie vielmehr in der Erwartung der Ankunft Christi stehen, mit der wiederum eine Fülle einhergeht, die alle irdische Neuheit und Jugendlichkeit überbieten wird. Sie machen sich unabhängig von der irdischen Interpretation von «neu» und «jung» und können dadurch ihre Grenzen friedlich akzeptieren. Die Weisheit des altgewordenen Christen ist ein notwendiger Gegenpart zum Versuch, immer möglichst zeitgemäß zu sein.

Das Alter ist wie alle menschlichen Realitäten im Symbol des Kreuzes mit einbezogen, es umschließt die Erfahrung der Dunkelheit, der Einsamkeit, Verlassenheit und der Krankheit. Gläubige Christen wissen darum, dass das Alter, das zum Tod führt, Konsequenz der Sünde ist. Gäbe es die Sünde nicht, so wäre anzunehmen, dass alle Menschen in sehr hohem Alter ohne zu sterben von Gott aufgenommen werden würden: «Die gesamte Lebenszeit Henochs betrug dreihundertfünfundsechzig Jahre. Henoch war seinen Weg mit Gott gegangen, dann war er nicht mehr da; denn Gott hatte ihn aufgenommen.» (Gen 5, 23–24; Heb 11, 5). Doch da das Alter auch im Zeichen des Kreuzes mit einbegriffen ist, sollte es für Christen als Zeit des «Gehens mit Gott» verstanden werden, als Zeit der Hoffnung auf die Begegnung mit Jesus Christus und der verherrlichten Kirche.

Ältere christliche Männer und Frauen sollten Hoffnungsträger sein. Das Alter ist im christlichen Sinne ein besonderer Hoffnungsort. Im Gegensatz zur gegenwärtigen entwurzelten Gesellschaft kann und soll das Alter der Ort der Verwurzelung sein, an dem sich der Mensch durch den christlichen Glauben ermutigt sieht und zugleich befreit weiß von aller Verzagtheit und Hochmut. Diese nämlich rühren aus einer Lebensführung her, die ohne Hoffnung ist und die dem Neuen gegenüber keine Offenheit vorweisen kann, sondern in der alles bereits vollendet ist, so dass entweder nur Verzweiflung bleibt, die ins Nichts führt, oder aber das starre Verharren auf bereits Bestehendem, in dem es keine neue Wirklichkeit gibt, die sich von unseren eigenen Errungenschaften unterscheidet. Hier ist es genau der Geist christlicher Hoffnung, der aus der Begegnung mit Jesus Christus entsteht, der älteren Menschen eine ungewöhnliche Frische und jugendlichen Geist verleiht und sie Optimismus, Hoffnung

und Ermutigung verströmen lässt. Wo jedoch im Alter diese Hoffnung nicht verspürt wird, dort bleibt das stete Wettrennen mit der Jugend, der Pessimismus und die Ablehnung alles Kommenden von Bestand.

Die Schwächung der körperlichen Kraft kann auch als Möglichkeit zur Stärkung eines bedeutungsvolleren und tiefgründigen Lebenswegs gesehen werden. Cicero hat dies in seinem Werk *De Senectute* hervorgehoben. Der Mensch solle die Unfähigkeit oder Begrenzung körperlicher Vergnügen als Befreiung von jenen Lasten sehen, die ihn gefangen halten und nicht nur physisch abhängig machen, sondern vordergründig auch seine spirituelle Gesundheit angreifen. Der Mensch, der einzig dem körperlichen Verlangen nachgeht, vernachlässigt seine Innerlichkeit, seine Spiritualität und den inneren Rückzugsort. Für das Alter stellen die körperliche Schwächung und der Genuss körperlicher Freuden auch die Chance dar, die eigene Innerlichkeit und Spiritualität verstärkt wahrzunehmen als es in jüngeren Jahren möglich gewesen ist. Eine Hingabe zu jener Innerlichkeit und Spiritualität ermöglicht es, das Alter als Zeit der Weisheit zu interpretieren, in der die Realität aus der innerlichsten Perspektive, die zugleich von Kontemplation und der friedlichen Abkehr von eigenen Bedürfnissen und Verlangen gekennzeichnet ist, wahrgenommen wird und sich als solche überhaupt erst manifestieren kann. Die Weisheit des Alters zeigt sich vor allem darin, die Jugend und die Erwachsenen vor der Ideologisierung der «Gesundheit» sowie vor Egoismus und der Hybris eines gesunden Lebens zu warnen. Wir vergessen nur allzu gerne, dass der berühmte Spruch «*Mens sana in corpore sano*» mit einem «Gebet» beginnt: «*Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.*» Anders ausgedrückt sind es Gebet, spirituelles Leben und die Beziehung zu Gott, die dem Menschen geistige wie auch körperliche Gesundheit gewähren.

Cicero legt außerdem einen Schwerpunkt auf den Begriff *convivium*.⁹ *Convivium*, *Geselligkeit*, bezeichnet eine Kontaktpflege, die auf tiefgreifender Konversation fußt. Eine solche tiefgründige Unterhaltung ist nur dann möglich, wenn der Mensch sich selbst zurücknimmt und durch aufmerksames Zuhören seinem Gegenüber das Sprechen ermöglicht, das sich zwar auf die eigene Person bezieht und zugleich doch von ihr befreit ist.

Eine solche Unterhaltung ist, so merkt es Cicero an, nicht möglich, wenn der Fokus auf dem eigenen körperlichen Verlangen liegt. Unserer sozialen Interaktion mangelt es oft an ebenjener Geselligkeit, stattdessen überwiegen die körperlichen Freuden, wodurch der Mensch immer auf sich selbst fokussiert ist. Aus genau diesem Grund werden in Gesellschaften keine oder nur wenige Konversationen geführt, und wenn es doch zu einer Unterhaltung kommt, so ist diese zumeist so oberflächlich, dass sie den Namen nicht verdient. Stattdessen werden solche Gesellschaften genutzt, um den eigenen körperlichen

Bedürfnissen nachzugehen und den Gesprächspartner zwecks Informationsbeschaffung, Fachwissen oder der eigenen Netzwerkgestaltung auszunutzen. Zusammenfassend lässt sich formulieren, dass diese gesellschaftlichen Zusammenkünfte der Dimension der Geselligkeit entbehren. Für Cicero stellt das Alter die Gelegenheit dar, *convivium* und damit tiefgründige Kontakte zu pflegen und eine auf Freundschaft fußende Konversation zu entdecken, die den Menschen zum Menschen macht.

Bedenkt man, dass Christen dazu aufgefordert sind, ihr Inneres, das immer schon durch die Verbundenheit in Gebet und Eucharistie mit Christus mitlebt, Zeit ihres Lebens zu pflegen, gewinnt die Bedeutung der Geselligkeit noch mehr an Gewicht. Genau davon spricht auch Paulus, wenn er sagt: «Daraum werden wir nicht müde; wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert.» (2 Kor 4, 16) Daraus lässt sich die Bedeutung ableiten, die das Alter in Gesellschaft und Kirche haben sollte: Es ist der Ort der Geselligkeit von Gott und Mensch, an dem der äußere Mensch daran erinnert werden kann, dass er sein Menschsein nur in geselliger Form, also im Mit-Leben, wahrhaft leben kann und in dem Konversationen aus einem tiefen, ganzheitlichen Interesse an der anderen Person geführt werden. Diese Form der Unterhaltung erhält noch einmal einen besonderen Nachdruck, wenn man die heutigen Kommunikationsformen im virtuellen Bereich bedenkt, denen es an Ganzheitlichkeit mangelt und die von körperlicher Abstinenz geprägt sind. Wenn ältere Menschen dem Bedürfnis nach gegenseitigem Austausch im geselligen Rahmen nachkommen, können sie ein Vorbild für eine gute Lebensführung sein.

Das Christentum spricht eine Warnung für jedes Lebensalter aus: «Dann kann ich zu mir selber sagen: Nun hast du einen großen Vorrat, der für viele Jahre reicht. Ruh dich aus, iss und trink und freu dich des Lebens! Da sprach Gott zu ihm: Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast? So geht es jedem, der nur für sich selbst Schätze sammelt, aber vor Gott nicht reich ist.» (Lk 12, 19–21) Das gilt natürlich auch für das Alter. Auch im Alter besteht die Gefahr der Passivität für Körper und Geist. Auch im Alter muss der Mensch sich für Neues öffnen und Neues erlernen, wie es Cicero schon vormacht, der als Greis noch Griechisch lernte.

Der alte Mensch sollte so viel arbeiten, wie es seine (körperlichen) Fähigkeiten zulassen. Ciceros Rat sollte mehr Gehör verschafft werden, rät er doch dazu, im Alter mehr Zeit in der Natur, in der Landwirtschaft und im Garten zu verbringen.¹⁰ Hier kann er von der Selbstzentrierung loskommen und im Umgang mit der Natur erlernen, dass der Kreislauf des Lebens den Tod umschließt, aus dem sodann neues Leben erwächst. Darum nimmt Jesus Christus

auch das Beispiel des sterbenden Weizenkorns auf, um das Leben im Glauben (Joh 12,24) und das ewige Leben nach dem Tod zu symbolisieren. Der sorgsame Umgang mit der Natur hält nicht nur fit, sondern befähigt die Alten auch dazu, das wahre Leben zu erkennen, das durch den Tod hindurchgehen muss; es bereitet sie somit vorsichtig auf das ewige Leben vor. Wenn der alternde Mensch in Eintracht mit der Natur lebt, kann er den Kreislauf von Tod und Auferstehung, den Gott seiner Schöpfung eingeprägt hat, erleben.

Andererseits sind Christen dazu aufgerufen, sich ihrem Alter gemäß zu verhalten, was natürlich auch auf alte Menschen zutrifft. Gemeinhin impliziert das – ganz im Gegensatz zur Jugend – vor allem Einschränkungen. Für den Christen gestaltet sich dies einfacher, weil er darum weiß, dass seine Würde sich nicht von Äußerlichkeiten her ableiten lässt, sondern aus dem Inneren herrührt und von Gott kommt, für den jeder Mensch gleich welchen Alters und unabhängig davon, ob er einer Lohnarbeit nachgeht und einen Nutzen für die Gesellschaft darstellt oder nicht, würdig ist. Gerade im Alter kann der Christ den Wert der Kontemplation als einer Tätigkeit, die keinem Zweck nachgeht, entdecken, und in der sich doch die Würde des Menschen als Geschöpf Gottes abbildet. Hierin können Menschen fortgeschrittenen Alters jüngeren Menschen aufzeigen, dass sich der Wert einer Person sich nicht in ihrer Produktivität oder gar der Unterordnung unter Produktivitätszwänge erschließt. Die Weisheit der Alten, nämlich der Verzicht, zeigt sich darin, dass sie sich den kontemplativen Tätigkeiten und der nicht zweckgerichteten Beobachtung der Welt zuwenden, durch welche ihnen eine größere Wahrheit zuteil wird.¹¹

Mit dem biblischen Text vor Augen wäre es aber auch verfehlt anzunehmen, dass man im Alter wie von selbst jene Innerlichkeit und jenes religiöse Leben erreichen könne, zu dem man als Erwachsener nicht im Stande war. Dies würde zum einen vergessen, dass die Gemeinschaft mit Gott immer auch ein Glaubensleben voraussetzt, das geprägt ist von Zweifel, dem Kampf gegen Sünde und lasterhaftes Verhalten, von Opfern und Leiden.

Das Alter ist auch als Zeit der Vorbereitung auf den eigenen Tod im Sinne einer «ars moriendi» zu interpretieren. Für Christen ist damit insbesondere die Vorbereitung auf das letzte Gericht gemeint. Insofern das Alter auch die Zeit der Erwartung des göttlichen Richtspruchs ist, ist es zudem die Zeit, in der der Mensch über sein Leben nachdenken und seine Sünden, die er in Taten, Gedanken, Worten und Versäumnissen begangen hat, überdenken und anerkennen kann. Wie schon für Abraham und Moses, die sich im Alter noch einmal geändert haben, kann das Alter für einen jeden Menschen Möglichkeiten zur Buße, Reue und Umkehr bieten.¹²

Hier ist auch an Teilhard de Chardin zu erinnern. Er unterscheidet zwei Formen der Passivität, die «Passivität des Wachsens» («les passivités de crois-

sance») und die «Passivität der Verringerung» («les passivités de diminution»)¹³ Beide Formen sind für ein wahrhaftes Leben unerlässlich. Die erste Form der Passivität zeigt an, dass es Dinge im Leben gibt, die zwar unabhängig von unserem eigenen Einfluss auf uns wirken, die uns aber doch in unserem Wachstumsprozess helfen. Die «Passivität der Verringerung» hingegen deutet all jenes an, was uns in unserem Wachstum hemmt, was uns sowohl äußerlich als auch innerlich klein macht. Die äußerlichen Dinge sind wie Viren und Bakterien, die unseren Körper zerstören wollen. Mit den innerlichen Dingen ist all das gemeint, was uns zerrüttet, unsere mentale Gesundheit und unsere moralische Verortung angreift. Sie erreichen ihren Höhepunkt im Tod. Im Anerkennen ihrer eigenen Passivität sollen sich Christen, so Teilhard de Chardin, ganz Gott überlassen. Es scheint, als ob sich heutige Christen ihrer eigenen Passivität nicht mehr bewusst sind und es verlernt haben, sich ganz Gott zu übergeben. Daran zu erinnern ist die vornehmliche Aufgabe der Alten.

Die Anerkennung und Weitergabe jener «Passivität der Verringerung» ermöglicht sodann jene wunderbare Gelassenheit und den sanften und leisen Humor, mit dem alte Menschen oft gesegnet sind und den Cicero passend beschrieben hat.¹⁴ Im Bewusstsein des möglichen Todes wird den Alten deutlich, was im Leben wirklich von Bedeutung ist und es ausfüllt, und dies ist die Liebe, die wir vom Nächsten und von Gott empfangen und selber schenken. Wenn Christen von jener Liebe erfüllt sind und sie als das Wichtigste im Leben anerkannt haben, können sie allem anderen, einschließlich dem Besitz und dem sozialen Alter, gelassen und mit Humor entgegentreten. Cicero sagte einst, man verlasse dieses Leben nicht wie eine Heimat, sondern wie ein Gasthaus.¹⁵ Für Christen gleichjeden Alters ist das irdische Leben ein solches Gasthaus, denn «unsere Heimat ist im Himmel» (Phil 3,20). Wenn Christen nicht nach Objekten gieren, stehen sie auch nicht in der Gefahr «sozial alt» zu werden. Ältere Christen wissen darum, dass das Sein in Christus das Wesentliche ist, und sie sind somit befreit von der Fixierung auf irdischen Erfolg, Selbstverwirklichung und Anerkennung.

Auf Grundlage dieser entspannten Einstellung gegenüber dem Weltverlauf schaffen es alte Menschen, gerade heraus und mutig die Dinge so anzusprechen wie sie sind – eine Fähigkeit, die jüngere Menschen oft nicht besitzen, weil sie noch Karriere und Erfolg im Blick haben und so Opfer eines zukunftsorientierten Konformismus werden.

In der Bibel stehen Simeon und Hanna symbolisch für das heilige christlicher Alter (Lk 2,25–38). Im Alter werden sie gottesfürchtig und hoffnungsvoll («Er

war gerecht und fromm und wartete auf die Rettung Israels», Lk 2,25), sie beten viel und dienen Gott (Anna «diente Gott Tag und Nacht mit Fasten und Beten», Lk 2,37), und behalten doch einen kindlichen Geist. Simeon und Hanna halten das Kind in ihren Armen und erkennen in ihm Jesus als den wahren Gott. Doch schon vor dieser Begegnung haben sie sich ihren kindlichen Geist durch ihre Hingabe bewahrt, was sie zu Vorbildern für ein christlicher Lebensalter macht, in dem sich der kindliche Geist im Glauben an Jesus Christus zeigt. Der Spruch, alte Menschen gleichen Kindern, erweist sich als wahr, insofern sie entspannt, offen und selbstlos sind und das Leben spielerisch und gleichzeitig abhängig von anderen meistern. Eine solche Haltung und das Anerkennen der eigenen Abhängigkeit von Gott und den Mitmenschen befreien von den zuvor beschriebenen Gefahren des Alters.

Doch auch das Gegenteil ist wahr: Nicht nur sollten sich alte Menschen ein kindliches Gemüt bewahren, auch die Jungen sollten einen alten Geist haben. Man könnte sagen, dass alle Christen unabhängig von ihrem Lebensalter nach jenen Haltungen leben sollten, die ein gelingendes Alter ausmachen. Ein christliches Ideal ist nicht der Jugendwahn heutiger Gesellschaften. Alle Christen sind und sollten gleichermaßen kindlich und jung, erwachsen und alt in Jesus Christus sein. Ein solch gelebtes Alter ist ein Segen für die Gesellschaft und die ganze Welt: «Hast du in der Jugend nicht gesammelt, / wie wirst du im Alter etwas haben? Wie gut steht Hochbetagten rechtes Urteil an / und den Alten, Rat zu wissen. Wie gut steht Hochbetagten Weisheit an, / würdigen Männern Überlegung und Rat. Ein Ehrenkranz der Alten ist reiche Erfahrung, / ihr Ruhm ist die Gottesfurcht.» (Sir 25, 3–6)

Übersetzt von Annika Schmitz.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zum Ganzen aus der Fülle der Literatur nur: Jean AMÉRY, *Über das Altern: Revolte und Resignation*, Stuttgart, 2016; Ivica RAGUŽ, *Uvod u teologiju životnih doba* (Introduction to the Theology of Age), in: DERS., *Teološki fragmenti* [Theologische Fragmente] I, Đakovo 2016, 72–75.; DERS., *Razgovori s prijateljima. Montaigne – Nietzsche* [Konversationen mit Freunden: Montaigne – Nietzsche], Panni, Đakovo 2016, 50–52.
- 2 ARISTOTELES, *Rhetorik* II, 13 (*übersetzt und erläutert von Christoph Rapp*, Berlin 2002, 100).
- 3 Vgl. AMÉRY, *Über das Altern* (s. Anm. 1), 31f.
- 4 Vgl. ebd., 107–136.
- 5 Konrad Paul LIESSMANN, *Schandmaulkompetenz. Eine kleine Philosophie des Alters* (http://vgs.univie.ac.at/_TCgi_Images/vgs/20090512120048_QS26Liessmann18-29.pdf; letzter Zugriff am 02. September 2017)
- 6 ARISTOTELES, *Rhetorik*, II 13, 99.
- 7 Vgl. AMÉRY, *Über das Altern* (s. Anm. 1), 61.

- 8 Ebd., 50–53.
- 9 CICERO, *De Senectute* XIII: «Neque enim ipsorum conviviorum delectationem voluptatibus corporis magis quam coetu amicorum et sermonibus metiebar. Bene enim maiores accubitionem epularem amicorum, quia vitae coniunctionem haberet, convivium nominaverunt, melius quam Graeci, qui hoc idem tum comotationem, tum concenationem vocant, ut, quod in eo genere minimum est, id maxime probare videantur.»
- 10 CICERO, *De Senectute*, XV–XVI.
- 11 Darum sagt der Philosoph Odo MARQUARD, dass das Alter zur Theorie befähige. Vgl. *Theoriefähigkeit des Alters*, in: DERS., *Philosophie des Stalttdessen*, Stuttgart, 2000, 135–139.
- 12 Papst JOHANNES PAUL II. spricht in seinem Brief *An die alten Menschen* (1999) Nr.8 vom Alter als einer Zeit der Gnade: «Im Licht dessen, was die Bibel lehrt, und in der Wahl der Worte, die sie auszeichnet, stellt sich somit das Alter als «günstige Zeit» vor, um das Abenteuer des Menschen zu vollenden. Das Alter gehört in den Plan, den Gott mit jedem Menschen hat. Es ist der Zeitraum, in dem alles zusammenläuft, damit der Mensch den Sinn des Lebens besser erfassen und zur «Weisheit des Herzens» gelangen kann. «Ehrenvolles Alter besteht – wie das Buch der Weisheit darlegt – nicht in einem langen Leben und wird nicht an der Zahl der Jahre gemessen. Mehr als graues Haar bedeutet für die Menschen die Klugheit, und mehr als Greisenalter wiegt ein Leben ohne Tadel» (4, 8–9). Das Alter stellt die entscheidende Etappe der menschlichen Reife dar und ist Ausdruck des göttlichen Segens.» (https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_01101999_elderly.html, letzter Zugriff am 17.01.2019)
- 13 Theilhard DE CHARDIN, *Mileu Divin. Essai de vie intérieure*, Editions de Seuil, Paris, 1993.
- 14 CICERO, *De Senectute*, IX: «Sed tamen est decorus seni sermo quietus et remissus, factique per se ipsa sibi audientiam disert senis composita et mitis oratio.»
- 15 CICERO, *De Senectute*, XXIII: «Ex vita ita discedo tamquam ex hospitio, non tamquam e domo.»

Abstract

A Little Theology of Old Age. The article brings a theological reflection on old age. The first part discusses some of the characteristics of old age in today's society, such as the different perception of time (the past outweighs the future) which often causes «cultural alienation» (J. Améry) in the elderly, but also the aspiration, under the pressure of today's society, to stay young forever. With some elderly people the fear of death often causes distrust and suspicion of everything, as well as avarice, shamelessness, and resignation. The second part of the article presents some aspects of Christian «ars senescendi». In Christian faith old age is transformed into a time of hope and future. Furthermore, the loss of physical strength is an opportunity to discover the importance of the spiritual in a person, especially conversation and socializing, «convivium» (Cicero). Christian faith does not relieve one of age-related disabilities, but offers a different view of old age, insofar as old age becomes the age of intense living of faith. In the end, the theology of old age is not only for the elderly, but for all Christians, insofar as all Christians, both young and old, should become the elderly of spirit and faith, to live spiritually all those characteristics that belong to Christian «ars senescendi».

Keywords: old age – ars senescendi – wisdom – revision of life – hope.

CHRISTLICHE PATIENTENVORSORGE UND ADVANCE CARE PLANNING

Eine Beziehung mit Spannungen

Im Herbst 2018 erschien in Deutschland die von den Kirchen herausgegebene Handreichung *Christliche Patientenversorgung durch Vorsorgevollmachten, Betreuungsverfügung, Patientenverfügung und Behandlungswünsche*¹ (CPV) in einer aktualisierten Neuauflage. Sie trat an die Stelle der gleichnamigen Ausgabe von 2011 und hatte auch schon ein Vorgängerdokument *Christliche Patientenverfügung mit Vorsorgevollmacht und Betreuungsverfügung (1999)*.² Bereits der veränderte Titel zeigt, dass sich die Perspektive in den Jahren gewandelt hat. Unmittelbar hat dies mit gesetzlichen Veränderungen zu tun, die auf Erfahrungen im Umgang mit Patientenverfügungen fußten. 2009 hat der Gesetzgeber im Bürgerlichen Gesetzbuch neu den § 1901a «Patientenverfügung» eingefügt, der die bindende Wirkung der Patientenverfügung für das Handeln des Arztes hervorhebt. Der Bundesgerichtshof hat 2016 noch weiter präzisiert, wie Patientenverfügungen und Vorsorgevollmachten zu verfassen seien. Von daher soll in einem ersten Punkt auf die Veränderung eingegangen und auf Unterschiede zu anderen Patientenverfügungen und Vorsorgevollmachten hingewiesen werden.

Daneben und in Abgrenzung gegenüber den bisherigen Patientenverfügungen hat sich eine spezifische Form der Vorsorge auch, aber nicht nur für das Lebensende entwickelt. Aus den USA kommend trägt es den Namen Advance Care Planning (ACP), und wird von der Deutschen interprofessionellen Vereinigung mit «Behandlung im Voraus Planen»³ wiedergegeben. Auch hier spielt die Gesetzgebung eine wichtige Rolle. Seit Dezember 2015 ist die Möglichkeit gegeben, diese Form der Behandlungsplanung (im Folgenden ACP/BVP) durchzuführen. Die Krankenkassen sind gehalten, den vollstationären Pflege- und Behinderteneinrichtungen unter bestimmten Voraussetzungen

HERBERT SCHLÖGEL OP, geb. 1949, ehem. Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg; Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

die damit verbundenen Kosten zu erstatten (§ 132g Sozialgesetzbuch V). Das Modell ist darauf angelegt, umfassender als in Pflege- und Behinderteneinrichtungen angewandt zu werden. Eine Beschäftigung mit ACP/BVP ist angezeigt, da die Kirchen wichtige Träger solcher Einrichtungen sind. Zugleich ist das Verhältnis zur Christlichen Patientenvorsorge und darin besonders der Patientenverfügung mit dem Konzept von ACP/BVP näher zu beleuchten.

Das Konzept «Behandlung im Voraus Planen» macht auf Schwierigkeiten im Umgang mit Patientenverfügungen aufmerksam, enthält aber seinerseits Implikationen, die es ethisch zu diskutieren gilt, wie bereits an einigen Stellen im kirchlichen und theologisch-ethischen Kontext geschehen. Diese Debatte soll hier aufgenommen werden.

1. *Christliche Patientenvorsorge – Ein Entwicklungsprozess*

Wer die jetzige Ausgabe der *Christlichen Patientenvorsorge* (CPV) mit dem Text von 2011 und vor allem mit der *Christlichen Patientenverfügung* von 1999/2003 vergleicht, wird unschwer zwei Veränderungen sofort bemerken. Die erste betrifft die Überschrift und die zweite den Umfang, der im Lauf der Jahre immer mehr anwuchs. Vor zwanzig Jahren stand die grundsätzliche Frage im Vordergrund, ob es sinnvoll und angebracht sei, eine Patientenverfügung zu verfassen. Die Sorge vor medizinischen Maßnahmen, die nicht mehr einem therapeutischen Ziel dienen, sondern nur zu einer Lebensverlängerung führen, stand im Vordergrund. Damit verbunden war die Erfahrung, dass in der Gesellschaft zwar einerseits der Tod medial in vielfältiger Weise präsent war, er aber andererseits tabuisiert wurde, d.h. im persönlichen Bereich nur selten zur Sprache gebracht wurde.

Allerdings gab es in der katholischen Tradition seit Pius XII. eine ganze Reihe von Äußerungen zum Themenfeld Euthanasie, die es zu berücksichtigen galt,⁴ wenn man sich als Kirche den ethischen Herausforderungen am Lebensende stellen und sie auch in einen größeren theologischen und pastoralen Rahmen einbetten wollte. Der erste unterscheidende Punkt in den gemeinsamen Texten ist der christlich geprägte Zugang zu Sterben und Tod. Das mag trivial klingen, aber manche Kritik übersieht den Ausgangspunkt und beschäftigt sich nur mit den Schlussfolgerungen, wie sie sich auf den ersten Blick darstellen, ohne die dazwischenliegenden Textpassagen und Möglichkeiten für ergänzende Bemerkungen zur Kenntnis zu nehmen. Zu diesen theologisch-ethischen Grundaussagen gehört die Zuversicht auf die bleibende Gegenwart Christi auch im Sterben und Tod, verbunden mit der Hoffnung auf ein Leben bei Gott nach dem Tod aufgrund des Sterbens, des Todes und der Auferste-

hung Jesu Christi. In der *Christlichen Patientenverfügung* (1999) wird u.a. darauf hingewiesen, dass das Leben nicht frei verfügbar ist. Aus christlicher Perspektive sind Leben und Menschenwürde geschützt. «Ohne solche Anerkennung der Würde und des Lebensrechtes jedes Menschen wäre kein Zusammenleben der Menschen möglich.»⁵ Von daher nimmt die *Christliche Patientenverfügung* auch die Unterscheidung von «aktiver Sterbehilfe» und «passiver Sterbehilfe» auf,⁶ gibt Anstöße zum Nachdenken und weist auf die Möglichkeit zur seelsorglichen Begleitung hin. Die *Christliche Patientenverfügung*, die auf die letzte Lebensphase fokussiert ist, hat weiterhin ein Formular zur Vorsorgevollmacht in Gesundheitsfragen und zur Betreuungsverfügung. Auch von Umfang und Format (DIN A 5, 32 Seiten) unterscheidet sie sich von der *Christlichen Patientenvorsorge 2018* (DIN A 4, 36 Seiten), die den Schwerpunkt jetzt umfassender auf die Vorsorgevollmachten⁷ legt und in der die Patientenverfügung nur ein Teil des Gesamtpakets der Vorsorge ist. Mehrere Gründe waren für diese Verschiebung von Bedeutung. Zu nennen sind wie erwähnt neue gesetzliche Bestimmungen wie das am 1.9.2009 in Kraft getretene «Dritte Gesetz zur Änderung des Betreuungsrechts», die neben der Patientenverfügung ausdrücklich auch die Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung und Behandlungswünsche anführen.⁸ Zur weiteren Präzisierung der Vorsorgevollmacht hat die aktualisierte Neuauflage diese weiter spezifiziert (wie Gesundheits- und Aufenthaltsangelegenheiten, Totensorge einschl. Organspende und Generalvollmacht). Sie weist darauf hin, dass wir «über unser eigenes Leben nicht grenzenlos verfügen [können]. Genauso wenig haben wir das Recht, über den Wert eines anderen menschlichen Lebens zu entscheiden.» (CPV 12) Dieser Aspekt, dass Selbstbestimmung (Autonomie) nicht völlige Unabhängigkeit (Autarkie) ist, wird auch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass an «die Abhängigkeit von der eigenen Leiblichkeit, von der Fürsorge anderer Menschen und von Gottes Wirken» (CPV 13) erinnert wird. Selbstbestimmung und Fürsorge gehören zusammen und können besonders in der letzten Lebensphase des Menschen nicht voneinander getrennt werden. Dieser theologisch-anthropologische Rahmen hat Folgerungen für die «Reichweite von Patientenverfügung und Behandlungswünschen.» Das Gesetz von 2009 sieht nur eine Beschränkung der Reichweite vor, dass das Töten auf Verlangen vom Patienten nicht gefordert werden kann, ansonsten werden Krankheiten, bei denen voraussichtlich der Tod in kurzer Zeit absehbar ist, nicht weiter von Krankheiten unterschieden, bei denen der Todeszeitpunkt aus medizinischer Sicht nicht absehbar ist. Die *Christliche Patientenvorsorge* geht hier vor allem auf das sogenannte Wachkoma und Demenzkranke ein. Beim sogenannten Wachkoma, heute medizinisch meist als Syndrom reaktionsloser Wachheit bezeichnet, wird hervorgehoben, dass die davon betroffenen Menschen keine Sterbenden sind.⁹ Es besteht auch

Übereinstimmung, dass bei einer auftretenden Zweiterkrankung diese nicht behandelt werden muss. Dennoch ist zwischen den Kirchen kontrovers, wie eine Vorausverfügung in einem solchen Fall auszusehen hat. Deshalb wird bei den Behandlungswünschen innerhalb der Patientenverfügung dieses Thema nicht in Form des Ankreuzens einer entsprechenden Bestimmung kenntlich gemacht. Allerdings ist es möglich, im Raum für «ergänzende Verfügungen» die eigene Auffassung kenntlich zu machen. Dabei werden alternativ zwei Vorschläge unterbreitet. Der eine zielt darauf, dass der «Tod in absehbarer Zeit eintritt bzw. eine akute Zweiterkrankung hinzukommt» (CPV 26), der andere lässt – gesetzeskonform – die Begrenzung auf den absehbaren Todeszeitpunkt weg.

Neu aufgenommen wurde in der aktualisierten Neuauflage von 2018 gegenüber dem Text von 2011 ein Abschnitt über die Demenz,¹⁰ ohne dass hier aber entsprechende Textbausteine für die «ergänzenden Verfügungen» gemacht wurden. Im Text heißt es bei dieser zum Tode führenden Krankheit: «Jeder Mensch muss also für sich selbst die Frage beantworten, ob er überhaupt und in welchem Zustand der Demenz er eine Therapie begrenzen oder auf sie verzichten will.» (CPV 16) Zum Vergleich soll zumindest darauf aufmerksam gemacht werden, dass andere Patientenverfügungen wie die des Bayerischen Staatsministeriums der Justiz für das sogenannte Wachkoma und die Demenzerkrankung im Formular einen entsprechenden Text mit Ankreuzmöglichkeit haben.¹¹ Allerdings – und darauf weist die Bundesärztekammer zu Recht hin, unterscheiden sich in der Ausführlichkeit nicht nur die Formulare, sondern es ist darüber hinaus sinnvoll, die in den Vorsorgevollmachten benannte(n) Vertrauensperson(en) in den Prozess der Entscheidungsfindung mit einzubinden. Hier gilt es unter anderem zu thematisieren, dass ein «mögliche(r) Konflikt zwischen in gesunden Tagen geäußerten Vorstellungen einerseits und Wünschen in einer aktuellen Behandlungssituation andererseits»¹² besteht. Weiter wird geraten – wie auch in dem Text der Kirchen und des Bayerischen Justizministeriums –, religiöse Überzeugungen und persönliche Wertvorstellungen in der Patientenverfügung und den daran Beteiligten (z.B. Ärzte, Bevollmächtigte) zu formulieren. Eine Auffassung, die vor Jahren schon Bernhard Fraling in die moraltheologische Diskussion eingebracht und die Eberhard Schockenhoff aufgenommen hat, soll hier zustimmend zitiert werden. Im Blick auf die künstliche Ernährung bei den Wachkomapatienten kommt Fraling zu dem Ergebnis: «Wenn man sich fragt, soll das sein, eine künstliche Ernährung und eine Rundumpflege über Jahre hinaus – steht dieser Aufwand zum Ziel in einem angemessenen Verhältnis? Mir fällt es schwer, das zu bejahen und als Behandlung ganz allgemein zu fordern [...]. Ich würde für mich einen solchen Aufwand nicht wünschen.»¹³ Mir scheint ein solcher Hinweis von der Einstellung her

sinnvoller zu sein, als immer neuere, detailliertere Anweisungen anzugeben. Das Formular des Bayerischen Justizministeriums (2017) hat zu dieser Frage nur einen Punkt zum Ankreuzen, während das Formular der Stiftung Warentest (2019) dies in sechs Punkten differenziert.

Auf zwei Kritikpunkte an der aktualisierten Neuauflage, wie sie von dem Juristen Carsten Schütz und dem Mediziner Thomas Sitte¹⁴ vorgebracht werden, möchte ich noch eingehen. Die beiden Autoren vermissen im Text eine Auseinandersetzung mit dem Verbot zur geschäftsmäßigen Beihilfe zur Selbsttötung. Die Aussage im Text, dass «Tötung auf Verlangen [...] die gezielte Tötung eines Menschen» sei, die «in Deutschland gesetzlich verboten und [...] strafrechtlich verfolgt» (CPV 9) werde, sei nicht ausreichend. Die Kirchen haben sich an anderer Stelle verschiedentlich zu dieser Frage geäußert,¹⁵ und die entsprechende gesetzliche Regelung (6.11.2015) begrüßt. Die Haltung der Kirchen zu diesem Punkt ist eindeutig und muss nicht im Rahmen eines Formulars der Patientenvorsorge erneut diskutiert werden.

Wenn in dem Aufsatz kritisiert wird, dass die *CPV* für die Situation des sogenannten Wachkomas nicht gilt, so ist dies in dieser Form präzisierungsbedürftig. Richtig ist, dass dies im Formular nicht durch «Ankreuzen» möglich ist. Ausführlich wird aber in der *CPV* (26–28) dargelegt, wie die Auffassungen zum Wachkoma sind und Textvorschläge unterbreitet, die im Formular im «Raum für ergänzende Verfügungen» (*CPV* Formular Patientenverfügung und Behandlungswünsche S.7) eingebracht werden können.

Die grundsätzliche Kritik an den Patientenverfügungen insgesamt hat zu einer neuen Form der «Gesundheitlichen Versorgungsplanung» geführt.

2. *Advance Care Planning (ACP) – Behandlung im Voraus Planen (BVP)*

Die «Deutschsprachige interprofessionelle Vereinigung Behandlung im Voraus Planen Advance Care Planning»¹⁶ formuliert deshalb als ihren Ausgangspunkt: «Medizinische Behandlung sollte patienten-zentriert, also konsequent am Willen des Patienten orientiert sein – auch dann, wenn Patienten sich nicht äußern können. [...] Das hierfür schon vor 50 Jahren entwickelte Instrument der Patientenverfügung ist bisher ein stumpfes Schwert,» mit «oft nichtssagenden» Festlegungen und der Folge: «Menschen, die lebensbedrohlich erkranken, werden zu Objekten der dem Ziel der Lebensverlängerung um nahezu jeden Preis verpflichteten Akutmedizin, ohne dass bekannt wäre, ob diese Menschen dem zugestimmt – oder aber es vorgezogen hätten, mit palliativer Begleitung sterben zu dürfen.» *ACP/BVP* «ist ein neues Konzept, eine gänzlich neue Herangehensweise an Patientenverfügungen.» Ziel ist es, «dass Menschen

so behandelt werden, wie sie das möchten – auch wenn sie sich nicht mehr selbst äußern können.» Dazu dienen mehrere Gespräche von 1–2 Stunden mit «spezifisch qualifizierte(n) nicht-ärztliche(n) ACP-Gesprächsbegleiter(n).» Zur Veränderung hin zu einer stärkeren Patientenzentrierung im Sinne der «geäußerten und dokumentierten Wünsche» ist «nichts weniger als ein kultureller Wandel erforderlich.»

Diese Gesprächsangebote können nach dem derzeitigen gesetzlichen Rahmen in Deutschland von 2015 (§ 132g Sozialgesetzbuch V Gesundheitliche Vorausplanung für die letzte Lebensphase) in vollstationären Pflegeeinrichtungen und Einrichtungen der Eingliederungshilfe für behinderte Menschen gemacht und entsprechend über die gesetzlichen Krankenkassen abgerechnet werden.¹⁷ In einer Broschüre des Deutschen Hospiz- und Palliativverbands werden folgende Kernelemente des ACP-Prozesses und ihrer Instrumente benannt: «Aufsuchendes Gesprächsangebot, Qualifizierte Gesprächsbegleitung, Professionelle Dokumentation auf regional einheitlichen Formularen, Archivierung, Zugriff und Transfer von Vorausverfügungen durch Dritte, Beachtung und Verfolgung von Vorausverfügungen durch Dritte, Installierung eines Prozesses der kontinuierlichen Qualitätssicherung.»¹⁸ Als Instrumente zur Verwirklichung der Kernelemente werden genannt: Für die qualifizierte Gesprächsbegleitung «Gesprächsbegleiterin bzw. Gesprächsbegleiter & Hausarztzertifizierung»; bei der professionellen Dokumentation geht es um die Entwicklung von «Formularstandards [...]: z.B. Patientenverfügung, Vertreterverfügung, Notfallbogen»; für die Archivierung und den Zugriff auf Vorausverfügungen ist der «Informations- und Dokumentationsfluss im Netzwerk von Krankenhaus, Rettungsdienst, Pflegeheim etc.»¹⁹ zu regeln.

Wer alleine diese Hinweise zum Prozess des ACP/BVP auf sich wirken lässt, wird spüren, dass es hier um ein ambitioniertes Vorhaben geht, immer mit dem Ziel, den Willen des Patienten für zukünftige Therapieentscheidungen zu kennen (informed consent) und entsprechend umzusetzen. Als ein Beispiel von den genannten Instrumenten sei auf den Notfallbogen hingewiesen. Hintergrund ist die verschiedentlich geäußerte Erfahrung, dass Patientenverfügungen nicht immer konkret genug und von daher keine Hilfe für die behandelnden Ärzte sind. Hier besteht die Möglichkeit, sich zwischen sechs Möglichkeiten zu entscheiden: «Lebensverlängernde Therapie ohne Einschränkung,» «Lebensverlängernde Therapie, aber mit folgenden Einschränkungen» – hier gibt es vier Wahlmöglichkeiten und als letzte Wahlmöglichkeit «Keine Therapie mit dem Ziel der Lebensverlängerung, auch nicht ambulant.»²⁰ Weitere Formulare gibt es zu «Einstellungen zu Leben, schwerer Krankheit und Sterben,» «Krankenhausbehandlung bei Einwilligungsfähigkeit unklarer Dauer» und «Behandlung bei dauerhafter Einwilligungsunfähigkeit.»²¹ Allerdings wird von

Verantwortlichen der Vereinigung BVP herausgestellt, dass es primär nicht um das Erstellen von Formularen gehe, sondern ein qualifizierter Gesprächsprozess entscheidend sei, um den Patientenwillen zu erkunden.

Zu einer ersten Einordnung dieser gegenüber der Patientenverfügung neuen Vorgehensweise sind einige der Hinweise der Bundesärztekammer hilfreich, die sich mit der «Erstellung vorsorglicher Willensbekundungen» beschäftigen. Während die ACP/BVP von nichtärztlichen Gesprächsbegleitern ausgeht, sieht die Bundesärztekammer hier die Aufgabe der Ärzte, «mit Patienten über die Abfassung einer vorsorglichen Willensbekundung (zu) sprechen.» Anders als bei der ACP/BVP liegt die Initiative hier beim Patienten, auch wenn darauf hingewiesen wird, dass es in bestimmten Fällen aus «Fürsorge für den Patienten» geboten sei, «dass der Arzt die Möglichkeit vorsorglicher Willensbekundungen von sich aus anspricht.»²² Es hängt mit der enormen Beanspruchung der Ärzte zusammen, dass der Raum, mit dem Patienten über seine gesundheitliche Vorsorge zu sprechen, begrenzt ist. Aber es ist wichtig aufgrund der medizinischen Kompetenz, dass die ärztliche Beratung hier im Text ausdrücklich angesprochen wird. «Der Patient wird, wenn er sich ärztlich beraten lässt, die Wirksamkeit seiner Willensbekundungen dadurch erhöhen können, dass er die Situationen, in denen Behandlungsentscheidungen voraussichtlich anfallen, und die in diesen Situationen bestehenden Handlungsoptionen sehr viel konkreter beschreiben und damit das ärztliche Handeln in weit größerem Umfang festlegen kann, als es ohne Beratung der Fall wäre.»²³ Dies ist bedeutsam, wenn bereits eine Erkrankung vorliegt, und von daher entsprechende Entscheidungsmöglichkeiten in den Blick kommen. Was den Umgang mit «Mustern für Vorsorgevollmachten, Betreuungsverfügungen und Patientenverfügungen» angeht, wird auf die unterschiedlichen Formate, z.B. im Blick auf die Reichweite und die Behandlungswünsche, hingewiesen. Abgeraten wird von Formularen, in denen «lebensverlängernde Maßnahmen» ohne jede Spezifizierung abgelehnt werden, da sie rechtlich nicht bindend sind. «Ob im Einzelfall ein Formular benutzt wird und welches, sollte der Patient entscheiden, da er am besten einschätzen kann, welches der verschiedenen Formulare seinen eigenen Wertvorstellungen und Behandlungswünschen entspricht.»²⁴ Die als Ausgangspunkt der Vorschläge von ACP/BVP genannten weitgehenden Vorbehalte gegen Patientenverfügungen werden von der Bundesärztekammer nicht aufgenommen, die selbst auf die Muster von Ärztekammern, Justizministerien und Kirchen verweist.

Weiter darf auf die Stellungnahme des Ethikrats im Bistum Trier verwiesen werden. Sie unterstützt die Auffassung der Bundesärztekammer, dass Ärzte die Beratung der Patienten bei vorausplanenden Behandlungssituationen zu übernehmen haben und äußert «erhebliche Zweifel, ob nichtärztliche Ge-

sprächsbegleiter die erforderlichen professionellen ärztlichen Kenntnisse und klinischen Erfahrungen im Rahmen einer Ausbildung und Tätigkeit als Gesprächsbegleiter erwerben können.»²⁵ Zurückhaltung wird angemahnt beim aktiven Gesprächsangebot an Patienten. Gerade bei der Vorausplanung der letzten Lebensphase sei diese angezeigt.²⁶ Solche Gespräche anzuregen, ist besonders die Aufgabe des Hausarztes. Aufgabe der Pflegeeinrichtung wäre es, mit dafür Sorge zu tragen, dass die Patientinnen und Patienten einen Hausarzt haben. Auch sollte darauf geachtet werden, dass das Erstellen einer Patientenverfügung und auch die Gespräche im Rahmen von ACP/BVP freiwillig sind und dem Patienten in der Pflege dadurch kein Nachteil entsteht, wenn er keine Patientenverfügung verfasst.

Selbstverständlich ist mit diesen knappen Hinweisen nicht die Breite der Diskussion um ACP/BVP abgedeckt,²⁷ ebenso wenig das Feld der Patientenverfügung/Patientenvorsorge in einer christlichen Perspektive²⁸, es sind aber doch wichtige Punkte benannt, die vor allem die Spannungsfelder zwischen beiden aufzeigen. Dies ist deshalb angezeigt, weil sich die christlichen Kirchen erneut mit der *Christlichen Patientenvorsorge 2018* in die vorausplanende Gestaltung der letzten Lebensphase eines Menschen einbringen und sie zugleich mit ihren caritativen Trägern (Caritas und Diakonie) das Rahmenabkommen zwischen den Krankenkassen und den Wohlfahrtsverbänden unterzeichnet haben. Dieses Rahmenabkommen sieht in den genannten Einrichtungen die Möglichkeit vor, den Prozess von ACP/BVP durchzuführen.²⁹

3. Christliche Patientenvorsorge – Advance Care Planning/ Behandlung im Voraus Planen – im Vergleich

Wenn hier auf einige Unterschiede hingewiesen wird, dann geht es nicht darum, Gemeinsamkeiten zu übersehen. Sie liegen vor allem darin, dass beide Formen eine Beschäftigung mit dem eigenen Sterben und Tod vor allem durch Gespräch und entsprechende Willensbekundung unterstützen und die Benennung eines (oder mehrerer) Bevollmächtigten vorsehen und für richtig halten. Ebenfalls wird auf die Möglichkeit hingewiesen, dass die Teilnahme am ACP/BVP-Prozess freiwillig ist, bzw. nach wie vor die Möglichkeit besteht, auf eine Patientenverfügung zu verzichten, ohne Nachteile in der pflegerischen Betreuung befürchten zu müssen. Ob und inwieweit diese Grundannahmen auf Dauer einem «Faktencheck» standhalten, braucht an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden.

Ein zentraler Unterschied zwischen der *CPV* und der ACP/BVP liegt darin, dass die Kirchen in ihrem Dokument von der Reichweitenbeschränkung

ausgehen, die die ACP/BVP ausdrücklich ablehnt.³⁰ Bei der Reichweite geht es darum, ob Behandlungswünsche uneingeschränkt gelten oder auf bestimmte Stadien der Erkrankung, «nämlich auf das Endstadium tödlich verlaufender Krankheiten und auf den Sterbeprozess selbst» (CPV 15) zu begrenzen sind. Da das Gesetz zur Patientenverfügung von 2009 keine Reichweitenbegrenzung benennt, ist sie juristisch nicht notwendig. Dass es hier zwischen der katholischen und evangelischen Kirche bei der Abfassung des Textes der *CPV* an einem Punkt eine unterschiedliche Meinung gibt, belegen die Hinweise im Text zum Umgang mit dem Syndrom reaktionsloser Wachheit, dem sogenannten Wachkoma, und ist im ersten Punkt bereits angesprochen worden. In der *CPV* wird die Situation der Demenzkranken relativ ausführlich erörtert, ohne dass Detailregelungen wie beim Formular «Krankenhausbehandlung bei dauerhafter Einwilligungsunfähigkeit» (ACP/BVP) eingebracht werden. Gerade aber an der Vielzahl der Möglichkeiten, die hier im Krankheitsverlauf auftreten können, zeigt es sich, wie schwierig Vorfestlegungen getroffen werden können. Die *CPV* hat hier bei entstehender Unklarheit, «wenn der vorausverfügte Wille im Gegensatz zu aktuellen Willensäußerungen des Patienten steht,» dafür plädiert, «im Zweifelsfall zugunsten des Lebens (zu) entscheiden.» (CPV 16) In ähnliche Richtung wird auch für Notfallsituationen, in denen der Patientenwille nicht bekannt ist, argumentiert und für Maßnahmen votiert, «die auf die Erhaltung des Lebens gerichtet» (CPV 32) sind. Diese Auffassung findet sich fast gleichlautend in den Hinweisen der Bundesärztekammer.³¹ Sie drückt eine Haltung aus, die zwar in den Texten von ACP/BVP nicht abgelehnt und als persönliche Meinungsäußerung ihren Platz finden kann, aber als Grundhaltung, die um Tod und Sterben, aber auch um die Unverfügbarkeit des Leben weiß, kommt sie nicht zur Sprache. In dem Ringen um Reichweitenbegrenzung – so schwierig die Grenzziehung manchmal sein mag – und im nicht eindeutigen Konfliktfall im Pro für lebenserhaltende Maßnahmen kommt eine zentrale Dimension der Lebensbejahung zum Ausdruck, die die *CPV* von der ACP/BVP unterscheidet.

Verschiedentlich ist bereits auf die unterschiedliche Form der Gesprächsführung hingewiesen worden: Im Regelfall geht bei den Patientenverfügungen und Vorsorgevollmachten die Initiative vom Betroffenen aus, bei der ACP/BVP wird der Bewohner einer Senioren- oder Behinderteneinrichtung aktiv aufgesucht. Daher ist es angebracht, dass sich die entsprechenden Einrichtungen vor dem Eintritt in den Prozess von ACP/BVP mit den damit zusammenhängenden Herausforderungen auseinandersetzen. Es wird von einem «Kulturwandel» gesprochen. Auf damit verbundene Schwierigkeiten ist bereits hingewiesen worden.³² Der Unterschied liegt u.a. darin, dass die ACP/BVP nicht nur, aber wesentlich auf das detaillierte Ausfüllen der standardisierten

Formulare hin fokussiert ist. Der Aspekt der Fürsorge, der in der *CPV* eng mit der Selbstbestimmung des Patienten verbunden ist, kommt dagegen kaum in den Blick. «Fürsorge muss daher immer die körperbezogenen, psychologischen, sozialen und spirituellen Wünsche und Vorstellungen des Patienten einbeziehen.» (*CPV* 13) Das schließt ein, dass der Patient vielleicht nicht alle möglichen medizinischen Maßnahmen regeln will, sondern darauf vertraut, dass das Behandlungsteam wie die bevollmächtigte(n) Vertrauensperson(en) das Richtige und für ihn Beste tun. Dass darin eine geistliche Grundhaltung liegen kann, sollte aus christlicher Perspektive nicht vernachlässigt werden. Zu Recht spricht der Ethikrat im Bistum Trier von der «Förderung einer Palliativen Kultur.»³³

Die Beziehung von *Christlicher Patientenvorsorge* und *Advance Care Planning* / *Behandlung im Voraus Planen* ist nicht spannungsfrei und an einigen Stellen von deutlichen Unterschieden geprägt. Dieser sollte man sich bewusst sein, wenn in den genannten Einrichtungen in Trägerschaft der Kirchen darum gerungen werden muss, wie die Fürsorge für den Patienten und sein Selbstbestimmungsrecht in Einklang zu bringen sind.

Anmerkungen

- 1 *Christliche Patientenvorsorge durch Vorsorgevollmachten, Betreuungsverfügung, Patientenverfügung und Behandlungswünsche*. Handreichung und Formular der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Verbindung mit weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Aktualisierte Neuauflage, Hannover – Bonn (Gemeinsame Texte 20) 2018.
- 2 *Christliche Patientenverfügung mit Vorsorgevollmacht und Betreuungsverfügung*. Handreichung und Formular der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Verbindung mit den weiteren Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Hannover/ Bonn (Gemeinsame Texte 15) 1999, ²2003.
- 3 Vgl. die Homepage <https://www.div-bvp.de/> (abg. 21.02.2019), auf die ich mich verschiedentlich beziehen werde.
- 4 Vgl. Stephan ERNST, *Töten und Sterbenlassen. Handlungstheoretische Grundlagen der Aussagen des Lehramts der katholischen Kirche zur Euthanasie*, in: Franz-Josef BORMANN (Hg.), *Lebensbeendende Handlungen. Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von ‹Töten› und ‹Sterbenlassen›*, Berlin – Boston 2017, 231–248.
- 5 *Christliche Patientenverfügung* (s. Anm. 1), 11.
- 6 Zur Begrifflichkeit: vgl. Alexander MERKL, Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, *Moraltheologie Kompakt. Ein theologisch-ethisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis*, Münster 2017, 99–116; Franz-Josef BORMANN, *Wie wollen wir sterben? Die Debatte um die verschiedenen Formen der Sterbehilfe*, in: ThQ 198 (2018) 261–279.
- 7 In den bisherigen Auflagen gab es nur eine Vorsorgevollmacht.
- 8 Zu dieser Veränderung vgl. Peter DARBRÖCK, *Den Spielraum des Gesetzes gemäß den Vorstellungen des Guten nutzen. Genealogie und Ansatz der ‹Christlichen Patientenvorsorge› von 2011 – eine Würdigung aus evangelisch-theologischer Perspektive*, in: ZME 59 (2013) 191–211.
- 9 Zur moraltheologischen Einschätzung vgl. Wolfgang SCHAUPP, *Entscheidungen unter Ungewissheit – am Beispiel von Wachkomapatienten*, in: Franz-Josef BORMANN – Gian Domenico BORASIO (Hg.), *Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*, Berlin – Boston 2012, 396–422.

- 10 Siehe dazu den Beitrag von Verena WETZSTEIN in diesem Heft.
- 11 BAYERISCHES STAATSMINISTERIUM DER JUSTIZ, *Vorsorge für Unfall Krankheit Alter durch Vollmacht Betreuungsvorgang Patientenverfügung*, München ¹⁸2017, 33; Ausführlicher und detaillierter ist das Formular im *Vorsorge-Set* der STIFTUNG WARENTEST, (ohne Ortsangabe) ⁴2019, Formular Patientenverfügung.
- 12 BUNDESÄRZTEKAMMER / ZENTRALE ETHIKKOMMISSION DER BUNDESÄRZTEKAMMER, *Hinweise und Empfehlungen zum Umgang mit Vorsorgevollmachten und Patientenverfügungen im ärztlichen Alltag*, in: Deutsches Ärzteblatt Jg. 115, 24. Dezember 2018, Heft 51–52, A 2434–A 2441, hier A 2438.
- 13 Bernhard FRALING, *Im Zweifel für das Leben – Künstliche Ernährung bei Patienten im Wachkoma? Ein Diskussionsbeitrag*, in: Peter NEUNER – Peter LÜNING (Hg.), *Theologie im Dialog*. FS für Harald Wagner, Münster 2004, 57–70, hier 68, zitiert bei Eberhard SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg i.Br. ²2013, 397/398.
- 14 Carsten SCHÜTZ – Thomas SUTTE, *Christliche Patientenversorgung auf dem Prüfstand*, in: neue caritas, Heft 22/2018, 24–27; der Beitrag, der auch positive Aspekte der CP 2018 hervorhebt, enthält noch weitere Kritikpunkte, die im Rahmen dieses Artikels nicht behandelt werden können. Dass auf diesen Aufsatz eingegangen wird, hängt u.a. damit zusammen, dass er in einer vom Deutschen Caritasverband herausgegebenen Zeitschrift erscheint, deren Mitarbeiter/innen in den verschiedenen Einrichtungen und Bereichen ja mit der CPV arbeiten.
- 15 Vgl. Erklärung der katholischen und Evangelischen Kirche zur Entscheidung im Deutschen Bundestag «Eine Entscheidung für das Leben und ein Sterben in Würde» vom 6.11.2015, in: https://www.ekd.de/pm208_2015_erklaerung_sterben_in_wuerde.htm (abg. 04.03.2019); unklar sind weitere Stellungnahmen zu finden.
- 16 Alle Zitate aus *Was ist BVP? Patient im Fokus: Patientenverfügung 2.0*, in: <https://www.div-bvp.de/>; siehe auch: Michael COORS – Ralf JAX – Jürgen IN DER SCHMITTEN (Hg.), *Advance Care Planning: Von der Patientenverfügung zur gesundheitlichen Vorausplanung*, Stuttgart 2015.
- 17 Vgl. Christina BETHKE-MELTENDORF, *Der rechtliche Rahmen der gesundheitlichen Versorgungsplanung für die letzte Lebensphase* (§ 132g SGB V), in: ZME 64 (2018) 261–268. «Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass beispielsweise teilstationäre Pflegeeinrichtungen, Einrichtungen der Kurzzeitpflege, Krankenhäuser oder auch stationäre Hospize eine gesundheitliche Vorsorgeplanung nicht, jedenfalls nicht über eine Finanzierung im Rahmen von § 132g SGB V, anbieten können» (263).
- 18 Deutscher Hospiz- und Palliativverband, *Advance Care Planning (ACP) in stationären Pflegeeinrichtungen*. Eine Einführung auf Grundlage des Hospiz- und Palliativgesetzes (HPG), Berlin 2016, 10, in: https://www.dhpv.de/tl_files/public/Service/Broschueren/Handreichung_ACP.pdf (abg. am 13.03.19).
- 19 Ebd.
- 20 Abschnitt *Implementieren*, in: <https://www.div-bvp.de/>
- 21 Ebd.
- 22 BUNDESÄRZTEKAMMER, *Hinweise und Empfehlungen* (s. Anm. 11), A 2437.
- 23 Ebd., A 2438; es soll zumindest darauf hingewiesen werden, dass es keine Kennziffer zur Abrechnung für solche Gespräche für Ärzte gibt.
- 24 Ebd., A 2438.
- 25 ETHIKRAT KATHOLISCHER TRÄGER VON GESUNDHEITS- UND SOZIALEINRICHTUNGEN IM BISTUM TRIER, *Stellungnahme des Ethikrates. Gesundheitliche Versorgungsplanung für die letzte Lebensphase von Bewohnern stationärer Pflegeeinrichtungen*, Vallendar 2017, 15/16.
- 26 Zum proaktiven Gesprächsangebot siehe auch: Klaus BAUMANN, *Beratung als Eckstein und Kernelement von ACP*, in: ZME 64 (2018) 233–248; unter der Überschrift «Aufsuchende Beratung statt Beratung suchen» wird festgehalten: «Was heißt es aber für Versicherte in einem Pflegeheim oder einer Behinderteneinrichtung, wenn sie nicht nach solcher Beratung zu ACP bzw. BVP suchen, sie ihnen jedoch aufsuchend angeboten wird? Wie nehmen sie das wahr? Das mag sehr verschieden sein – von sehr erfreut bis tief verstört. Dass ein solches proaktives Beratungsangebot per Gesetz für eine so vulnerable Personengruppe wie Versicherte in Pflegeheimen oder Behinderteneinrichtungen eingeführt wird, kann selbst verstörend wirken angesichts des Sachverhaltes, dass der Gesetzgeber eine nicht anlass-bezogene proaktive Beratung zur Organspende bei Vorsorgeuntersuchungen «gesunder» Patienten über die Hausärzte bislang nicht eingeführt bzw. einzuführen wagte.» (239).
- 27 Vgl. zur Bandbreite der Debatte: Michael COORS – Ralf JAX – Jürgen IN DER SCHMITTEN, *Advance Care Planning: Eine Einführung*, in: DIES., *Advance Care Planning* (s. Anm. 16), 11–22 und Patrick SCHUCHTER – Hermann BRANDENBURG – Andreas HELLER, *Advance Care Planning (ACP) – Wider die ethischen Reduktionismen am Lebensende*, in: ZME 64 (2018) 213–232.

- 28 Vgl. z.B. Peter FONK, *Die Patientenverfügung und das Recht auf Selbstbestimmung – eine Herausforderung an das Gewissen von Ärzten und Pflegepersonal*, in: Franz-Josef BORMANN – Verena WETZSTEIN, (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin/Boston 2014, 599–616.
- 29 *Vereinbarung nach § 132g Abs. 3 SGB V über Inhalte und Anforderungen der gesundheitlichen Versorgungsplanung für die letzte Lebensphase vom 13.12.2017* zwischen dem GKV-Spitzenverband und den Wohlfahrtsverbänden (alle einzelnen werden im Text ausgeführt), in: https://www.gkv-spitzenverband.de/krankenversicherung/hospiz_und_palliativversorgung/letzte_lebensphase/gesundheitsliche_versorgungsplanung.jsp (abg. am 17.03.2019).
- 30 Vgl. COORS u.a., *Advance Care Planning* (s. Anm. 27), 20.
- 31 Vgl. BUNDESÄRZTEKAMMER, *Hinweise und Empfehlungen*. A 2441.
- 32 Vgl. BAUMANN, *Beratung* (s. Anm. 26) und SCHUCHTER, *Wider die ethischen Reduktionismen* (s. Anm. 27), 225–227.
- 33 ETHIKRAT IM BISTUM TRIER, *Stellungnahme* (s. Anm. 25), 20/21.

Abstract

Tensions between Advance Care Planning and a Christian View on Patient Care. The document «Christliche Patientenverfügung durch Vorsorgevollmachten, Betreuungsverfügung, Patientenverfügung und Behandlungswünsche» was published as an updated reprint in 2018 by the churches in Germany. The reason of the reprint were on the one hand experiences with the former living wills/advance directives/decisions and on the other hand new terms laid down in law. Almost simultaneously *Advance Care Planning*, an upcoming process from the US that enables individuals to make plans about their future health care, was established in Germany through legal regulation. At present, and funded by health insurances, it remains valid only in fully inpatient care and disability facilities, but has an exceeding right. Because the churches are providers of numerous facilities like these, the relationship of the Christian living will and the process of Advance Care Planning need to be analyzed. Beside similarities there are also differences, which lead to tensions.

Keywords: christian ethics – patient care – living will – Advance Care Planning – legal regulation

DEMENZ ALS HERAUSFORDERUNG

Ethische Perspektiven

Demenzen sind nicht nur eine zentrale Herausforderung der Moderne. Demenzen im Alter stellen für die gegenwärtige Gesellschaft vielmehr eine regelrechte Provokation dar: Die Zahl alter und hochaltriger Menschen mit einer Demenz-Diagnose nimmt zu, Kinder als Betreuungspersonen wohnen in der Regel weit entfernt, bezahlte Pflege ist nicht nur eine Frage des Geldes sondern auch des fehlenden Personals. Hinzu kommt: Im Verlauf des fortschreitenden Demenzprozesses zurückgehende rationale Handlungsmöglichkeiten von Menschen mit Demenz erfüllen kaum die Anforderungen, die moderne Gesellschaften an ihre Mitglieder stellen. In einer Gesellschaft, in der Selbstbestimmung, Autonomie, intellektuelle Leistungsfähigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit von höchster Relevanz sind, scheinen Menschen mit Demenz mit Voranschreiten des demenziellen Prozesses genau das alles nicht verwirklichen zu können, was als Leitwert Geltung hat.¹

Auf eine Weise stellen Demenzen und mit ihnen Menschen mit Demenz eine Bedrohung für die Ordnung unserer Gesellschaft dar. Eine Reaktionsmöglichkeit auf Bedrohungen ist Abwehr. Im Fall unseres Themas vollzieht sich Abwehr als Stigmatisierung von Menschen mit Demenz. Dies lässt sich beispielsweise ablesen an den Metaphern, die noch immer den Diskurs über Demenz in der Öffentlichkeit bestimmen.² Da ist von Demenz die Rede als von einem «Tod bei lebendigem Leib», einem «Tod im Leben», einem «lebendigen Begräbnis», einem «menschenunwürdigen Siechtum», einem «schreckliche[n] Leiden – demütigend für den Patienten», einer «Beraubung der Humanität», einem «schrecklichen Alptraum», der «Jahrhundertkrankheit» oder der «Alterskrankheit der Zukunft». Drastische und emotionale Bilder müssen dafür erhalten, das schwer Fassbare der Demenz in Worte zu bringen. Das Nachlassen der geistigen Kräfte im Alter, die Persönlichkeitsveränderungen, die mit der

VERENA WETZSTEIN, geb. 1970, Dr. theol., ist Studienleiterin für den Bereich Ethik der Katholischen Akademie Freiburg und Projektleiterin des Palliative Care Forum der Erzdiözese Freiburg.

Demenz einhergehen und die Pflegebedürftigkeit, die das letzte Stadium der Demenz bestimmt, scheinen eine einzige persönliche Tragödie zu sein – eine angstausslösende und furchteinflößende Tragödie. Es setzt kollektiv so etwas wie das ein, was Psychiater Abwehrreaktion nennen: Der demenzielle Prozess wird tabuisiert, die Betroffenen werden stigmatisiert. Die Demenz wird als eine Krankheit bestimmt, die Einzelne trifft, und mit der Einzelne zurechtkommen müssen. In der Öffentlichkeit herrscht das eben beschriebene Bild der menschenunwürdigen Tragödie vor.

Der vorliegende Beitrag geht von der These aus, dass derartige Metaphern von Demenz sich aus moralischen Wurzeln speisen, denen bestimmte Menschenbilder zugrunde liegen. Der Streit um Menschenbilder ist dabei kein bloßer theoretischer Diskurs, sondern stellt eine Auseinandersetzung um die ethischen Grundlagen unserer Gesellschaft dar und hat Konsequenzen für Art und Ausmaß von Rechten und Pflichten gegenüber Menschen mit Demenz. Es ist, so wird zu zeigen sein, entscheidend, ob ein Personverständnis von Menschen mit Demenz zugrundeliegt, das davon ausgeht, dass verminderte Kognitionsleistungen eine abgestufte Personwürde und damit eingeschränkte Personrechte zur Folge haben – oder ob ein Personverständnis zugrundeliegt, das ethische Schutzpflichten über alle Phasen des menschlichen Lebens und damit auch der Demenz begründet.

Der Beitrag unterzieht sich der Aufgabe, diese Grundlagen in groben Zügen freizulegen und eine Perspektive für ethisch verantwortbares Handeln zu identifizieren. Dazu wird zunächst zu zeigen sein, dass das bislang vorherrschende dämonische Bild von Demenz in der Öffentlichkeit von einem Grundtenor bestimmt wird, der sich aus einer Pathologisierung der Demenz nährt und mit dem ein bestimmtes Verständnis von Personsein verbunden ist. Im Anschluss wird mit dem Hinweis darauf, dass dieses Konzept in sich, aber auch mit Blick auf die Konsequenzen, die es für den Umgang mit Menschen mit Demenz in modernen Gesellschaften hat, zu kurz greift, eine ethische Perspektive aufgezeigt, auf deren Grundlage gemeinsames Handeln und Engagement zum Wohle der Menschen mit Demenz in unserer Gesellschaft geschehen kann. Letztlich geht es beim Thema Demenz um die Frage nach den ethischen Grundlagen und Perspektiven unserer Gesellschaft.

1. Wurzeln des gegenwärtigen Demenz-Konzeptes

Das gegenwärtige Demenz-Konzept speist sich aus verschiedenen Momenten. In seinem Kern betrifft dies zwei Dimensionen, die im Folgenden hinsichtlich ihrer Implikationen und Konsequenzen zu betrachten sind.

Pathologisierung

Während die Geschichte der geistigen Einbußen im Alter durch die Jahrhunderte hindurch von verschiedenen Konzepten und Pathologisierungsschüben bestimmt war, erfolgte in den 1970er-Jahren eine folgenreiche und bis heute durchgreifende Definition: Eine mit der Aufnahme in die gängigen Krankheits schemata einhergehende Ausweitung des Krankheitskonzeptes auf Fälle von Demenz im Alter brachte eine pathologische Unterscheidung der senilen Demenz vom Alter selbst mit sich.³ Alzheimer-Demenz, die zahlenmäßig bei weitem größten Gruppe der Demenzen, wird seitdem als Krankheit definiert, die vom allgemeinen Alterungsprozess zu unterscheiden und klinisch zu diagnostizieren ist. Die Spanne zwischen einem gesunden, aktiven Altern und einem krankhaften Altern wurde dadurch vergrößert.

Wenn mit der Pathologisierung der Demenz und der damit verbundenen Abgrenzung von gesunden Formen des Alterns auch die Medizin als die für Demenzen zuständige Disziplin in den Vordergrund trat, darf bei der Krankheitsdefinition der Einfluss soziokultureller Wertungen nicht gering veranschlagt werden.⁴ Indem Rationalität und Selbstbewusstsein als Kernpunkte eines weithin vorherrschenden Menschenbildes gelten,⁵ erscheint es als eine logische Folge, Prozesse des Alterns, die mit einem Verlust der Fähigkeit zu rationaler Selbstbestimmung einhergehen, in den pathologischen Bereich zu drängen und mit dem Siegel «krank» zu versehen. Grundsätzlich vermag eine Bestimmung als Krankheit einen sozialen Schutzbereich um die Betroffenen zu ziehen. Im Rahmen des gegenwärtigen kulturellen Kontextes und im Zusammenhang mit einer Veränderung des Krankheitsspektrums hin zu chronischen Krankheiten sowie zurückgehenden Ressourcen im medizinischen und pflegerischen Bereich hat dieser Vorgang bei Demenzen jedoch eine Stigmatisierung von Menschen mit Demenz zur Folge.

Kognitives Paradigma

Mit diesem ersten Kernpunkt des gegenwärtigen Demenz-Konzeptes ist das kognitive Paradigma der Demenz vielfach verwoben. Während sich im Verlauf der Forschungsgeschichte der Alzheimer-Demenz im 20. Jahrhundert immer wieder ihr Konzept geändert hat, blieb seit der Namensgebung der zunehmende Verlust der kognitiven Leistungsfähigkeit ihr Kernelement. Um diesen Kern herum bewegt sich eine weiche Peripherie, die jeweils von den Forschungsfortschritten der biologisch-medizinischen Forschung und ihrer Ausdifferenzierung in verschiedene Disziplinen beeinflusst wurde und sich wandelnde Konzepte hervorbrachte.

Durch das kognitive Paradigma wird das gegenwärtige Demenz-Konzept prinzipiell für bewusstseinstheoretische Personkonzeptionen anschlussfähig.

Die Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichen Werthaltungen und medizinischen Hypothesen bezüglich des Konzeptes der Demenz haben eine Fixierung auf die zunehmenden Verluste der Kognitionsleistungen von Menschen mit Demenz zur Folge. Trifft dieses Konzept auf metaphysisch und ontologisch reduzierte Personkonzeptionen, bei denen Menschen nur dann als Personen anerkannt werden, wenn sie Träger bestimmter Qualitäten sind, so hat dies weitreichende praktische Konsequenzen für den Umgang mit Menschen mit Demenz:⁶ Wer nicht mehr vernünftig und autonom handeln kann, ist keine Person im Vollsinn mehr. So werden in solcherlei Entwürfen Menschen mit Demenz nur noch als Personen im sozialen Sinn, als Post-Personen (J. McMahan)⁷ oder ehemalige Personen (P. Singer) bezeichnet. Ihr moralischer Status wird im Verlauf der Demenz immer weiter eingeschränkt, bis es nur noch eine Frage der Vereinbarung ist, inwieweit Menschen mit Demenz mit Respekt zu begegnen ist und worauf sich dieser erstreckt. Konzeptionen, die den Personstatus eines Menschen an den aktuellen Besitz von Bewusstseinsleistungen binden, müssen in logischer Folge Menschen mit Demenz das Personsein absprechen oder es graduell einschränken. Wenn aber ein abgestuftes moralisches Personkonzept verfolgt wird, fallen Menschen mit Demenz mit Fortschreiten des demenziellen Prozesses immer weiter aus dem Schutzkonzept der Menschenwürde heraus.

Sind Menschen mit Demenz dann ab einem bestimmten Stadium nicht mehr als Personen anzusprechen? Ist der Begriff der Menschenwürde bei Menschen mit fortgeschrittener Demenz nicht mehr anzuwenden? – Die Frage nach dem moralischen Status ist von eminent praktischer Bedeutung. Auf seiner Grundlage werden Handlungsentscheidungen getroffen, die mit den Themen Recht auf Leben, Anwendungsbereich des Tötungsverbotes oder Versorgung und Begleitung von Menschen mit Demenz an dieser Stelle nur angedeutet werden können.

2. Ein anderer Blick: Eine integrative Ethik der Demenz

Das gegenwärtig vorherrschende Demenzkonzept stellt zwar ein mögliches Interpretationsmodell dar. Allerdings liegen ihm Prämissen zugrunde, die sich, wie gesehen, durch einen anthropologischen Reduktionismus (Kognitives Paradigma) und einen funktionalen Zugang (Pathologisierung) erklären lassen. In seinen Kernpunkten werden dabei bedeutsame Aspekte ausgeblendet. Gleichzeitig ermöglichen es diese Leerstellen, dass das gegenwärtige Demenzkonzept für reduktionistische Personkonzeptionen anschlussfähig wird und diese befördert. Es besteht der begründete Verdacht, dass sich diese Konzep-

tionen mit dem derzeit vorherrschenden Demenz-Konzept vermischen und zu einer Erosion der Würde von Menschen mit Demenz führen können. Die damit verbundenen möglichen Folgen für den Umgang mit Menschen mit Demenz liegen auf der Hand.

Eine solidarische Gesellschaft kann sich damit nicht zufrieden geben und müsste sich konsequenterweise von dem derzeitige Demenz-Konzept emanzipieren. Daher schlägt der vorliegende Ansatz vor, auf der Ebene der Tiefenstruktur anzusetzen und ein grundsätzliches anderes Menschenbild und Personverständnis zum Ausgang der Überlegungen zu wählen. Im Folgenden wird daher auf Prinzipien eines ganzheitlichen Menschenbildes hingewiesen, auf dessen Fundament ein veränderter Umgang mit dem Thema Demenz möglich sein wird. Für eine anthropologische Grundlegung wird dabei auf die Grundlagen einer theologischen Anthropologie zurückgegriffen. Es wird sich zeigen, dass von dem vorgeschlagenen Personverständnis aus eine andere, eine ganzheitliche Sicht auf Demenz ermöglicht wird. In der weitergehenden Perspektive können von hier aus dann praktische Handlungenscheidungen für Menschen mit Demenz in unserer Gesellschaft ethisch verantwortbar getroffen werden.

Alle Menschen sind Personen

Eine Ethik der Demenz, die Menschen mit Demenz vor der Erosion in die Aberkennung des Personstatus bewahrt, kann vernünftig einzig von der Grundannahme ausgehen, dass allen Menschen die Gesamtheit ihres Lebens über die gleiche Würde zukommt. Im Unterschied zu reduktionistischen Persontheorien geht ein zweiter Traditionsstrang innerhalb der abendländischen Denktradition davon aus, dass der moralische Status des Menschen an nichts anderes als an das Kriterium des Menschseins an sich gebunden ist.⁸ Der Zuschreibungsgrund von Personalität wird in dieser Tradition gerade nicht von aktuellen Fähigkeiten abhängig gemacht.

Eine integrative Ethik der Demenz muss am Personstatus der Menschen mit Demenz Maß nehmen.⁹ Dies setzt die Grundannahme voraus, dass allen Menschen die Gesamtheit ihres Lebens über die gleiche Würde zukommt. Auf der Grundlage einer solchen Persondefinition, die bereits Boethius vorlegte,¹⁰ herrscht entgegen den für das gegenwärtige Demenz-Konzept als anschlussfähig bezeichneten empiristischen Personkonzeptionen in der Nachfolge John Lockes in der europäischen moralphilosophischen und moraltheologischen Tradition der Grundkonsens vor, dass alle Menschen Personen sind. Damit ist auch die Konsequenz verbunden, dass jeder Mensch, gleich über welche aktuellen Fähigkeiten er verfügt, unter dem Schutz der Menschenwürde steht. Der moralische Status des Menschen ist an nichts anderes gebunden als an das Kriterium des Menschseins. Der Zuschreibungsgrund von Personalität

wird gerade nicht von aktuellen Fähigkeiten wie Kognition oder Autonomie¹¹ abhängig gemacht: Jeder Mensch ist Person. «Person» und «Mensch» sind von ihrem Bedeutungsumfang her deckungsgleich.¹²

Aus anthropologischer Sicht ist die Vorstellung von der Einheit und intrinsischen Werthaftigkeit unserer Existenz grundlegend. Nahezu jeder bejaht «ausdrücklich oder intuitiv den Gedanken, daß menschliches Leben einen Wert an sich hat, der ganz unabhängig ist von dessen persönlichem Wert für irgend jemanden»¹³. Unserer lebensweltlichen Intuition entspricht die Beobachtung, dass die Abwesenheit von Bewusstsein nicht die Abwesenheit der Person ist. Die Person geht auch nicht verloren, wenn Gehirnfunktionen immer mehr schwinden. Wie Zeugnisse aus Erfahrungsberichten belegen, bringen Angehörige und Pflegende diese Personanerkennung von außen zumeist selbstverständlich Menschen mit Demenz entgegen.

Theologisch ist diese Würde in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet.¹⁴ Durch ihre Verankerung in der Relation von Gott und Mensch erschließt sich erst die Unverfügbarkeit der Personwürde. Diese Sätze haben auch dann Geltung, wenn eine Persönlichkeit sich verändert, wie es im Demenz-Prozess der Fall ist. Dass Personalität das Menschsein und seine Würde ausmachen, gilt dabei für jeden Menschen, unabhängig von seinen kognitiven Fähigkeiten. Zwischen Personsein und Menschsein lässt sich nicht unterscheiden. Vielmehr sind Mensch und Person einander wechselseitig interpretierende Begriffe. Das Personsein besteht also gerade nicht in der Summe einzelner Eigenschaften. So ist mit Dworkin zu fordern: «Wir heben den immer noch gültigen Status dieses Menschen [mit Demenz; V. W.] als moralisches Wesen hervor und bestätigen die Wichtigkeit seines Lebens, indem wir darauf beharren, daß nichts mit ihm oder für ihn gemacht werden darf, was ihm im Vokabular unserer Gesellschaft seine Würde abspräche.»¹⁵

Damit wird auch ein zentraler Punkt des Demenz-Prozesses, die Veränderung der Persönlichkeit in ihrer Bedeutung, neu interpretiert. Die subjektive Tragödie, die den Betroffenen und die Angehörigen mit dem Demenz-Prozess erfassen kann, ändert nichts an der Überzeugung, dass Menschen mit Demenz ebenso wie alle anderen Menschen eine unbedingte Würde haben, der entsprechend ihnen zu begegnen ist. Grundlegender Gedanke des Schutzkonzeptes durch die Menschenwürde ist es gerade nicht, von den aktuell vorhandenen Fähigkeiten aus zu denken, sondern von einer unbedingten Würde eines jeden Menschen auszugehen.

Identität und Kontinuität

Dem gegenwärtigen Demenz-Konzept wohnt die Tendenz inne, die Lebenssituation von Menschen mit Demenz außer Acht zu lassen. Der Zustand der

Demenz wird absolut gesetzt: Nur die kognitiven Verluste, die mit der Demenz einhergehen, scheinen den Menschen auszumachen. Darüber hinaus wird meist nur eine Phase des demenziellen Prozesses ausschnittshaft in den Blick genommen.¹⁶

Dagegen nimmt die theologische Ethik das Argument von der Identität und Lebensgeschichtlichkeit der Menschen sowie die jeweilige Konkretisierung der Lebenssituation ernst: Es ist ein und derselbe Mensch, der als Mensch mit Demenz über das gleiche Lebensrecht verfügt wie als Alternder, Erwachsener, Neugeborener oder Ungeborener. Die Identität der Person ist dabei immer auch die durch sie selbst oder andere Personen konstituierte Kontinuität mit dem Vergangenen.¹⁷ Dieses Argument der Kontinuität der Person geht davon aus, dass die menschliche Existenz in einem einzigen Kontinuum verläuft, das sich in verschiedenen Lebensabschnitten ausdrückt, die jedoch alle zur Zeitgestalt ein und derselben über ihre verschiedenen Lebensphasen mit sich identischen Person gehören.¹⁸

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Tatsache, dass der Demenz-Prozess ohne moralisch relevante Zäsuren verläuft, erst ihre volle Bedeutung. Zu jedem Zeitpunkt der Demenz steht der Mensch in Kontinuität mit seinem Leben voller individueller Vorlieben und Prägungen, die er zeit seines Lebens ausgebildet hat: «Auch wenn Menschen nicht in der Lage sind, sich selbst als Personen zu äußern, bleiben sie durch ihre vielfältigen Beziehungen zu anderen Personen sowie auf Grund ihrer leiblichen Präsenz für diese anderen als Person mit all ihren Rechten und Ansprüchen gegenwärtig.»¹⁹ Wenn sich auch die Persönlichkeit eines Menschen im Lauf des Demenz-Prozesses verändert, so bleibt die Person des Menschen mit Demenz sowohl identisch mit der Person vor Auftreten der ersten Symptome als auch über den Demenz-Prozess hinweg. Die aus der Medizin heraus funktional bedingte Trennung in Stadien der Demenz sollte im Rahmen eines integrativen Modells zugunsten eines den Verlauf betonenden Prozesses nicht mehr verwendet werden.

Verletzlichkeit des Lebens

Die besondere Lebenssituation, in der sich der demenzielle Mensch befindet, ist zu achten: Sein Leben ist verwundbar geworden und neigt sich langsam aber fortschreitend dem Ende zu. Angesichts gegenwärtiger Tendenzen, die bislang vergeblich darauf ausgerichtet sind, nach kausalen Heilungsmöglichkeiten für Menschen mit Demenz zu suchen, ist der Hinweis der theologischen Ethik bedeutsam, dass die Fragmentarität und die Verletzlichkeit wesentlich zum Menschsein gehören. Gegen die Utopien von Ganzheit und Vollkommenheit ist das Wissen um Brüche und Verluste, die konstitutiv zum Leben gehören, zu stellen.²⁰ Für jeden einzelnen Betroffenen und seine Angehörigen ist die

Lebensphase der Demenz möglicherweise eine der schwersten. Die Hoffnung, dass heilende oder lindernde Maßnahmen gefunden werden, ist nicht aufzugeben. Solange Heilung nur symptomatisch gelingt, wird gegen ausgrenzende Tendenzen heute der Hinweis immer wichtiger: das fragmentarische und beeinträchtigte Leben geborgen sein zu lassen in Beziehungen, die dem Menschen alle Hilfe zukommen lassen, um sein Leben zu erleichtern. Daraus resultiert die praktische Forderung, das Augenmerk und Engagement mehr noch als bisher auf die Begleitung und Pflege zu richten.²¹

Leiblichkeit

Im Gegensatz zum gegenwärtig dominierenden Diskurs ist die Leiblichkeit des Menschen ernst zu nehmen.²² Gegen eine einseitige Fixierung auf die Kognition ist daran zu erinnern, dass der Mensch zwar als ein vernunftbefähigtes Wesen bestimmt ist, das aber seine Vernunftbegabung nicht zu jedem Zeitpunkt gleichermaßen ausüben muss. Ein Personenverständnis, das allein auf kognitive Fähigkeiten abhebt und der konkreten Leiblichkeit des Menschen keine Beachtung schenkt, bleibt abstrakt. «Es verfehlt die unhintergehbaren Existenzbedingungen konkreter Personen [...],»²³ zu der die Dimension der Leiblichkeit wesentlich gehört.

Die Fixierung auf aktuell vorhandene geistige Leistungsfähigkeit im Rahmen reduktionistischer Personkonzeptionen hat einen weiteren entscheidenden Fehler: Sie setzt einen anthropologischen Dualismus, den man bereits für überwunden geglaubt hat, voraus und führt ihn unter säkularen Vorzeichen wieder in die Debatte ein. In dieser Sichtweise macht das aktuell vorhandene Bewusstsein mit seinen Kognitionsleistungen das Personsein aus. Der Körper erscheint dann nur noch als biologisches Beiwerk. Eine solche Nichtbeachtung der Leiblichkeit des Menschen verkennt allerdings die anthropologische Bedeutung des Körpers für die Person. Nur in seinem Leib kann der Mensch sich ausdrücken, begegnet er anderen Menschen und der Welt. Dabei hat die Leiblichkeit des Menschen auch eine moralische Bedeutung: Erst die leibliche Ausdrucksfähigkeit ermöglicht den Selbstvollzug der Person. Daher gebührt ihr zeit ihres Lebens Achtung und Würde. Wir achten einen Menschen aber nur dann, wenn wir ihm in jeder Ausdrucksgestalt, in der er existiert, Würde und Achtung entgegenbringen. An diese Grundbedingung ist zu erinnern, wenn wir nach dem Personstatus von Menschen mit Demenz fragen.

Die Achtung vor der Leiblichkeit des Menschen als Ausdruck des Personseins schließt eine zunehmende Berücksichtigung körperlicher Prozesse im Demenz-Prozess ein. Auf die Bedeutung nicht-kognitiver Fähigkeiten wurde schon früh im Bereich der Psychiatrie aufmerksam gemacht.²⁴ Es ist Thomas Fuchs zu verdanken, das Konzept der Leibphänomenologie in den Diskurs um

Person und Demenz eingebracht zu haben. Demnach lässt sich nachweisen, dass jedes Erleben auch einen Eindruck in unserem Körper hinterlässt, das auch mit dem fortschreitenden Verlust unseres Gedächtnisses existent bleibt.²⁵ Damit sorgt nicht nur das Erinnerungsgedächtnis für Kontinuität der Person, sondern ganz wesentlich auch eine Form des Leibgedächtnisses, das Kontinuität in unserem Leben über die Zeit hinweg herstellt und noch bis weit in die fortgeschrittene Demenz hinein unbeeinträchtigt bleibt. Auf die daraus resultierenden Konsequenzen für Begleitungskonzepte, therapeutische Prozesse, Fragen nach Kommunikation und Pflegehandeln oder ethische Fragen etwa nach der Geltung von Voraussetzungen bei Menschen mit Demenz können an dieser Stelle nur benannt werden.²⁶

Relationalität – Leben in Beziehungen

Demenz macht aber vor allem eine Grundbedingung des Menschseins deutlich: die Relationalität des Menschen.²⁷ Einer bislang dominierenden Darstellung des Menschen mit Demenz als monadisches Einzelwesen ist diese Relationalität des Menschen gegenüberzustellen.²⁸ Der Mensch kann sein Leben nur im Verhältnis zu anderen leben. Es gehört wesentlich zum Menschsein, dass man es nur in Relation, d. h. in Bezug auf andere und mit anderen zusammen ist.

Bezogen auf die Demenz bedeutet dies: Menschen mit Demenz werden nicht zu Einzelwesen, auch wenn sie im Verlauf des Prozesses den Kontakt mit ihrer Umwelt nach und nach verlieren mögen. Selbst in der extremen Hilflosigkeit der Demenz kann die Würde des Menschen von anderen wahrgenommen werden.

3. Ausblick

Der Rückgang auf die Grundlagen unserer Rede über Demenz brachte den vorliegenden Beitrag in die Tiefenstruktur ethischen Denkens, Argumentierens und Handelns. Indem das gegenwärtig vorherrschende, Bild von Demenz als anschlussfähig an reduktionistische Personkonzeptionen identifiziert wurde, unterzog sich der Beitrag der Aufgabe, auf der Ebene der Menschenbilder nach einem zweiten Strang, einem ganzheitlichen Verständnis von Person, zu fragen. Dabei zeigte sich, dass eine Konzeption, die bei der Personwürde aller Menschen, ihrer Identität und Kontinuität, ihrer Fragmentarität, ihrer Leiblichkeit und nicht zuletzt ihrer Relationalität in der Lage ist, das gegenwärtige eingeschränkte Bild der Demenz zu modifizieren. An die Stelle der kognitions- und krankheitszentrierten Perspektive tritt die Sicht des Menschen mit Demenz als ein würdevolles Wesen. Ein solcher Personbegriff setzt die Beziehungs-

higkeit eines Menschen als eine wesentliche Grundlage seiner Personalität und unterscheidet sich damit grundsätzlich von einem Begriff der Person, der sich an Pathologisierung und rationaler Leistungsfähigkeit orientiert. Ein so gestalteter Personbegriff kann für eine ethisch verantwortete Gesellschaftsgestaltung Grundlage sein.

Einer solidarischen Gesellschaft kommt die Aufgabe zu, sich über den Umgang mit dem wachsenden Phänomen Demenz Rechenschaft abzulegen. Eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Thema Demenz wird erst dann stattfinden können, wenn die eingangs beschriebene Dämonisierung aufgelöst wird. Wenn sich die Gesellschaft dem Phänomen Demenz stellt, wird sie sich sowohl von der Stigmatisierung der Menschen mit Demenz verabschieden als auch sich selbst praktisch und ethisch begründet in die Pflicht nehmen lassen. Denn Demenz ist eine Herausforderung für die gesamte Gesellschaft.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Reimer GRONEMEYER, *Demenz. Wie unsere alternde Gesellschaft den Kollaps vermeidet*, München 2019, Ulrich H. J. KÖRTNER, *Das Menschenbild der Leistungsgesellschaft und die Irritation der Demenz*, in: Zeitschrift für medizinische Ethik 58 (2012) 3–22, und Deutscher Ethikrat, *Demenz und Selbstbestimmung*. Stellungnahme, Berlin 2012.
- 2 Damit ist nicht gesagt, dass nicht auch ganz andere Bilder im öffentlichen Diskurs über Demenz vorkommen. Tatsächlich wird der Diskurs in den vergangenen Jahren zunehmend weiter und offener geführt. Dem spielen Initiativen, Aktionen und Projekte in die Hände bzw. liegen der Erweiterung des Diskurses voraus, die eine andere Sichtweise auf das Bild von Menschen mit Demenz vertreten. Vgl. etwa das Projekt der «Demenzfreundliche[n] Kommune» der Aktion Demenz (Vgl.: Verena ROTHE – Gabriele KREUTZNER – Reimer GRONEMEYER, *Im Leben bleiben. Unterwegs zu Demenzfreundlichen Kommunen*, Bielefeld 2015) oder die Initiative «Demenz Partner» von Bundesfamilien- und Bundesgesundheitsministerium (www.demenz-partner.de [abgerufen am 5.4.2019]).
- 3 Hans LAUTER – Joseph E. MAYER, *Clinical and Nosological Concepts*, in: Christian MÜLLER – Luc CIOMPI (Hg.), *Senile Dementia. Clinical and Therapeutic Aspects*, Bern 1968, 13–26.
- 4 Dirk LANZERATH, *Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik*, Freiburg i. Br. – München 2000.
- 5 Vgl. auch Stephen G. POST, *The Moral Challenge of Alzheimer Disease*, Baltimore/London 2000, 247, der von einer «hypercognitive culture» spricht. Vgl. umfassend auch den Sammelband Julian C. HUGHES – Stephen LOUW – Steven R. SABAT (Hg.), *Dementia. Mind, meaning, and the person*, Oxford 2006.
- 6 Vgl. zu reduktionistischen Personkonzeptionen z. B. Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford 1984; Michael TOOLEY, *Abortion and Infanticide*, Oxford 1985; John HARRIS, *Der Wert des Lebens. Eine Einführung in die medizinische Ethik*, Berlin 1995 (orig.: *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, London 1985); Peter SINGER, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994 (orig.: *Practical Ethics*, Cambridge 1979; 1993); H. Tristram ENGELHARDT JR., *The Philosophy of Medicine. Framing the Field*, Dordrecht 2000 (Philosophy and Medicine; Bd. 64); Daniel CALLAHAN, *Setting Limits. Medical Goals in an Aging Society*, New York 1995 (orig.: New York 1987), und Jeff MCMAHAN, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford 2002.
- 7 Vgl. Jeff MCMAHAN, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford 2002, bes. 43–54 und 270–278.

- 8 Vgl. Robert SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«*, Stuttgart ²1998; Ludger HONNEFELDER, *Der Streit um die Person in der Ethik*, in: Philosophisches Jahrbuch 100 (1993) 246–265. Allgemein: Dieter BIRNBACHER, *Das Dilemma des Personbegriffs*, in: DERS. (Hg.), *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Frankfurt am Main 2006, 53–76, und M. FUHRMANN u. a.: *Person*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, 269–338.
- 9 Verena WETZSTEIN, *Diagnose Alzheimer. Grundlagen einer Ethik der Demenz*, Frankfurt/M. 2005.
- 10 Bereits Boethius verbindet den Personbegriff mit der in der Natur jedes Menschen verankerten Würde, vgl. Armin G. WILDFEUER, *Art.: Person*, in: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 3, Gütersloh 1998, 5–9, 5.
- 11 Daniela RINGKAMP, *Demenz, Personalität und Praktische Selbstverhältnisse. Eine Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten und Grenzen der Patientenautonomie Demenzbetroffener*, in: *Ethik in der Medizin* (2016), 199–232.
- 12 Vgl. Theo KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt ²1997, 273: »Die Anerkennung des menschlichen Lebens als solchem und des Menschen als Menschen macht gerade den moralischen Charakter dieses Wesens aus, das wir dann Person nennen.«
- 13 Ronald DWORKIN, *Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Euthanasie und persönliche Freiheit*, Reinbek 1994, 98; vgl. SPAEMANN, *Personen* (s. Anm. 8), und dazu Theo REHBOCK, *Zur gegenwärtigen Renaissance und Krise des Personbegriffs in der Ethik – Ein kritischer Literaturbericht*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23 (1998) 61–86, 74.
- 14 Vgl. exemplarisch L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.
- 15 DWORKIN, *Die Grenzen des Lebens* (s. Anm. 13), 330. Vgl. auch: Melanie WERREN, *Würde und Demenz. Grundlegung einer Pflegeethik*, Baden-Baden 2019, und Andreas KRUSE, *Menschenbild und Menschenwürde als grundlegende Kategorien der Lebensqualität demenzkranker Menschen*, in: Thomas RENTSCH – MORRIS VOLLMANN (Hg.), *Gutes Leben im Alter. Die philosophischen Grundlagen*, Stuttgart 2017, 233–251, sowie Evangelische Kirche in Deutschland – Diakonie Deutschland, *Wenn die alte Welt verlernt wird. Umgang mit Demenz als gemeinsame Aufgabe*, Hannover – Berlin 2015.
- 16 Konsequenzen für die Geltung von Patientenverfügungen können an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Vgl. dazu aber Karsten WITT, *Demenz und personale Identität*, in: *Zeitschrift für praktische Philosophie* 5 (2018) 153–180. Zur personalen Identität bei Menschen mit Demenz auch: Martina SCHMIDHUBER, *Verlieren Demenzbetroffene ihre personale Identität?*, in: Georg GASSER – Martina SCHMIDHUBER (Hg.), *Personale Identität, Narrativität und Praktische Relationalität. Die Einheit der Person aus metaphysischer und praktischer Perspektive*, Münster 2013, 295–311, und: Martina SCHMIDHUBER, *Lebensgeschichte und personale Identität bei Demenz*, in: Daniela RINGKAMP – Sara STRAUSS – Leonie SÜWOLTO (Hg.), *Demenz und Subjektivität. Ästhetische, literarische und philosophische Perspektiven*, Frankfurt/M. 2017, 25–38.
- 17 Vgl. KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person* (s. Anm. 12), 278. In der Anamnese berücksichtigt die Medizin diese Verfasstheit durchaus, denn sie greift für eine Demenz-Diagnose auf die Beschreibungen Angehöriger von Veränderungen in der Persönlichkeit des Patienten zurück. Vgl. zum Personbegriff in der Psychiatrie: Thomas FUCHS, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000, und Martin RUCHSOW – Leopold HERMLE, *Zur Entwicklung des Begriffs der Person in Psychiatrie und Philosophie*, in: *Nervenarzt* 78 (2007) 505–510.
- 18 Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss*, Mainz ³2000 (orig.: Mainz 1993), 314, hier mit Bezug auf den Lebensbeginn.
- 19 SPAEMANN, *Personen* (s. Anm. 8), 79.
- 20 Vgl. Christian HICK, *Verwundbarkeit und Verantwortung. Medizinische Ethik als »Pathologie«*, in: Martin SCHNEL (Hg.), *Leib, Körper, Maschine. Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen*, Düsseldorf 2004, 53–69.
- 21 Vgl. Johannes EURICH, *Eingeschränkte Menschenwürde. Unterschiedliche Menschenbilder in der Pflege und ihre Folgen für Menschen mit Demenzerkrankungen*, in: *Pflege und Gesellschaft* (2008) 350–362.
- 22 Thomas FUCHS, *Leiblichkeit und personale Identität in der Demenz*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66 (2018) 48–61, oder auch Anne REICHOLD, *Die vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien*, Paderborn 2004.
- 23 Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Der vergessene Körper. Über die Einheit von Person und menschlicher Natur*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 48 (2002) 271–281.
- 24 Vgl. Andreas KURZ – Hans LAUTER, *Klinische Aspekte der Alzheimer-Krankheit*, in: Hanfried HELMCHEN u. a. (Hg.), *Psychiatrie der Gegenwart*, Bd. 4: *Psychische Störungen bei somatischen Krankheiten*, Berlin u. a. ⁴1999, 71–103, und Martin HAUPT, *Behandlung nicht-kognitiver Störungen*, in:

- Hans FÖRSTL u. a. (Hg.), *Alzheimer Demenz. Grundlagen, Klinik und Therapie*, Berlin u. a. 1999, 203–215.
- 25 FUCHS, Leiblichkeit (s. Anm. 22), 52–58.
- 26 Vgl. etwa Charlotte UZAREWICZ – Martin MOERS, *Leibphänomenologie für Pflegewissenschaft – eine Annäherung*, in: *Pflege und Gesellschaft* 17 (2012) 101–110.
- 27 Verena WETZSTEIN, *Alzheimer-Demenz. Perspektiven einer integrativen Demenz-Ethik*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 51 (2005) 27–40.
- 28 Vgl. in Bezug auf Demenz: Eberhard SCHOCKENHOFF – Verena WETZSTEIN, *Relationale Anthropologie. Ethische Herausforderungen bei der Betreuung von dementen Menschen*, in: *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 38 (2005) 262–267; aus protestantischer Sicht: Wilfried HÄRLE, *Menschsein in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungslehre und Anthropologie*, Tübingen 2005; kritisch dazu: Johann S. ACH – Bettina SCHÖNE-SEIFERT, *Relationale Autonomie. Eine kritische Analyse*, in: Claudia WIESEMANN – Alfred SIMON (Hg.), *Patientenautonomie. Theoretische Grundlagen, Praktische Anwendungen*, Münster 2013, 42–60.

Abstract

Dementia: Challenges and Ethical Perspectives. In view of the growing number of elderly patients with diagnosed dementia more and more debates on dementia are rising. The prevalent picture of the diagnose is nevertheless inadequate. This article follows the thesis, that many pictures of dementia have moral roots and certain ideas of man. Moreover, the controversy about the ideas of man is a struggle for the ethical foundations of our society with consequences for the rights and duties towards persons with dementia. The author presents an argument for an specific idea of the human person as the fundament for the ethical protection of all phases of human life, including dementia.

Keywords: Christian ethics – nursing – Alzheimer's disease – neurological disorder – anthropology – patient-centered care – bioethics – identity

COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

DAS GROSSE GEGENÜBER UND SEINE KONKURRENTEN

Zur Differenz zwischen usurpatorischem
und privativem Monotheismus

Das große Gegenüber

Der Begriffspoet Peter Sloterdijk geizt nicht mit Worterfindungen. Alle kann man sie nicht behalten. Bei einer aber ging in mir ein Lämpchen an. Er vermisst im Zeitalter «nach Gott» – so sein Buchtitel – die «Vertikalspannung» und wegen dieses Phantomschmerzes scheint ihm auch nicht endgültig ausgemacht, dass wir tatsächlich in einem solchen Zeitalter «nach Gott» leben. In einem DLF-Interview kokettiert er ein wenig mit der Präposition «nach». Statt für *post Deum*, könnte man sich auch für, *secundum Deum* entscheiden.

So ein Changieren zwischen Frömmigkeit und Gottlosigkeit macht mir die Wahl leicht. Natürlich ist die Frömmigkeit, die «Gott gemäß», *secundum Deum*, leben will, meine erste Wahl. Die Gottlosigkeit aber lasse ich nicht ganz fallen, sondern lege sie auf «Wiedervorlage» und visiere dabei eine sehr spezielle Variante an, eine Vorenthaltung Gottes, die vom Gottesbesitz und Gottesleugnung gleich weit entfernt ist.

«Vertikalspannung» also – ein Ausdruck mit einer zugleich altbekannten und hochmodischen Metaphorik. Was wird nicht alles als «total spannend» angepriesen. Die Metapher unterstellt zwei Pole, einen oben und einen unten. «Ehre sei Gott in der Höhe». Wenn feststeht, dass es den Pol in der Höhe nicht gibt, lebe ich in einer anderen, nämlich spannungslosen Welt. Das gilt auch für den Fall, dass der Pol nicht in der Höhe, sondern in der Tiefe gedacht wird.

Dass es ihn wo auch immer gibt, macht einen Unterschied, dessen Bedeutung man nicht übertreiben kann: Es ist ein Unterschied ums Ganze. Was wäre

das für eine Welt, die spannungslos nichts weiter wäre, als all das, «was der Fall ist»? Wittgensteins erster Satz des «Tractatus» – «Die Welt ist alles, was der Fall ist» – ist deswegen so interessant, weil er in einem Gedankenexperiment genau eine solche spannungslose Welt bezeichnet, eine Welt ohne den zweiten Pol, eine Welt ohne Gegenüber.¹ In einem Brief an seinen Freund Engelmann erläutert Wittgenstein dieses inspirierende Experiment: Er habe die Küstenlinie einer Insel beschreiben wollen, nicht um der Insel, sondern dem Ozean eine Grenze zu geben. Diesem aber habe sein eigentliches Interesse gegolten. Am Ende ist auch für Ludwig Wittgenstein die Welt, in der er und sein Freund Engelmann leben, mehr als «alles, was der Fall ist». Auch sie fanden sich in einer nachparadiesischen Welt, in der es an Spannungen weiß Gott nicht fehlte.

Dieser Spannung erzeugende Pol, der mich auf Abstand zum Ist-Zustand bringt – gibt es ihn? Gibt es ihn nur in meinem Kopf? Und wenn es ihn nur in meinem Kopf gibt, gibt es ihn am Ende doch nicht wirklich? Was geschieht da, wenn das Gegenüber meines Kopfes diesem entsprungen ist? Ausdenken kann ich mir viel. Wenn Gott kein Wolpertinger, sondern angesichts einer Welt voller Risse und Schründe (Adorno²) ein notwendiges Denkpostulat ist, fällt seine Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Wirklichkeiten, in eine eigene Klasse. Was ist das für eine Wirklichkeit, die uns einen Blick wie von außerhalb möglich macht? Es ist die Wirklichkeit der Reflexion. Wir finden sie vor, denn wir sind kontrafaktisch begabt und leben in einem ungesättigten Weltverhältnis.

Die Tradition hat die Rede von diesem Spannung erzeugenden Pol wie einen Minus-Pol in der Elektrophysik mit dem Etikett «negative Theologie» versehen, weil er Abstand erzeugt. Nun haftet dem Negativen auch nahezu unvermeidlich die Konnotation an: negativ ist schlecht. Schmerz ist negativ. Ist aber jede Negation negativ? Im Falle der «negativen Theologie», auf die wir bei der monotheistischen Gottesrede keinesfalls verzichten können, ist ihre Botschaft aber nicht nur nicht schlecht, sondern geradezu konstitutiv.

Die Zweiheit negativ-positiv folgt dem Gesetz der zweiwertigen Logik. Wer Negativität konzipiert, hat daher die Positivität schon mitgedacht. Das führt zu der Frage: Wo bitte, bleibt dann die positive Theologie? Oft genug wird in diese Variable der Positivität ein Offenbarungsgeschehen eingetragen.

Die Vorstellung von einer affirmativ positiven Offenbarung, die dann als Komplement eine «negative Theologie» ergänzen und überbieten könnte, lässt sich allerdings nur mit einer fundamentalistischen, auf die Ebene der Historizität eingeebneten Bibellektüre verteidigen. «Grüß Gott, wenn du ihn siehst». Das große Gegenüber würde ins Diesseits der Empirie gezerrt. Die Rede von der negativen Theologie, die im angemessenen Kontext richtig und sinnvoll sein kann, provoziert reflexartig solche Vorstellungen.

Ich habe daher vorgeschlagen, diese altherwürdige Rede, zu der man sich der Vollständigkeit halber alsbald eine positive Offenbarungstheologie im Sinne unmittelbarer himmlischer Botschaften zu denken hätte, fallenzulassen und stattdessen von einer «*privativen* Theologie» zu sprechen, einer «Theologie der Vorenthaltung».

Um diese zunächst dürr-abstrakte Denkfigur mit narrativem Fleisch zu bekleiden, will ich einige der bekanntesten Offenbarungserzählungen aufrufen um zu zeigen, dass die religionsgeschichtlich emergente und wirklich neue Gottesvorstellung Israels von dem Moment an, wo sie sich an den Wassern von Babylon aus den monolatrischen Verhältnissen der Königszeit herausarbeitet, sich sofort in einer *Simultaneität von Offenbarung und Vorenthaltung* artikuliert. Bei diesen großen Offenbarungserzählungen haben wir es regelmäßig mit einer solchen Gleichzeitigkeit zu tun. Sie ist für den biblischen Monotheismus von Anfang an sein eigentliches Proprium.

Vorab aber noch ein Blick auf Amarna

Nicht nur für den Ägyptologen Jan Assmann, auch für den Thomas Mann des Josefsromans und für Sigmund Freud war die Amarna-Episode im alten Ägypten ein Faszinosum, denn sie kann als eine Art Vorspiel zum biblischen Monotheismus gelesen werden. Assmann hat sogar versucht, eine Art unterirdische Rohrpost von Echnaton (1351–1334 v. Chr.) zu «Moses dem Ägypter»³ (Exodus ca. 1250), der großen Gründergestalt seiner «*Mosaïschen Entgegensetzung*» zu rekonstruieren.⁴ Nach dem Tod des Pharao hatten das Volk und die Priester seine monotheistische Revolution kassiert und waren zu den alten Kulturen von Theben zurückgekehrt, die Echnaton durch seine exklusiven Sonnenkult in Amarna hatte ersetzen wollen. Die Sonne ist die spektakulärste Singularität des Kosmos. Sie spendet Licht und Leben. Auf dieses große Tagesgestirn hatte er alle Göttlichkeit kondensiert. Das Patent auf den Monotheismus erteilt Assmann, der sich inzwischen mehr und mehr als Religionswissenschaftler befreit, dem Pharao dennoch nicht. Die große Emergenz, das eigentliche religionsgeschichtliche Schwellenereignis ist für Assmann, Theo Sundermeier und auch für mich tatsächlich jene neue Weltsicht, die sich daraus ergibt, dass die Welt ein Gegenüber, biblisch gesprochen, einen Schöpfer hat.⁵ Während Echnaton und seine Frau Nofretete auf der berühmten Stele die Sonne als einzige und höchste Gottheit verehren, heftet sie in Genesis 1 der Schöpfergott JHWH als eine von zwei Leuchten neben dem Mond ans Firmament. Gott selbst, war kein Teil der Welt, die er sich, indem er dem Tohuwabohu Struktur und Gestalt gibt, als Kosmos, als geordnete Welt gegenüberstellte. Das war wirklich neu.

Assmann hat die «Mosaische Entgegensetzung» – inzwischen heißt es dann abgeschwächt «Mosaische Unterscheidung» – als Gründungsgeschichte des Monotheismus ganz so rekonstruiert, wie sie das biblische Narrativ vorgibt. Dabei unterscheidet er nicht zwischen dem Sagenstoff des Exodus, der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten, die Israel rituell immer und immer wieder neu begeht und einer Erzählebene, die Historizität beanspruchen kann. Daran tut er gut, denn genau diese Mischung erzeugt die Materie für das Gedächtnis, auf die es ihm als Anwalt eines methodischen Prinzips der Gedächtnisgeschichte ankommt.

Heute übergehe ich einmal die große Gewaltdebatte, die Assmann 1998 mit seiner Behauptung ausgelöst hatte, mit der «Mosaischen Entgegensetzung» sei, wenn nicht schon das Böse überhaupt, so doch die religiös motivierte Gewalt in die Welt gekommen, die zuvor von einem toleranten und allenfalls friedlich-schiedlichen Polytheismus gekennzeichnet gewesen sei.⁶ Nicht die religiösen Unterschiede, so sagt Assmann inzwischen, sondern ganz allgemein, das Freund-Feind-Denken, der tief wurzelnde Gegensatz: Wir und die Anderen, sei die Urquelle der Gewalt. Darauf kann man kommen...

Wenn die «Mosaische Entgegensetzung» das große Gegenüber von Welt und Schöpfer erzeugt hat, dann müsste diese Emergenz nach Auskunft der Alttestamentler freilich eher eine «Babylonische Entgegensetzung» genannt werden, denn erst im Babylonischen Exil ist es zum eigentlichen Durchbruch des Monotheismus gekommen. Aus dessen Perspektive wurden auch die großen Exoduserzählungen neu überformt, die dann Mose als Werkzeug Gottes und große Gründergestalt herausheben. Was an Mose streng genommen historisch ist, und ob ein historischer Mose überhaupt Monotheist war, darüber könnte man lange spekulieren.

Anders als alles andere: drei Geschichten

Von den großen Offenbarungsgeschichten die dort erzählt werden, sollen also drei aufgerufen werden, an denen sich die charakteristische Eigenheit des neuen, des privaten Monotheismus gut zeigen lässt. An ihnen können wir auch sehen, wie sehr es bei diesen Privationen auf ein neues – damals relativ neues Medium ankommt, mit dem es ihm gelingt, sein Kommunikationspensum zu erledigen. Was ist das für ein Pensum? Wenn das große Gegenüber kein Teil der Welt, sondern ihr Schöpfer ist, dann kann darüber nicht geredet werden wie über alles andere. «Anders als alles andere», dieses Alteritätsprinzip charakterisiert in vier Worten das Kommunikationspensum des Monotheisten. Wie kann die ontologische Singularität eines großen Gegenübers, eines Gottes der alles

geschaffen hat, überhaupt so herausgestellt werden, dass ihre Alterität vermittelt wird?

An dieser Stelle erfolgt nun der große religionsgeschichtliche Auftritt der Schrift. Sie hat, vor allem gegenüber dem herkömmlichen Leitmedium der Polytheisten, dem Kultbild, eine Eigenschaft, die sie prädestiniert, genau das richtige Medium für einen Gott zu sein, der unsichtbar und kein Teil der Welt ist, die er gleichwohl geschaffen hat: In der Schrift ist das emergente Proprium des Monotheismus, jene *Simultaneität von Erscheinung und Vorenthaltung*, schon formal gesichert. Was das große Gegenüber auszeichnet, ist eine Eigenschaft, welche die Schrift schon als Medium an sich hat: Sie *ist* nie das, was sie bedeutet. Immer enthält sie vor, worauf sie sich bezieht. Besser könnte es nicht passen. Während das dreidimensionale Bild Präsenz erzeugt und die Differenz zu dem, was es darstellt, verschweigt, ist die Schrift das Medium der Differenz, das, indem es das, was es bezeichnet und benennt, zugleich vorenthält.

Das tut übrigens schon die gesprochene Sprache: «Brathähnchen» – dieses Wort in einen Saal gerufen, kann bei Hungrigen Speichelfluss auslösen, obwohl sie wissen, dass man ein Wort nicht essen kann. Die Sprache und ihre Fähigkeit, Abwesendes ins Bewusstsein zu rufen – mit Karl Bühler gesprochen, ihre Darstellungsfunktion – ist wahrscheinlich so alt wie *homo sapiens*, das «Lebewesen das Sprache hat» (Aristoteles). Relativ neu ist dagegen die Möglichkeit, sie zu fixieren. Worte verwehen im Wind. Die Schrift aber, in der sie geronnen sind, wird zu einem Objekt in der Welt, das scheinbar die Zeit besiegen kann.

Erstens: Am Dornbusch

Man muss die erzählerische Präsentation einer Unmöglichkeit, als welche ein brennender und nicht verbrennender Dornbusch (Ex 3,4–6) auch schon den ersten Lesern/Hörern dieser Erzählung vorgekommen sein musste, als Exposition und Vorbereitung des eigentlichen Höhepunkts dieser wichtigsten aller Offenbarungserzählungen verstehen. In diesem ersten Akt werden nämlich erst einmal die Koordinaten der normalen Wirklichkeit suspendiert.

Brennen, das ist ein Transformationsgeschehen, das, wie kein anderes, die Taten der Zeit sinnfällig macht. Da kann man zusehen, wie ein rasanter Prozess etwas zu Asche zerfallen lässt, was gerade noch fest und geformt war. Nicht so diesmal! Das will sagen: Die Zeit gibt es nicht. Sie ist suspendiert, außer Betrieb. Und der Befehl, der an Mose ergeht: «Zieh deine Schuhe aus, denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden», suspendiert den Raum. Mose steht nicht mehr auf dem Boden der Tatsachen. Hier haben wir die Urdefinition von Heiligkeit: nicht normal, anders, alteritär...

Raum und Zeit sind beim Philosophen Immanuel Kant ein Käfig des Bewusstseins, den wir nicht verlassen können. Diese «reinen Anschauungsformen» begleiten alle unsere Vorstellungen. Sie sind a priori, «immer schon» – diesmal, so will es die Erzählung, aber nicht.

Die Stimme lässt Mose darüber nicht im Unklaren, mit wem er es zu tun hat: «Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs. Da verhüllte Mose sein Gesicht, denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen.»(Ex 3,6)

Zweitens: Mose im Felsspalt

Gott ist nichts für die Augen. Bevor dieser Höhepunkt aufgerufen wird, blenden wir die zweite Offenbarungserzählung ein, in der die *Simultaneität von Erscheinung und Vorenthaltung*, auf die es mir ankommt, auf geradezu kuriose Weise zum Ausdruck kommt.

Inzwischen war am Sinai viel geschehen. Das goldene Kalb war zu Staub zermalmt und, mit Wasser vermischt, zu einem Getränk für die Israeliten angerührt worden. Was sie da mit Aarons Hilfe hervorgebracht hatten, das wurde nun in sie wieder zurückgeschickt. Dann waren die steinernen Tafeln, auf die der Finger Gottes geschrieben hatte, zerschmettert, wieder neu zurechtgehauen und beschriftet worden. Und nun erbittet, ja verlangt Mose die Anwesenheit und Begleitung Gottes auf dem Weg. Und er erhält folgende Zusage: «Mein Angesicht wird mitgehen, bis ich dir Ruhe verschafft habe» (Ex 33,14). Diesmal aber verhüllt Mose sein Gesicht nicht, ja er verlangt sogar: «Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen!» Der Herr gab zur Antwort:

Ich will meine ganze Schönheit vor dir vorüberziehen lassen (33,18f) [...] Dann sprach der Herr: Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen! Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin, dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen. (33,21–23)

Auch wenn die topographischen Angaben sehr präzise anmuten – «Hier diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen...» – sprengt die Choreographie des Vorüberziehenden, der zugleich seine Hand über Mose hält, unsere Vorstellungskraft. Der starke Kernsatz in der Mitte der Perikope lautet: «Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.»

Ob Jakob, der mit Gott am Jabbok gerungen hatte – die nächste Szene –, vielleicht zu dick aufgetragen hatte, als er den Schauplatz «Gottesgesicht» nannte und meinte: «Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und

bin doch mit dem Leben davongekommen»? Er weiß: Eigentlich hätte er tot sein müssen. Hatte er Gottes Angesicht wirklich in vollem Licht gesehen? Immerhin musste der Kampf aufhören, weil die Morgenröte aufgestiegen war (Gen 32,27).

«Niemand hat Gott je gesehen» heißt es am Ende des Johannesprologs. Und Maria Magdalena musste sich abwenden, als sie in dem, den sie anfangs für den Gärtner gehalten hatte, den auferstandenen «Rabbuni», nach den Targumen den «Herrn der Welten», erkannte. Die unrevidierte Einheitsübersetzung war hier unlogisch, wenn sie formulierte: «Da wandte sie sich ihm zu», denn Maria spricht ja schon mit ihrem Gegenüber und muss sich ihm nicht noch zuwenden. Wörtlich heißt es genau *straphēisa* (Aorist), «sich umgewendet habend». Sie hatte schlagartig erkannt, wer da vor ihr stand und sie mit «Mariam», ihrem Namen, ansprach. Inzwischen heißt es: «Da wandte sie sich um» (Joh 20,16). Das ist wenigstens nicht mehr falsch. Besser noch wäre gewesen: «Da wandte sie sich ab», und zwar aus dem gleichen Grund wie Mose, der am Dornbusch sein Gesicht verhüllte.

Anschauen, das ist der polytheistische Modus der Begegnung mit einem Gott. Dass man die Götter anschauen kann, dass es von ihnen dreidimensionale Bilder gibt, hatte im babylonischen Exil die aufklärerische Kritik der verschleppten Judäer provoziert. (Deutero)Jesaja entrüstet sich in einer langen Polemik (Jes 44,9–20) über die Dummheit derer, die sich aus Holz oder Metall Götterbilder machen und anschließend vor ihnen niederfallen und sprechen: «Rette mich du bist mein Gott». Ein selbstgemachter, «von Menschenhand» gemachter Gott, so die durchgängige Terminologie, kann kein echtes Gegenüber sein.

Jan Assmann hat mir in einer sonst sehr freundlichen Rezension meines Buches «Corpora»⁷ vorgehalten, ich hätte mich ganz auf die Seite der biblischen Bildpolemik gestellt, die «...freilich am Geist des Bildkults vollkommen vorbeigeht [...] Es gab nie «falsche» Götter, die nichts als «Wunschprojektionen», «funktionalistische Konstrukte» sind. Alle Kulte, ob Bild, Schrift oder Leib beruhen und antworten auf Erfahrungen göttlicher Weltzuwendung» (FAZ vom 23.5.2018). Sind aber deswegen, so frage ich zurück, alle Kulte gleich? Hier lohnt sich die genaue Untersuchung der Medien Kultbild und Schrift, wie ich sie in «Corpora» versucht habe. Kultbilder können die Präsenz der Gottheit so intensiv suggerieren, dass die Differenz zwischen dem Medium und dem, was es doch nur darstellen soll, verschwindet, und wenn sie nicht schon von selbst verschwindet, dann wird sie verschwinden gemacht. Im Exil wurden die aus Jerusalem verschleppten Judäer, unter ihnen (Deutero)Jesaja, Zeugen von sog. «Mundwaschungsritualen», bei denen die Bildhauer, welche die Götterfiguren gemacht hatten, vor dem Publikum ihre Autorschaft ableugnen mussten, während die Priester durch allerhand Rituale die Kultfiguren spirituell aufluden.⁸

Die Schrift aber, als Alphabetschrift ein vergleichsweise junges Medium, konnte das gesprochene Wort fixieren, blieb aber immer ein Medium der Differenz. Keiner kann auf die Idee kommen, sie mit dem zu verwechseln, was sie darstellt, darin besteht ihr medialer Vorsprung gegenüber dem Kultbild.

Wenn das Alte Testament nicht nur beim zweiten Jesaja, sondern auch sonst vielfach, z.B. in den Büchern der Weisheit und in den Psalmen, gegen die Kultbilder polemisiert, kann man das übertrieben finden und man muss die Verehrer von Kultbildern, so wie ich das in «Corpora» auch getan habe, gegen den Vorwurf der Dummheit verteidigen. Die Psychologie der Kultbildfrömmigkeit ist komplex. Es ist in der Tat nicht einfach so, dass ein Frommer, der eine Statue bekranzt und ihr Opfergaben darbringt, nicht wüsste, dass sie aus Holz, Stein oder Metall besteht und dass sie von Menschenhand gemacht ist. Es bleibt aber bei der magischen Suggestion von Präsenz. Die biblische Kritik am Kultbild mag polemisch sein, im Kern aber ist sie berechtigt und leitet den Medienwechsel zur Kultschrift ein. Was die Schrift dagegen zum klassischen Medium des Monotheismus macht, ist ihre einzigartige Fähigkeit, jene *Simultaneität von Präsenz und Entzug* zu erzeugen.

Drittens: der Name

Jakob hatte am Jabbok, als er mit dem «Mann» rang, wissen wollen, mit wem er es zu tun hatte. Er selber hatte gerade seinen neuen Namen «Israel», «Gottesstreiter» erhalten, sogar mit einer Aitiologie: «Denn mit Gott und den Menschen hast du gestritten und hast gewonnen.» Das war aber Jakob offenbar nicht genug und, obwohl er schon wissen musste, wer da mit ihm gerungen hatte, fragte er noch einmal: «Nenne mir doch deinen Namen!» Das aber wird ihm ausdrücklich verwiesen: «Was fragst du mich nach meinem Namen.» (Gen 32,30)

Bei Jesaja (43,1) heißt es: «Fürchte dich nicht. Denn ich habe dich erlöst. Ich habe dich bei deinem Namen gerufen und du bist mein.» Nur Gott darf durch den Mund des Propheten so sprechen. Hier begegnen wir der archaischen, im Grunde magischen Vorstellung, nach der derjenige, der den Namen «besitzt», über die Person des Namensträgers verfügen kann. Er kann mit ihm fluchen oder segnen. Rumpelstilzchen ist verloren, als sein Name erlauscht wurde. Als Rahel bei der Geburt des jüngsten der Jakobssöhne, vom Mutterrecht der Namensgebung Gebrauch machend, im Sterben ihrem Sohn den Namen Ben-Oni, «Unglückskind» gibt, greift Jakob ein und nennt ihn Ben-jamin, «Erfolgskind». In diese biblische Tradition der wirkenden Namen stellten sich die frommen Protestanten, die im 17. und 18. Jh. ihre Söhne «Fürchtegott», «Gottlieb» oder «Gotthold» taufte.

Vielleicht ist es ein Bewusstsein von dieser magischen Macht, die im Namensbesitz liegt, das Mose am Dornbusch gleichsam hintenherum fragen lässt.

Eigentlich hatte er ja, wie Jakob am Jabbok, schon hinreichend Auskunft erhalten, mit wem er es zu tun hatte. Aber wie Jakob will er mehr, er will den Namen wissen. Nachdem er den Auftrag erhalten hatte, das Volk aus dem Sklavenhaus herauszuführen, hätte er den Auftraggeber durchaus benennen können: den «Gott eurer Väter». Offensichtlich hat er aber eine Scheu vor dem direkten Zugriff auf diese Besonderheit, den Namen, mit dem es so viel auf sich hat. Weil er also selber nicht direkt fragen will, fingiert er antizipierend die Frage als Frage eines Volkes, dem der Hinweis auf den Gott der Väter nicht ausreichen würde. «Da werden sie mich fragen, wie heißt er?» (Ex 3,13)

Übergehen wir den Eindruck der sich nahelegt, dass nämlich diese Frage offensichtlich polytheistisch ist, zumindest henotheistisch, so, als ob da mehrere Götternamen zur Auswahl gestanden hätten.

Überall im AT finden wir diese Spuren der monolatrischen Phase, die dem Exil voranging. Der Bund mit Jahwe belässt den anderen altkanaanäischen Gottheiten ihre Existenz, auch wenn man ihm den ersten Platz einräumt. Im Psalm 89,7 heißt es noch: «Denn wer über den Wolken ist wie der Herr, wer von den Göttern ist dem Herrn gleich?» Die Bücher der Könige dokumentieren ein ständiges Hin und Her zwischen Singular und Plural.

Was nun folgt, ist dann aber die große Emergenz, der Durchbruch zu einem Monotheismus, wie er klarer nicht sein könnte, denn was nun kommt, bedient gerade nicht die Erwartungen des Mose oder die fingierten Erwartungen des Volkes. Aschdarot, Baal, oder sogar der Name des altkanaanäischen Obergottes El, den wir noch aus dem Pluraletantum Elohim und dem Bestandteil der Engelsnamen Micha-el, Gabri-el, Rapha-el kennen, sind keine Konkurrenten mehr. Was die Stimme aus dem Dornbusch formuliert, ist eine neue, singuläre Art von Namen, die ein sinnkonstitutives Element von Namensverweigerung, besser Vorenthaltung, enthält, und darauf kommt es an.

JHWH, «Ich bin da», ist die Ausrufung der puren Präsenz. In einer Dialogszene, als welche uns diese Erzählung vorgestellt wird, wäre das fürs erste, sprachpragmatisch gesehen, eine Art Tautologie. Wer mit mir spricht, muss mir nicht auch noch mitteilen, dass er da ist. Sein Da-Sein ist performativ schon erwiesen. Entscheidend ist daher der Vers Ex 3,15 in dem JHWH als Name qualifiziert wird: «Das ist mein Name für immer, und so wird man mich nennen in allen Generationen.»

Man könnte das Tetragramm für den Geniestreich eines Sprachlogikers halten, der den maximalen Umfang (Extension) und die Bedeutung (Intension) «existiert» des Ausdrucks «Ich bin da» zusammenfallen lässt und diese Koinzidenz zum Namen erklärt. Das kann er nämlich nur ein einziges Mal. Wenn das

pure Dasein zum «Namen für immer» erklärt wird, ist zunächst einmal seine Einmaligkeit gesichert. Wer so heißt, ist nirgendwo nicht da und niemals nicht da. Das kann es wirklich nur einmal geben. Und wenn die Erzählung will, dass der Träger des Namens selbst, das große Gegenüber sich diesen Namen gibt, dann verstehen wir, dass der «Name der größer ist als alle Namen» zum Allerheiligsten Israels wird. Auch sein Namenskult, der darin besteht, dass das Tetragramm JHWH, wo es im Tanach erscheint, nie in den Mund genommen, sondern durch Umschreibungen (Adonai, Elohim oder Ha Schem) ersetzt wird, ist eine Heiligung durch Vorenthaltung. Das ist außerordentlich passend. Dem «Namen» baut Salomon den Tempel, und «Hagiasteto to onoma sou» – «Geheiligt werde dein Name», so beginnt Jesus dann, gleich nach der Anrede «Unser Vater», das Gebet für die Seinen.

Im Philipperhymnus wird dieser «Name, der größer ist, als alle Namen» dann auf den übertragen, der sich bis zum Tod am Kreuz erniedrigt hatte. Der Gekreuzigte trägt den Gottesnamen. Diese steile Christologie ist keine hellenistische Zutat, sondern ein frühes Bekenntnis der Gemeinde, das Paulus aufgegriffen hat.⁹

Zugleich wird klar, dass das große Gegenüber mehr ist, als ein kosmotheistisches Weltprinzip, das sich in allen Kulturen und Kulturen jeweils anders ausprägt. Wer einen Namen trägt, auch wenn es ein so einzigartiger Name ist, der ist eine Person. Gott den Schöpfer als Person anzusehen, das erzeugt reflexartig den Verdacht, des Anthropomorphismus. Wer von einem Schöpfer erzählt, der sich nach seinem großen Werk erst einmal ausruhen muss, der, nachdem er sie geschaffen hat, mit den ersten Menschen Dialoge führt, der, je nachdem, zürnt oder barmherzig ist, der Gehorsam verlangt und Treue, der befeuert in der Tat diesen Verdacht. Wenn der Anthropomorphismus der Erzählungen nicht zu bestreiten ist, so ist es doch ein sehr besonderer, nämlich ein einseitiger. Das heißt, der Produzent solcher Vorstellungen muss offen lassen, ob sie eine genaue Entsprechung haben.

Unsere Lust auf anthropomorphe Fiktionen hat dem Mond ein Gesicht gegeben, «unten am Fluss» menschenartige Kaninchen und in Entenhausen menschenähnliche Enten erzeugt. Dagobert Duck alias «Uncle Sam» ist eine Figur, bei der das Gesetz der Analogie: «ist so wie» zweistellig ist. Geiz und Gier gibt es hier wie dort, in Entenhausen und im richtigen Leben.

Das ist bei dem großen Gegenüber doch anders. Von ihm im Sinne des monotheistischen Kommunikationspensums zu erzählen, erfordert einerseits, ihn so darzustellen, dass er seine Hauptfunktion, nämlich das große Gegenüber zu sein, überhaupt ausfüllen kann, andererseits muss seine Alterität gesichert werden. Wenn Menschen von einem großen Gegenüber erzählen, einer Instanz, die sie geschaffen hat, dann wird er für sie notwendig zur Person. Nicht

weil man sein Wesen konnte und durchschaut hätte, sondern weil man anders von ihm nicht reden kann. Er kann ja auch nicht weniger sein als der Mensch, der sich selbst als Person erlebt. Was er darüber hinaus noch ist, bleibt entzogen.

Wenn wir unsere Vorstellungskraft, die trivialerweise anthropomorph ist, nutzen, dann hat JHWH ein Angesicht. Deswegen ist es so wichtig, immer wieder auf seine Alterität hinzuweisen, die durch den durchlaufenden Grundzug der Vorenthaltung markiert wird. Die *Simultaneität von Präsenz und Vorenthaltung* ist sein Kennzeichen. Ja, Gott hat ein Angesicht. Im Segensgebet möge er es über uns leuchten lassen. Aber sein Angesicht kann niemand sehen. Es bleibt vorerst verborgen, wird aber zu einem eschatologischen Hoffnungsbild einer ersehnten vollkommenen Erkenntnis: «Jetzt sehen wir in einem Spiegel und Rätsel [*en ainigmati*], dann aber «von Angesicht zu Angesicht» (*prosopon pros prosopon*) (1 Kor 13,12). Man beachte, dass «Prosopon» eines der semantischen Quellwörter für «Person» ist.¹⁰ Tatsächlich ist die Erzeugung einer eschatologischen Spannung das Kraftwerk des Monotheismus.

Usurpation – die bleibende Versuchung

Wenn ich nun mit Blick auf die Frucht vom Baum der Erkenntnis auf die größte aller Vorenthaltungen zu sprechen komme, möchte ich vorab auf eine der wichtigsten Grundregeln biblischer Hermeneutik aufmerksam machen. Sie besteht in der Frage nach dem impliziten Leser. Die lautet: Für wen hat der oder haben die Verfasser oder Redaktoren eines Textes geschrieben? An wen haben sie dabei gedacht? Und: worin sollte die Lehre einer Erzählung bestehen?

Bei der Erzählung vom Sündenfall der ersten Menschen und ihrer Vertreibung aus dem Garten in Eden liegt diese Lehre auf der Hand. Wer auf die Schlange hört und ihr Versprechen: «Ihr werdet sein wie Gott und erkennt Gut und Böse» (Gen 3,5), wird aus dem Garten vertrieben. Die Frucht vom Baum, der in der Mitte des Gartens steht, dem Baum der Erkenntnis, bleibt vorenthalten. Wenn wir der Erkenntnis von Gut und Böse einen «Sitz im Leben» – nein, das ist ein zu statischer Ausdruck – besser: eine Funktion im Leben geben, die uns immer sagt, was wir tun oder lassen sollen, dann wären wir wie Gott.

Volle Erkenntnis kann nicht ohne die Dimension der Zeit gedacht werden. Dieser Aspekt wird sich im Medienvergleich noch einmal als entscheidend wichtig erweisen. Wer von der verbotenen Frucht isst, will sich davon nähren. Und Nahrung brauchen wir täglich. Erkenntnis ist hier kein objektiviertes Resultat, etwa das Ergebnis einer Recherche, kein Heureka oder ein einmaliger Einblick in vorher Unverstandenes, sondern ein Prozess, salopp formuliert: jeden Tag wissen, wo es lang geht.

Dieser Griff nach der verbotenen Frucht, dieses Sein-wollen wie Gott, das ist die maximale Usurpation. Ihr folgt denn auch die Maximalstrafe, die Vertreibung aus dem Garten. Nicht der geringste Teil dieser Strafe ist die Erinnerung an ihn und der fortdauernde Hunger nach jener Frucht vom Baum, der in der Mitte steht. Daher bleibt nachparadiesisch die Versuchung zur Usurpation gleichsam als Dauerspannung erhalten. Sie ist das Ergebnis unseres ungesättigten Weltverhältnisses.

Sich als Usurpator auf den Thron Gottes schleichen zu wollen, ist vor allem eine Versuchung der Frommen. Dass der Gottlose von ihr nicht geplagt wird, versteht sich von selbst. Für den Frommen aber ist Usurpation der Fluchtpunkt aller Versuchungen. Aus Frömmigkeit will er teilhaben an der göttlichen Erkenntnis. Weil er danach strebt, den Willen Gottes zu tun, will er ihn auch kennen. Die Frage nach dem Willen Gottes ist die Frage aller Fragen. Sie ist in der dritten Bitte des Vaterunsers enthalten: «Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden». Dass er im Himmel geschieht, versteht sich von selbst. Wäre es anders, wäre der Himmel nicht der Himmel. Dass auch auf Erden Gottes Wille sich durchsetzt, darum sollen die Jünger bitten.

Die Bitten dieses großen Gebets sind nicht parataktisch. Sie ziehen eine nachvollziehbare Gedankenspur. Sie sind ineinander verschränkt und folgen einer Art Konsekutivregel. «Dein Reich komme», was folgt daraus? Wenn das Reich Gottes kommen soll, dann dadurch, dass sein Wille geschieht. Nachdem die dritte Bitte die Frage nach dem Willen Gottes exponiert hat, zeigt die folgende den Weg, wie sie erfüllt werden könnte.

Bevor ich das weiter ausführe, möchte ich den medientheoretischen Hintergrund gleichsam als Kontrastfolie dahinter aufspannen. Die Frommen in der Welt Jesu, glaubten in der Tora den Schlüssel zum Willen Gottes zu besitzen. Auch Jesus war ein frommer Jude. Auch er schätzt die «Weisung». Nicht auf ein Jota will er verzichten, so spricht er am Anfang der Bergpredigt (Mt 5,18). Dann aber heißt es: «Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.»

Die Pharisäer sind fromm. Und es gibt auch gute Schriftgelehrte. Einem, dessen Namen wir nicht erfahren, bescheinigt Jesus: «Du bist nicht fern vom Reich Gottes». Bei der Frage nach dem höchsten Gebot, das gleichsam wie ein Vorzeichen vor allen anderen steht – es ist das der Gottes- und Nächstenliebe, hatten beide emphatisch übereingestimmt (Mk 12, 28–34). Auch Nikodemus war ein Guter.

Aber Jesus strebt nach der «größeren Gerechtigkeit». Er will mehr, als die Schrift kann. Dies wird nicht nur an seiner Praxis deutlich, in der er sich über den Buchstaben der Weisung immer wieder hinwegsetzt, Kranke am Sabbat

heilt etc., auch in der Bergpredigt überbietet er sie sechsmal mit seinem «Ich aber sage euch...». Er will dem Willen Gottes, den die «Grammateis» einfach aus der Schrift entnehmen zu können meinten, wie eine Nahrung in sich aufnehmen: «Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat...» (Joh 4,34). Der Wille Gottes ist seine tägliche Energiezufuhr. Wie eine Speise will er ihn jeden Tag essen.

Zum Verständnis der vierten Bitte des Vaterunsers, auf die ich nun zurückkomme, muss man sich den großen Medienkonflikt Jesu mit den «Schriftlern», so könnte man «Grammateis» übersetzen, vor Augen führen. Die Bedeutung dieses Konfliktes kennen wir. Ohne ihn wäre sein Schicksal anders verlaufen. Bleibt es bei einem Monotheismus der Schrift, dem Gottesmedium, das aus guten Gründen das polytheistische Konzept einer Gottespräsenz im Kultbild ersetzt hatte, oder kann der Geist Gottes im Menschen selbst präsent werden? Mit der Formulierung des Johannesprologs gesprochen: Kann das Wort nicht nur Schrift, sondern auch Fleisch werden?

«Und das Wort ist Fleisch geworden» (Joh 1,14) beziehen wir, sicher zu recht, erst einmal auf Jesus, das «Wort» das im Anfang war und das bei Gott, das Gott war. Aber was machen wir mit Joh 1,12: «Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind»?

Gibt es Aussichten auf eine Inkarnation für alle?

Jesus, der alle, die ihm nachfolgten, dadurch faszinierte, dass er ihnen vorführte, wie der Geist Gottes tatsächlich in einem Menschen präsent sein konnte, lehrt die Seinen, um himmlisches Brot zu bitten. Wer die vierte Bitte im Sinne einer täglichen leiblichen Sättigung deutet, wie es die geläufige Übersetzung nahelegt, der springt zu kurz, so altherwürdig diese Lesart auch sein mag. Um was für ein Brot da gebeten werden soll, hängt von einem Adjektiv ab, das es im ganzen riesigen griechischen Sprachkosmos nur ein einziges Mal gibt, nämlich hier im Vaterunser und zwar in beiden Versionen, bei Lukas und Matthäus, die beide auf die gemeinsame Logienquelle zurückgehen. Keiner dieser Autoren, die allesamt koiné-Griechisch schreiben, kann als Nicht-Muttersprachler auf die Idee kommen, ein *Hapax legomenon* zu kreieren. Alles spricht dafür, dass dieses besondere Adjektiv, das den Charakter des Brotes bezeichnet, das Jesus im Sinn hatte, auch im aramäischen Original herausstach und etwas Besonderes, etwas Einmaliges bezeichnete. Das griechische Adjektiv lautet: *epiúision*. Ich halte die Übersetzung der Vulgata des Hieronymus für die treffende, auch

weil er es schafft, das *Hapax legomenon* seiner Vorlage mit einem *Hapax legomenon* in seiner Zielsprache wiederzugeben. *Epi* = super, und *ousion* = *substantialis*. *Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*: Unser «überwesentliches», unser himmlisches Brot gib uns heute. Für die philologischen Details muss ich hier auf «Corpora» und meinen Artikel zum Thema in «Communio» verweisen.¹¹

Zurück zum Thema der Usurpation. Kann es sein, dass, wer den himmlischen Vater, dem er sich wie ein Kind nähert, um dieses sein *epioúision*-Brot bittet, das er sich jeden Tag wie eine Nahrung zuführen will, kann es sein, dass er im nachparadiesischen Verlangen nach Gottesnähe, den Willen Gottes nunmehr auch zu besitzen meint?

Auf dem Gipfel einer solchen inkarnatorischen Gottesnähe klingt noch von Ferne aus dem Garten in Eden herüber das Versprechen der Schlange. Kann, wer sich nach dem Willen Gottes ausstreckt, damit sein Reich kommen kann, und der um himmlisches Brot bittet, sich nicht die Erfüllung dieser Bitte schon mitdenken? Warum sollte ihm, dem frommen Beter, der himmlische Vater diese Bitte abgeschlagen haben? Mir fallen hundert und mehr Beispiele ein, wo fromme Gottesagenten den Willen Gottes genau zu kennen meinten: «Deus lo vult!» riefen die Kreuzfahrer.

Usurpation ist die große Versuchung der Frommen, die, weil sie sich der Führung Gottes anvertrauen wollen, ihn als Ermächtigungsinstanz missbrauchen. Daher verstehen wir nun, wie wichtig es ist, Gott selbst zu bitten: «Und führe und nicht in Versuchung».

Schon die fünfte Bitte hatte dafür gesorgt, dass der Beter nicht auf die Idee kommen kann, er sei «wie Gott» nur weil er vielleicht *epioúision*-Brot gegessen hatte. Wer um Vergebung seiner Schuld bittet, weiß, dass er ein Sünder ist. Die Sünde ist der Differenzmarker: «Und vergib uns unsere Schuld». Jedem, der so betet, hat Jesus unterstellt, dass er Schulden (*opheilémata*) hat. Es ist derselbe Jesus, der wenige Verse zuvor in derselben Bergpredigt nichts weniger als Vollkommenheit fordert. «Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.» (Mt 5, 48) Das ist nicht nur keine Aufforderung zur Usurpation, sondern das genaue Gegenteil. Angesichts dieses Maßstabs wird für jeden, auch für den Frommen, die Differenz sichtbar, die ihn von der göttlichen Vollkommenheit trennt: «Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie». Der zurecht berühmte Satz (Joh 8, 7), mit dem Jesus die ertappte Ehebrecherin rettet, bewirkt, was er bewirken sollte: Die Ankläger verdrücken sich. Das ist die latente Performanz und Konsequenz der Vollkommenheitsforderung.¹² Auch diese Episode, für deren Historizität einiges spricht, dokumentiert den Streit Jesu mit den Grammateis. Es ist der Medienstreit um die Schrift: «Mose hat uns im Gesetz vorgeschrieben, solche Frauen zu steinigen.»

Die Perikope liefert die Schlüsselszene für meine Mediengeschichte des

Monotheismus. So wie der Finger Gottes selbst auf dem Sinai einst die Gesetzestafeln der Bundesurkunde beschriftet hatte, so schreibt nun das Fleisch gewordene Wort mit dem Finger, diesmal aber nicht in Stein, sondern auf die Erde, in den Staub des Tempelvorhofs, wo die Szene spielt. Es ist die einzige Stelle in den Evangelien, in der Jesus schreibt. Die Pointe der Erzählung besteht darin, dass wir nur erfahren, dass er schreibt, nicht aber, was er schreibt. Wenn wir es hätten wissen sollen, hätte es uns der Verfasser wissen lassen. Jesus schreibt zweimal. Einmal vor und dann noch einmal nach seinem großen Satz: «Wer ohne Sünde ist...», den er damit einrahmt. Jesus zerschreibt die Buchstaben des Gesetzes. Beinahe hätten sie getötet. «Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig» (2 Kor 3,6). Gut möglich, dass Paulus die Episode kannte, bevor sie im Johannesevangelium aufgeschrieben wurde.¹³

Die Schrift als objektivierte Sprache kann zum Glauben verführen, man könne über den Willen Gottes schwarz auf weiß verfügen, wie über einen Besitz. Zwar enthält sie, anders als das Kultbild, den Anblick Gottes vor, scheint aber etwas Zweitbestes zu liefern. Diesmal sichert die Schrift nicht den Abstand und die Differenz, im Gegenteil, sie kassiert sie ein, indem sie sich den Willen Gottes in scheinbarer Unmittelbarkeit erschleicht. So kann sie zu einem subtilen Werkzeug der Usurpation werden.

Aber selbst wenn das *per impossibile* gelungen wäre, bleibt ein gleichsam anwendungstechnisches Defizit: Gegenüber der Zeit und ihrer fortlaufenden Forderung, den neuen Umständen des neuen Tages Rechnung zu tragen, hat sie immer schon verloren. Eine Ausnahme gibt es: Die «vier Buchstaben», das Tetragramm JHWH. Der Gottesname, das Allerheiligste Israels, auch wenn er schwarz auf weiß aufgeschrieben ist, verliert niemals sein Element von Vorenthaltung. Die Präsenz, die er beansprucht, bleibt der Empirie und damit den zeitbedingten Anpassungsbedürfnissen entzogen. Daher konnte es in Ex 3,15 heißen: «Das ist mein Name für immer».

Nur ein privatives Gottesbild hält die Vertikalspannung aufrecht, die uns von ihm trennt und uns mit ihm verbindet. Dazu brauchen wir jeden Tag neu das überwesentliche, das *epiôusion*-Brot der vierten Vaterunserbitte und die fünfte und sechste Bitte, die uns vor der usurpatorischen Versuchung warnt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Ludwig WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Werke Bd. 1, Frankfurt/M. 1984, 11.
- 2 Vgl. den letzten Aphorismus der *Minima Moralia*, «...Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird...» Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt/M. 1951, 480f.
- 3 Vgl. Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Die Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.
- 4 Später wird «Entgegensetzung» durch den schwächeren Ausdruck «Unterscheidung» ersetzt. In diesem Kontext scheint mir allerdings der ursprünglich gewählte Ausdruck «Entgegensetzung» treffender.
- 5 Den Übergang von einem sich ständig verwandelnden Sonnengott der traditionellen Religion zu der «lebensstrahlenden Sonnenscheibe», die sich nicht wandelt, beschreibt Jan ASSMANN differenziert in: *Die «Häresie» des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion*, in: *Saeculum* 23 (1972) 109–126, zuletzt auch in DERS., *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*, München 2018, 153ff.
- 6 Vgl. Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg i. Br. 2015.
- 7 Vgl. Eckhard NORDHOFEN, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Freiburg 2018.
- 8 Vgl. Angelika BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bildpolemik*, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1989, 104 und passim.
- 9 Hier sind Jan-Heiner TÜCKS «Sieben Thesen» zu einem «reflexiven Inklusivismus» einschlägig. Vgl. DERS., *Glauben im Modus des «Als ob»? Jan Assmanns Votum für eine performativ gewendete Theologie – eine Replik*, in: DERS. – Rudolf LANGTHALER (Hg.), *«Es strebe von euch jeder um die Wette». Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?*, Freiburg 2016, 36–66, hier 53–65.
- 10 Vgl. Helga OFFERMANN, *Der christologische und trinitarische Personenbegriff der frühen Kirche*, Bern 1976.
- 11 Vgl. Eckhard NORDHOFEN, *Was für ein Brot? Was für ein Brot!*, in: *IKaZ* 46 (2017), 3–22. und DERS., *Corpora* (s. Anm. 7), 229–257 (Kap. X).
- 12 Wenn ein Gesetz so beschaffen ist, dass es mit Sicherheit nicht vollständig eingehalten werden kann, wird es zur Kontrastfolie, vor der sich der Mensch als Sünder erkennen kann. Diesen Psychomechanismus beschreibt auch Paulus: »Was sollen wir nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Keineswegs! Jedoch habe ich die Sünde nur durch das Gesetz erkannt.« (Röm 7,7).
- 13 Die philologische Frage der Autorschaft dieser Perikope kann hier vernachlässigt werden.

Abstract

The Great Vis-a-vis and its Rivals: Reflections on the «Privative» Character of Monotheism. God is not a part of the cosmos. As the creator he is the great vis-a-vis and a counterpole of the world. His singular ontology forms a class of its own. Using the metaphor of electrical voltage the philosopher Peter Sloterdijk invented the neologism «Vertikalspannung» (vertical tension) to describe a world with such a great opposite. This essay proposes a new conceptual strategy: The current «negative theology» leads to misunderstandings and should be replaced by «privative theology». In order to substantiate this idea, three famous examples of the Jewish revelation-narrative are analyzed. A central idea is the simultaneity of god's withdrawal and god's presence, which is characteristic for both Israel's concept of god and scripture as medium. Scripture becomes holy and the leading medium of monotheism. Jesus, the pious Jew, estimates the Torah, but to grasp the heavenly fathers will the letters of scripture are not enough. So he gives his example of incarnation: God's spirit in human flesh. In former studies the author proved philologically that the 4th petition of the Lord's prayer originally meant a «supersubstantial» bread. This is Jesus' proposition to find out gods will for every single day. The 6th petition might prevent against the idea of possessing god's will. The history of monotheism shows a continuous competition between a «privative» and a «possessing» («usurpatorischer Monotheismus») theology.

Keywords: Jan Assmann – monotheism and violence – inclusivism – Eucharist – doctrine of god

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Eine biographische Einführung in sein Werk

Der 1881 auf einem Schloss in der Auvergne geborene Edelmann Pierre Teilhard de Chardin, der schon mit siebzehn Jahren der Gesellschaft Jesu beitrug, war in naturwissenschaftlichen Fachkreisen längst kein Unbekannter mehr, als er 1955 im Alter von 73 Jahren in New York verstarb. Auf paläontologischen und biologischen Fachkongressen der Nachkriegszeit war er ein gern und häufig gesehener Gast gewesen. Aber seine wissenschaftliche Laufbahn, deren äußere Höhepunkte die Mitwirkung an der Entdeckung des Sinanthropus und die Teilnahme an der «Gelben Kreuzfahrt» in China in den Jahren 1931/32 waren, hatte sich in aller Stille vollzogen, ohne in der Öffentlichkeit auffällige Spuren zu hinterlassen. Abgesehen von einigen Jahren als Lehrer an einer französischen Schule in Kairo und später am Institut Catholique in Paris, hatte Pater Teilhard niemals ein öffentliches Amt bekleidet und war auch öffentlichen Diskussionen seines Werkes eher ausgewichen, als dass er sie gesucht hätte. Angeborene Diskretion und die Disziplin des Ordens, der er sich freiwillig unterworfen hatte, verboten es dem sensiblen, hochgewachsenen Mann, der mit seinem wissenschaftlichen Talent große Gaben des Herzens verband und im Gespräch Menschen der verschiedensten Art zu bezaubern vermochte, nach dem Beifall der großen Öffentlichkeit zu streben. Es kam hinzu, dass Teilhard vieles von dem, was er zu sagen hatte, zu Lebzeiten nicht publizieren konnte, so dass nur ein kleiner Freundeskreis durch private Briefe und Manuskriptabzüge vom Umfang seiner Forschungen unterrichtet war; denn nur die im engeren Sinn naturwissenschaftlichen Schriften des Paters – meist kürzere Aufsätze, die in gelehrten Fachorganen erschienen – passierten die Zensur des Ordens und erhielten die kirchliche Druckerlaubnis.

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.

Freilich: Ganz verborgen waren die philosophischen und theologischen Bemühungen des naturforschenden Jesuitenpaters der Öffentlichkeit nicht geblieben. Schon zu Lebzeiten Teilhards drang manches davon in schmalen Rinnsalen, durch offene und versteckte Kanäle zu dem naturphilosophisch interessierten Publikum und eroberte sich mit der Zeit einen größeren, stetig wachsenden Leserkreis. Wer in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg in Paris studierte, bekam fast unvermeidlich das eine oder andere Teilhardsche Manuskript in die Hand: hektographierte Blätter, oft nur wenige Seiten umfassend, die unter Studenten und akademischen Lehrern umliefen und eine nicht nur in katholischen Kreisen vieldiskutierte Lektüre bildeten. In ihnen lernte man den bisher nur in Fachkreisen berühmten Naturforscher von einer ganz neuen Seite kennen. Zwar dominierten die naturwissenschaftlichen Fachinteressen Teilhards, die seinen Weg als Forscher bestimmt hatten, auch hier: das Problem der Evolution, das sein Denken zeitlebens fesselte, trat in all seinen Schattierungen hervor; die Stellung des Menschen im Kosmos wurde erörtert, sein Platz in einer Geschichte des Lebens auf der Erde diskutiert. Aber all das war aufgenommen in einen größeren Zusammenhang, der nicht mehr von der Physik und Biologie begrenzt wurde. Mit einem Schlag trat dem Leser der philosophische und theologische Kontext von Teilhards naturwissenschaftlichem Werk vor Augen. Ein philosophierender Naturwissenschaftler also wie Lecomte du Nouy? Ein Forscher wie Pasteur, der seiner Erkenntnisleidenschaft pietätvoll das ererbte Gut von Glaube und Religion hinzufügte? Je mehr man las, desto stärker war der Eindruck, dass die eigenwillige Persönlichkeit des Mannes sich solchen Schematisierungen entzog. Dies war weder ein Naturforscher, der spekulierend den Boden des Seh- und Greifbaren verließ, um in der philosophischen Betrachtung eine neue Dimension der Natur aufzuschließen, noch ein Frommer im gewöhnlichen Sinn, der sich damit begnügte, auf den Zuwachs an wissenschaftlicher Erkenntnis, der ihm bei seinen Forschungen zuteilgeworden war, mit hergebrachter Devotion zu antworten. Wissenschaft und Religion schienen bei diesem Forscher eine neue und völlig natürliche Symbiose eingegangen zu sein. Wissenschaft war hier nicht länger areligiös, Religion keine vorwissenschaftliche Größe mehr; vielmehr verschmolzen beide in der Einheit einer mystischen Erfahrung, die gleichwohl der präzisesten sachlichen Beschreibung zugänglich war. Die Sprache Teilhards, dieser untrügliche Spiegel seiner reichen und originalen Persönlichkeit, belehrte den Leser über diesen Zusammenhang: Wer im «milieu divin» lebte und in allen Dingen Gottes Wirken sah und fühlte, der konnte sich nicht mit der Einseitigkeit einer gott-losen, blind technizistischen Weltauslegung befreunden; vielmehr entdeckte er überall, wohin er blickte, Gott, selbst in den kleinsten Details, die ihm sein wissenschaftliches Handwerk erschloss. Und wiederum

wirkte die im «milieu divin» gewonnene wissenschaftliche Erkenntnis auf die Religion zurück: nicht als apologetische Bestätigung von Glaubensprämissen, sondern als eine beglückende Erfahrungsfülle, die Richtigkeit in Wahrheit verwandelte. So trat Teilhards religiöser Gedanke immer deutlicher hervor. War er dem Leser jener Manuskripte zunächst nur wie der altneue Ruf nach einer «modernen Religion» erschienen, so wurde man bei genauerem Hinsehen bald eines Besseren belehrt: Was Teilhard beabsichtigte, war nichts anderes als eine Verbindung moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse mit schlummernden Aussagen christlicher Kosmologie, Aussagen, die im Lauf der Zeit aus dem Zentrum des theologischen Denkens weggerückt waren. Es war also keineswegs so, dass hier eine «neue Religion» geschaffen oder die Wissenschaft gewaltsam religiösen Vorstellungen angepasst wurde: beide wurden vielmehr als sich ergänzende Dimensionen der gleichen Sache in ein theologisches Immediatverhältnis gesetzt, wobei Evolutionslehre und paulinische Kosmologie in einem ungewohnten Akkord zusammenklangen.

In jenen Jahren schrieb Bruno de Solages, der Rektor der Katholischen Universität Toulouse, über Teilhard:

Die Lehre der biologischen Evolution war mechanistisch und materialistisch. Es ist die tiefe christliche Bedeutung des Werkes dieses großen Gelehrten [...], daß es ihm besser als jedem anderen gelungen ist zu zeigen, daß die Evolution nur zielgerichtet sein kann, daß sie auf den Geist zuläuft, daß sie nur durch den Geist erklärt werden kann und daß sie bereits am Anfang – da sie ihn am Ende fordert – einen transzendenten Gott verlangt. Pater Teilhard ist von Haus aus kein Theologe, und man kann von ihm nicht verlangen, daß er allein und auf einen Schlag alle theologischen Probleme löst. Das ist die Arbeit der Theologen. Aber die Theologen verdanken ihm die große Hilfe, daß er ihnen die Dimensionen der wissenschaftlichen Welt erschlossen hat, in der sie fortan denken müssen, wenn sie nach dem Beispiel, das der Hl. Thomas im 13. Jahrhundert gegeben hat, ihre Aufgabe im 20. Jahrhundert erfüllen wollen; und sie verdanken ihm die andere große Hilfe, daß er ihnen eine Konzeption der Entwicklungslehre geschenkt hat, die durch die Betonung der inneren Faktoren ergänzt und richtiggestellt wurde und die, anstatt sich durch ihren materialistischen und mechanistischen Charakter einer christlichen Weltansicht entgegenzustellen, sich ihr ganz natürlich öffnet.

Im Juni 1954 kehrte Pater Teilhard, der sich in der Nachkriegszeit meist in Amerika aufgehalten hatte, wenn er nicht gerade auf Forschungsreisen war, ein letztes Mal nach Frankreich zurück. Freunden fiel auf, wie sehr er physisch gealtert war. Am 28. Juni hielt er im «Hôtel des sociétés savantes» in Paris einen Vortrag über «Afrika und die Anfänge der Menschheit» vor einem großen Auditorium, in dem viele Geistliche vertreten waren. Ein Augenzeuge berichtet: «Gewiß, sein Ausdruck war noch immer klar, der Aufbau solide, der Gedanke mitreißend. Aber die Art, in der er die Bilder kommentierte, war eher mitelmäßig, und man fühlte, daß der Pater innerlich erregt war. Der Beifall war

ziemlich schwach. In der Tat hatte man bereits begonnen, seine Anwesenheit in Paris zu kritisieren, und diese Kampagne machte ihm große Sorge. Außerdem war er übermüdet, verbraucht von allzuvielen Besuchen und Begegnungen.»

Zwei Absätze aus Briefen Teilhards, die kurze Zeit später geschrieben wurden, geben Aufschluss über den seelischen Zustand, in dem sich der Pater zur Zeit seines Pariser Besuchs befand.

Ich bin immer noch ein wenig außer Atem von den bewegten Wochen in Paris, von dieser Fülle rasch aufeinander folgender Begegnungen, von diesem hektischen Rhythmus des Sich-Treffens und Sich-wieder-Losreißenens [...] Von diesem allzu raschen Aufenthalt in Paris bleibt nur mehr eine Menge einigermaßen chaotischer Eindrücke zurück, aus denen sich gleichwohl ein paar feste oder halbwegs feste Punkte herausheben: erstens, daß ich mich mehr und mehr in meinem Innersten der Berufung weihe, mein Leben (das, was davon übrig bleibt) der Entdeckung und dem Dienst des universalen Christus zu widmen, und dies in einer absoluten Treue zur Kirche; zweitens, daß ich, zumindest in unmittelbarer Zukunft, in der Ferne und im Schatten arbeiten muß.

Pater Teilhard war, als er dies schrieb, bereits wieder in New York, wohin er auf Befehl seines Ordens zurückgekehrt war. In New York ist er am Ostersonntag des folgenden Jahres gestorben. Obwohl er seine letzten Monate in einer Art von Exil verbrachte, begann gerade in dieser Zeit sein Name in Frankreich und in den Vereinigten Staaten bekannt zu werden; und auch die Kontroversen um sein damals größtenteils noch unveröffentlichtes, den meisten nur vom Hörensagen bekanntes Werk nahmen zu. Sie entbrannten in voller Schärfe, als nach seinem Tod ein wissenschaftliches Komitee sich an die Herausgabe seiner Schriften machte, die noch in seinem Todesjahr, 1955, begann, und der sehr bald die ersten Übersetzungen ins Spanische, Englische, Deutsche und Italienische folgten. Seitdem ist Teilhard zu einem der meistgefeierten, aber auch meistumstrittenen Denker unserer Zeit geworden, zu einer Persönlichkeit, die man mit Bergson und Einstein verglichen hat; die Diskussion um sein Werk reißt nicht ab und hat vor allem außerhalb Frankreichs in den letzten Jahren beträchtlich zugenommen.

Schon die rasche Verbreitung dieses Werkes ist bemerkenswert. Sie zeigt, daß die Ideen Teilhards einen Nerv des modernen Denkens getroffen haben. Als in Frankreich der erste Band der Gesamtausgabe erschien, bemerkte der Franziskanerpater Wildiers in seinem Vorwort:

Wie aktuell die vorliegende Studie ist, wird niemandem entgehen, dem die großen Probleme der Gegenwart bewußt geworden sind. Die maßgebenden Persönlichkeiten stimmen darin überein, daß die Fülle unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse – zumindest soweit sie den Menschen zum Gegenstand haben – einer einheitlichen Zusammenfassung bedarf. Auch religiösen Kreisen wäre sie erwünscht; denn durch sie würde die Größe und Schönheit der Schöpfung ins rechte Licht gesetzt. Schließ-

lich widerstrebt es dem menschlichen Geist, sich mit einer Wissenschaft zu begnügen, die ewig Stückwerk bleibt.

Die Herausgabe des Originalwerkes, die unter dem Patronat der italienischen Exkönigin von einem wissenschaftlichen Komitee besorgt wurde, dem ein Ehrenkomitee zur Seite stand, ging unter ungewöhnlicher Anteilnahme der literarischen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit Frankreichs vor sich. Die Auflage des ersten Bandes, des «Phénomène humain», erreichte eine für wissenschaftliche Bücher seltene Höhe. Es ist nicht uninteressant, bei dieser Gelegenheit einen Blick auf die über sechzig Namen umfassende Mitgliederliste der beiden Komitees zu werfen, die für die Herausgabe des literarischen Nachlasses verantwortlich sind. Neben bekannten Wissenschaftlern wie Henri Breuil, Maurice de Broglie, Julian Huxley, Henri-Irénée Marrou, Arnold Toynbee findet man hier Philosophen vom Rang eines Hyppolite, Merleau-Ponty, Jean Wahl; bekannte Schriftsteller wie Georges Duhamel und André Malraux; Politiker wie den ehemaligen französischen Botschafter beim Vatikan Roland de Margerie und den schwarz-afrikanischen Dichter, Deputierten und Staatssekretär Léopold Senghor. Geistliche und Laien, Naturwissenschaftler und Philosophen, Weiße und Farbige, Gläubige und Ungläubige bezeugen durch ihre Mitwirkung die ökumenische Reichweite des Teilhardschen Geistes. Zugleich aber gibt die Existenz dieses neutralen Herausgeberkomitees und die Tatsache, dass die Schriften des Jesuitenpaters in den nicht ausschließlich katholischen Autoren sich widmenden «Éditions du Seuil» erscheinen, einen leisen, aber nicht zu überhörenden Hinweis darauf, dass weder die katholische Kirche im allgemeinen noch der Jesuitenorden im Besonderen die alleinige Verantwortung für dieses Werk übernehmen wollte oder konnte. Man muss freilich betonen, dass Teilhards Ideen bisher von der katholischen Kirche weder approbiert noch verurteilt worden sind; aber es ist nicht sicher, ob das heftig anschwellende Pro und Contra auch in Zukunft solche Zurückhaltung erlauben wird.

Von dem wissenschaftlichen Werk Teilhards sind bisher bei den «Éditions du Seuil» fünf Bände erschienen. Drei davon sind Aufsatzsammlungen zu naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Themen; zwei enthalten die systematischen Hauptwerke des Paters: «Le phénomène humain» und «Le milieu divin». Daneben hat der Verlag Albin Michel eine größere Arbeit «Le groupe zoologique humain» veröffentlicht. Als die Veröffentlichung der Werkausgabe schon im Gang war, ließ Claude Aragonnès, die Cousine Teilhards, bei Grasset zwei Bände mit Reisebriefen erscheinen, die erstmals Licht auf das bis dahin im Dunkel liegende Leben und die innere Geschichte des Forschers warfen. Nimmt man noch hinzu, dass in den letzten Jahren in Frankreich eine beträchtliche, wenn auch ungleichmäßige Teilhard-Literatur entstanden ist, so wird die Weite literarischer Ausstrahlung deutlich, die dieses Werk charakte-

risiert; sie dürfte, wenn die bisherige Verbreitung der Teilhardschen Schriften anhält, in kurzer Zeit ein Maß gewinnen, das von keinem französischen Schriftsteller der Nachkriegszeit, Sartre nicht ausgenommen, erreicht wird.

In Deutschland war es der Verlag Karl Alber, der 1958 die Reisebriefe Teilhards aus den Jahren 1923–1939 herausbrachte: unter dem Titel «Geheimnis und Verheißung der Erde»; in der Übersetzung von Eva Feichtinger. Ein Jahr später folgte «Pilger der Zukunft», der zweite, die späteren Lebensjahre umspannende Band. Gleichzeitig erschien bei Glock und Lutz in Nürnberg als erste deutsche Einführung in das Werk Teilhards eine Übersetzung des freilich recht anfechtbaren Buches von François-Albert Viallet «Zwischen Alpha und Omega». Im Herbst 1958 brachte dann der Verlag C.H. Beck eine autorisierte Ausgabe des «Phénomène humain» heraus unter dem Titel «Der Mensch im Kosmos», ein Buch, das inzwischen bereits in zweiter Auflage vorliegt. Eine Übersetzung von «Le groupe zoologique humain» (Die Abstammung des Menschen) erschien im gleichen Verlag. Die Rechte der deutschen Gesamtausgabe Teilhards hat dann der Walter Verlag von den «Éditions du Seuil» übernommen. Viele Anzeichen deuten darauf hin, dass in einigen Jahren das gesamte Werk Teilhards ins Deutsche übersetzt sein wird. Auch die französische Teilhard-Literatur dringt zu uns herüber; so hat der Herder Verlag eine Übersetzung der bedeutenden Schrift des Dominikaners Olivier A. Rabut «Dialogue avec Teilhard de Chardin» herausgebracht, während im Verlag Karl Alber eine Einführung von Claude Trèsmontant über Teilhard erschien. Schließlich sei noch auf die Untersuchung von Adolf Portmann «Der Pfeil des Humanen» (gleichfalls bei Alber) hingewiesen, die erste deutsche Monographie über den französischen Denker, in der ein besonders berufener Betrachter seine Kritik und Würdigung zusammenfasst.

Das Werk Teilhards beginnt also im Deutschen sichtbar zu werden und zu wirken. Es erreicht damit ein neues Stadium seiner Wirkungsgeschichte. Versuchen wir angesichts dieser Tatsache, uns in die Welt dieses Denkers ein wenig einzuleben, uns in ihr umzusehen und nach Verbindungen zu suchen, die aus der deutschen Denktradition zu ihm hinüberführen. Den Weg von der noch unabgeschlossenen Wirkungsgeschichte zurück zum Werk mag uns dabei zunächst das Leben des Forschers zeigen, dessen Zeugnisse in den Reisebriefen zahlreich erhalten sind.

Was zum Thema eines Lebens werden soll, ist gelegentlich schon in einem unscheinbaren Motiv enthalten. Ein solches Motiv teilt Claude Aragonnès, die Cousine von Pater Teilhard, in ihrer Einleitung zu den Reisebriefen mit.

Eigenartige Vorahnung und vor allem Anzeichen eines fernen Rufes war die Phantasie, die er während des Krieges 1914–1918 aufzeichnete. Im Jahre 1917, als er Sanitätsgefreiter eines Zuavenregimentes war, schaute er eines Tages zwischen zwei

Schlachten an der Champagne-Front über eine weite Landschaft, die der Krieg in eine Wildnis verwandelt hatte, und es fiel ihm ein, wovon er als Kind geträumt hatte. «Wenn ich die Augen schließe, die Fesseln meines Bewußtseins lockere und meine Phantasie sich selbst überlasse, ihren einstigen Wegen und ihren Erinnerungen, fühle ich in mir verschwommene Gedanken an lange Reisen während meiner Kinderzeit aufsteigen. Ich sehe die Stunde wieder, wo die bunten Lichter in den Bahnhöfen aufflammen, um den großen Zügen, die hinausdrängen in einen zauberhaften und verzauberten Morgen, den Weg zu weisen. Nach und nach verwirren sich die mit Signalen beleuchteten Einschnitte in meinem Geist mit einer unermeßlichen transkontinentalen Linie, die unendlich weit führen sollte [...] irgendwohin, weit weg von allem. Und mein Traum wird deutlicher. Der verwüstete Bergrücken, dessen Silhouette sich mehr und mehr violett färbt, um schließlich im blassen Gelb des Himmels zu erlöschen, ist plötzlich die öde Hochfläche im Orient geworden, der ich, gleich einer Fata Morgana, so oft in meinen Gedanken an Entdeckungen und an die Wissenschaft nachhing. Das Wasser, das sich weiß durch das Tal schlängelt, ist nicht mehr die Aisne, es ist der Nil, dessen ferner Spiegel mich bestürmte wie ein Ruf der Tropen. Ich glaube jetzt, in der Dämmerung bei El Giyushi auf dem Muqattam zu sitzen, und ich schaue nach Süden.

[...] Es ist geschehen. Ich habe mich verraten.

Ich erkenne dieses rätselhafte und zudringliche Ich mit seiner eigensinnigen Liebe für die Front: Es ist das Ich des Abenteuers und des Forschens, das Ich, das immer bis an die äußersten Grenzen der Welt hinaus will, um neue und seltsame Dinge zu schauen, damit es sagen kann, daß es voraus ist.

Stellt man auf der Karte die späteren Reisewege des Paters zusammen, so erhält jene Phantasie im Schützengraben etwas von einem Wahrtraum. Verfolgen wir die «unermeßliche transkontinentale Linie» rasch an Hand einiger Zahlen!

1923 im Auftrag und mit Unterstützung des «Museums» nach Zentralchina, um dort Ausgrabungen durchzuführen. 1924 Rückkehr nach Frankreich. 1927 zweite Reise nach China. Von da an wechselnde Aufenthalte in China und Frankreich. 1928 eine Mission in Französisch-Somaliland und Äthiopien. 1929 wieder in China. Entdeckung des ersten Sinanthropus. Ernennung zum wissenschaftlichen Berater des Chinesischen Geologischen Vermessungsdienstes. 1930 Teilnahme an einer amerikanischen Expedition nach Zentralasien. 1931/32 zum Geologen der «Gelben Kreuzfahrt» gewählt. 1935/36 in Nordindien, 1937/38 nach Burma. Im gleichen Jahr Ernennung zum Leiter des Laboratoriums der «Hautes-Études de Géologie et Paléontologie» in Paris. Während des Zweiten Weltkrieges in China eingeschlossen. 1946 Rückkehr nach Frankreich. 1950 Mitglied der Académie des Sciences. 1951 Reise nach Südafrika, von der amerikanischen Wenner-Gren-Stiftung finanziert. Seit 1951 Arbeit für diese Stiftung in New York, die ihm 1953 eine zweite Mission in Südafrika überträgt. 1954 letzter Aufenthalt in Frankreich. 1955 Tod in New York.

Die Reisewege Teilhards gehören nicht nur seiner privaten Lebensgeschichte an. Sie haben ebenso ihren Platz in einer Geschichte der Paläonto-

logie und Geologie. Je mehr der Weg den Unermüdlichen in die Weite der Kontinente und in die Tiefe der Vergangenheit führt, desto mehr verschwindet seine Gestalt hinter immer größeren Forschungsplänen, Aufgaben, die nur im anonymen Team zu bewältigen sind, Unternehmungen, die erst in Jahrzehnten ihre Früchte tragen. Aber den Betrachter dieses Lebens interessiert nicht die anonyme Forscherleistung des Gelehrten, so imposant sie ist, ihn interessiert die lebendige Persönlichkeit, die Gestalt des auf Abenteuer ausgehenden Entdeckers. Wer war er selbst und wo kam er her?

Die Heimat Teilhards, das Sarcenat, ist ein raues Land, wo das Familienleben mehr noch als anderswo in Frankreich in Ehren steht. Von der Terrasse des väterlichen Hauses, eines kleinen Adelssitzes aus dem 18. Jahrhundert inmitten einer Landschaft von Vulkanen und Bergkegeln, sieht man in der Ferne die Hauptstadt der Auvergne, Clermont-Ferrand. Es ist die Heimat Pascals. Hier wurde Pierre Teilhard de Chardin am 1. Mai 1881 als viertes von elf Kindern geboren. Im strengen, schützenden Kreis der Familie wuchs er auf. In der Landschaft rings um das Schloss, die reich ist an Mineralien, Insekten, wilden Pflanzen, machte er seine ersten biologischen Streifzüge.

Der kleine Pierre ist anhänglich, wohlgezogen, fromm. Seiner Mutter, einer Urenkelin Voltaires, verdankt er nach seinen eigenen Worten «das Beste seiner Seele»: eine lebendige, persönliche Religiosität. Von ihr «kam der Funke, der meine Kinderseele erleuchtete und entzündete». Von seinem Vater, einem humanistischen Landedelmann der alten Art, hat er die Klarheit und Präzision des Wollens, darüber hinaus «ein fundamentales Gleichgewicht, auf dem alles Übrige ruht».

Früh treten die späteren Forscherneigungen zutage. Blumen und Schmetterlinge interessieren den Jungen wie alles Flüchtige, Schimmernde, Vergängliche nur wenig. Seine Idole, wie er sie nennt, sind anderer Natur: ein in einer Hofecke verborgener Pflugschlüssel; das Kapitell einer kleinen Metallsäule; ein paar Kugeln vom benachbarten Schießplatz. Er liebt und vergöttert das Feste, Dauerhafte, das Eisen. Seine erste kindliche Enttäuschung ist die Entdeckung, dass Eisen rostet. Von da an wendet sich sein Sinn anderen Dingen zu: der Flamme im Kamin, die so materiell und zugleich ungreifbar ist; oder den durchsichtigen Steinen, Quarz- und Amethystkristallen, die er von seinen Wanderungen mitbringt.

Mit noch nicht ganz 18 Jahren, nach dem Abitur, nimmt der Jesuitenschüler Pierre Teilhard von seiner Familie Abschied, um in Aix-en-Provence ins Noviziat der Gesellschaft Jesu einzutreten. 1902 vertreiben die Laiengesetze den Orden nach Jersey. Aber da der Antiklerikalismus kein Ausfuhrartikel ist, nach Gambettas Wort, kann der junge Frater drei Jahre, von Ende 1905-1908, in Kairo am Kolleg der Hl. Familie Physik und Chemie dozieren. 1911 wird er, noch immer in England, zum Priester geweiht. Dann kommt der Krieg,

der ihn in Frankreich, wo er am Musée d'histoire naturelle arbeitet, erreicht; bis 1918 ist er Sanitätsgefreiter und erhält militärische Auszeichnungen. Seine wissenschaftliche Laufbahn als Geologe beginnt 1922, als er nach der Promotion zum Doktor der Naturwissenschaften Professor für Geologie am Institut Catholique in Paris wird. Ein Jahr später bricht er im Auftrage des Museums zu seiner ersten Expedition nach Zentralchina auf.

Und nun beginnt das große Abenteuer seines Lebens, dieses Abenteuer, das ein äußeres ist und ein inneres zugleich. Genau genommen hat es schon während seiner Studienjahre begonnen. Der Ring klassischen und scholastischen Denkens, den die Ordenserziehung um den jungen Novizen gelegt hatte, war nicht dauerhaft, er barst vor der andrängenden Erfahrungsfülle, ohne dass doch die Seelenglut und Frömmigkeit Teilhards darunter im mindesten gelitten hätte. Aber die Fähigkeit zur Hingabe, die der reifer gewordene Mann bewahrte, ergoss sich jetzt ins Grenzenlose forschenden Ausgreifens über Meere und Kontinente hin; sie schuf sich neue Formen des religiösen Ausdrucks, die den Stil einer sehr persönlichen Mystik verrieten. Dies war, innerhalb eines Ordens, der Talent und wissenschaftliche Kühnheit in strenge Zucht zu nehmen gewohnt war, kein ungefährlicher Weg. Von jeder Expedition brachte Teilhard einen Schatz nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch religiöser Erfahrung mit; das Erlebnis der großen asiatischen Räume ist aufbewahrt in den in der Wüste entstandenen Büchern des «Milieu divin», des «Esprit de la Terre», der «Messe sur le Monde», von denen lange Abschnitte wie hymnische Gebete sind. Aber jedesmal, wenn der Pater von seinen immer länger werdenden Reisen nach Europa zurückkehrte und vor einem fremd gewordenen Zuhörerkreis in Paris oder anderswo nach Worten suchte, um seine Erfahrungen zu formulieren, erschranken die Ordensoberen vor der Neuheit und Kühnheit seiner Sprache. Man legte ihm nahe, auf Philosophie und Theologie zu verzichten, man verwies ihn zurück auf sein naturwissenschaftliches Fachgebiet. Und nach kurzer Zeit brach er, zur Erleichterung des Ordens, wieder zu einer neuen Forschungsreise auf. So wurde das asiatische Exil immer mehr zu seiner Heimat, die Paläontologie und Geologie immer mehr zu «seiner» Wissenschaft, in der er allmählich zum international anerkannten Fachmann aufstieg; aber was ihn antrieb, war nicht der Drang des spezialistischen Forschers: immer deutlicher hob sich aus seinen Untersuchungen die große Frage nach dem Lebensrätsel Mensch hervor.

Ein früher Reisebrief aus Tientsin an Abbé Breuil:

Ich wäre in arger Verlegenheit, müßte ich Ihnen eine genaue Definition meiner gegenwärtigen inneren Verfassung geben. Durch die Vielfalt der neuen Dinge und Menschen, die ich seit zwei Monaten gesehen habe, und durch die Entwurzelung aus meinem Milieu bin ich noch immer wie betäubt. Bei meinem Alter, da der

Geist bereits weniger geschmeidig ist, ist es mir noch nicht gelungen, diese zahlreichen fremden Eindrücke und Perspektiven, die schnell und oberflächlich auf mich eingestürzt sind, zu beherrschen und zu verarbeiten. Im Augenblick bin ich vor allem beherrscht von dem unbestimmten Eindruck, daß die Welt des Menschen (um nur von ihr zu sprechen) eine ungeheure und ungleichförmige Sache ist, ungefähr so zusammenhängend wie die Oberfläche eines bewegten Meeres. Aus Gründen, die ich dem Gebiet der Mystik und der Metaphysik entnehme, glaube ich weiter, daß dieser Zusammenhang eine Einigung vorbereitet. Beim Besuch einiger großer Zentren der Katholischen Aktion in Hongkong und Shanghai schien mir auch, daß der Katholizismus eine außergewöhnliche Kraft der Durchdringung und der Umgestaltung der Seelen hat (ich habe Kinder, Greise, Nonnen, Chinesen und Chinesinnen gesehen, die mit mir wirklich den Blick, die Verbindung von Mensch zu Mensch zu haben schienen, die ich von Europäern hätte erwarten können). Übrigens ist die Vielfalt der Elemente und der menschlichen Standpunkte, die man auf einer Reise in den Fernen Osten entdeckt, derart «overwhelming», daß man nicht annimmt, ein religiöses Leben, ein religiöser Organismus könne eine solche Masse assimilieren, ohne tiefgreifend modifiziert und bereichert zu werden [...] wenn nicht vorher eine geistige und soziale Uniformierung die tiefe Verschiedenheit, die die orientalischen Völker noch von unserer mittelländischen Kultur trennt, einebnen...

Hier klingen Gedanken an, die von jetzt an aus den Briefen des Paters nicht mehr verschwinden werden. Einmal der Gedanke einer nahe bevorstehenden, tiefer und tiefer ins Bewusstsein dringenden Einigung der Welt – nicht als politischer, sondern als geistiger, «kosmischer» Vorgang gedacht; er gibt dem naturwissenschaftlichen Werk Teilhards eine ähnliche Grundierung, wie sie Toynbees aus verwandten Erlebnisquellen aufsteigende «Study of History» besitzt. Tastend ist auch schon das Bemühen am Werk, diesen Zukunftsvorgang mit den wissenschaftlichen Perspektiven der Paläontologie zu verbinden. In einer Meditation, die der Pater im Boot auf dem Hwang-Ho, von einer viermonatigen Reise in die Mongolei zurückkehrend, aufzeichnet, ist die Bilanz der ersten Chinafahrt in einer fast dichterischen Vision festgehalten (Teilhard de Chardin, *Geheimnis und Verheißung der Erde*, Freiburg 1958, 61–65):

Was bringe ich von dieser viermonatigen Reise in die Mongolei mit zurück? Hier auf dem Grund des Bootes sind rund um mich sechzig Kisten aufgetürmt, schwer von Fossilien und Steinen. Aber das ist Materielles, Äußerliches... Was habe ich im Laufe dieser langen Pilgerfahrt durch China im Innersten meines Wesens gewonnen? Was für ein tiefgründiges Wort hat mir das große Asien gesagt? [...]

Ich, ein Pilger der Zukunft, kehre von einer gänzlich in die Vergangenheit unternommenen Reise zurück.

Aber ist die Vergangenheit, wenn man sie auf eine bestimmte Weise sieht, nicht in die Zukunft verwandelbar? Ist das weitere Bewußtsein von dem, was ist, und von dem, was war, nicht die wesentliche Grundlage jedes geistigen Fortschrittes? Ist mein ganzes Leben für die Paläontologie nicht aufgebaut auf der einzigen Hoffnung, am Vorwärtsgen mitzuarbeiten? Die Mongolei schien mir eingeschlafen – viel-

leicht tot. Gibt es kein Mittel, selbst die Toten sprechen zu lassen?

Das geheimnisvolle Wort, das ich von China erwartete, habe ich vielleicht am Vorabend meiner Abreise vernommen, als ich, auf die Zinnen der kleinen christlichen Gemeinde Balgassun gestützt, die Sonne im feurigen Himmel der Steppe sinken sah.

Zu meiner Linken rundeten sich die glatten und rissigen Lößberge unter der leichten Berührung der schräg einfallenden Sonnenstrahlen.

Rechts erriet man in den noch rosensfarbenen Buchweizenfeldern die Ruinen der alten Stadt Si-Hia, die seinerzeit von den mongolischen Horden dem Erdboden gleichgemacht worden war.

An dieser Stelle also, dachte ich, war eine verzweifelte Anstrengung zu leben gemacht worden. In einem Rahmen, der sich kaum von dem unterschied, den ich sehe, suchten wunderbare Viehherden gierig das Gras und das Licht. Dann hat der Mensch – ein Mensch, dessen Überreste in sechzig Meter Tiefe unter dem Sand beim Shara-Usso-Gol liegen – gegen noch unverständliche und wilde Elemente gekämpft. Viel später hat Dschingis-Khan ganz im Hochmut seiner Siege diese Ebene überquert.

Und heute bleibt von all diesem riesigen Drängen nach ein wenig mehr Sein nichts – nichts als armselige Felder, die sich mühsam gegen das Vordringen des Sandes verteidigen...

Nichts? ...

Ich starrte auf das goldene Gestirn, das tiefer und tiefer sank und den unübersehbaren Farbenreichtum der Dinge hinter die Dünen mit sich nahm. Und da schien mir, als wäre vor mir nicht mehr die feurige Sonne, sondern vielmehr der Brennpunkt des irdischen Lebens, der über der mongolischen Wüste zur Ruhe ging – um sich bei uns wieder zu erheben. Und ich glaubte von ganz Asien, das in der Nacht einschlief, eine Stimme aufsteigen zu hören, die leise sprach: «Ihr Brüder aus dem Westen, nun seid ihr an der Reihe!»

Wir sind an der Reihe. – Ja, ruhe dich aus, altes Asien, das in seinen Völkern ebenso müde ist wie in seinem Boden ruiniert. Zur gegenwärtigen Stunde bricht die Nacht herein und das Licht ist in andere Hände übergegangen. Aber noch immer hast du dieses Licht angezündet und es uns gegeben. Sei ruhig; wir werden es nicht erlöschen lassen! Du sollst nicht umsonst gearbeitet haben. Übrigens ist dein Leben im Herzen einiger Weiser geschützt und daher nicht erloschen. Morgen wird es vielleicht noch leuchten auf deinen wehrlos gemachten Hochflächen.

Wir sind an der Reihe. – Ja, ich glaube es mehr denn je: Die Skeptiker, die Agnostiker, die falschen Positivisten sind im Irrtum. Durch die wandernden Kulturen hindurch geht die Welt ihren Gang, doch nicht dem Zufall ausgeliefert, noch auf der Stelle tretend; unter der universalen Bewegung der Dinge geschieht vielmehr etwas, etwas Himmlisches ohne Zweifel, aber zunächst etwas Zeitliches. Hier auf Erden ist nichts von der Mühe des Menschen für den Menschen verloren. Da ich überzeugt war, daß die einzige Wissenschaft darin besteht, das Wachsen des Universums zu entdecken, beunruhigte es mich, daß ich im Laufe meiner Reise nur die Spuren einer dahingegangenen Welt gesehen hatte. Und warum diese Angst? Enthüllt die Furche,

die die Menschheit auf ihrem Wege hinter sich läßt, weniger deutlich ihre Bewegung als der Gischt, der anderswo unter dem Steven der Völker hervorspringt?

Heute abend sage ich mir das wieder, indem ich dem Spiel der goldenen und roten Wolken über dem Floß folge, die schwarz von einem gestreckten Flug von Wildgänsen durchkreuzt werden: Wenn man den Fernen Osten verstehen will, darf man ihn nicht beim Morgengrauen betrachten, auch nicht am hellen Mittag; man muß ihn zur Zeit der Dämmerung anschauen, wenn die Sonne das Erbe Asiens in ihren Glanz mitnimmt und sich in vollem Triumph in Europas Himmel erhebt.

Man wird dieser Vision wohl kaum gerecht, wenn man sie als bloßen poetischen Einfall abtut oder sie an den späteren politischen Schicksalen Chinas misst, in deren Licht manche Aussagen freilich etwas seltsam Unwirkliches annehmen. Denn was hier beschworen wird, die Einheit des Menschengeschlechts und der geschichtliche Zusammenhang der Kulturen, ist eine menschliche Urerfahrung, für die die chinesische Welt nur die fast zufällige Folie abgibt. Es ist schwer, bei diesen Sätzen nicht an Herder zu denken oder an Vico, dessen Thema die «gemeinschaftliche Natur der Völker» war; in jedem Fall wird deutlich, dass Teilhard nach Bergson die zweite große Einbruchsstelle des geschichtlichen Denkens im modernen Frankreich darstellt. Im Übrigen hat sich der Pater über die geistigen und politischen Veränderungen, die das Gesicht Chinas in jenen Jahren zu wandeln begannen, sehr wohl Rechenschaft gegeben. In Peking, das allmählich zu seiner zweiten Heimat wurde, traf er neben den Vertretern der Wissenschaft aus aller Welt auch zahlreiche chinesische Intellektuelle. Der Umgang mit ihnen bereicherte das Gespräch mit außerhalb der Kirche stehenden Naturforschern, mit gläubigen und ungläubigen Humanisten, das sich der Pater immer dringender angelegen sein ließ, um eine neue Variation.

Wenn etwas Hoffnung geben kann, so sind es Briefe wie der, den ich gestern von meinem Freund Ting erhielt, dem Geologen, der zum «Bürgermeister von Groß-Shanghai» ernannt worden ist. Ich hatte ihm ein paar flüchtige Worte hinterlassen. Soeben hat er mir mit einigen Zeilen geantwortet, deren Herzlichkeit und ernster Ton mich tief berührt und getroffen hat. Ein Europäer der alten Rasse hätte nicht besser denken und sprechen können. Ich frage mich, ob Fälle wie dieser nicht das Symptom eines wirklich neuen Chinas sind, das sich von dem China der alten Gelehrten ebenso unterscheidet wie von dem der Räuber-Marschälle, die gegenwärtig das Land gefangenhalten. Es ist wahrhaft schwierig, sich eine Vorstellung davon zu machen, was in diesen orientalischen Köpfen und Herzen vor sich geht.

Derartige Begegnungen sind gewiss Einzelfälle, aber ihre Wiederholung ergibt ein Bild. Die beiden großen Lebensschulen werden sichtbar, die der Pater zu durchschreiten hatte, nachdem seine Lehrjahre im Orden beendet waren. Einmal die wissenschaftliche Welt, in der er allmählich heimisch wurde: eine Welt, die überwiegend der Religion fremd, aber von strenger Sachhaftigkeit erfüllt und einem Ethos intellektueller Redlichkeit verpflichtet war. Sodann

die noch verworrene, zu einem unklaren, aber leidenschaftlich geführten Humanismus hindrängende Geistigkeit asiatischer und afrikanischer Völker, der er in ihren hervorragendsten Vertretern begegnete. Man kann sagen, dass der Pater Gelegenheit hatte, die beiden großen Herausforderungen der Kirche im 20. Jahrhundert an ihrer Quelle aufzusuchen: den technisch-wissenschaftlichen Geist der Emanzipation – und den auf den Menschen zentrierten, a-religiösen, ja atheistischen Humanismus; beides geschichtliche Triebkräfte von großer Gewalt, aber in Gefahr, ihr Ziel zu verfehlen und die, die ihnen folgten, in den Abgrund zu reißen, solange sie nicht aufgenommen waren in eine göltige, weltzugewandte und zugleich weltüberwindende Christlichkeit.

Aus Tientsin schrieb der Pater am 7. August 1927:

Wenn ich auch seit drei Monaten nicht viel Zeit zum Nachdenken hatte, so spürte ich doch eine Beruhigung und eine Klärung meiner Ideen, und die wesentlichen Elemente bekamen ihren wahren Wert. Und nun nehme ich deutlicher wahr, wie sehr mein inneres Leben endgültig beherrscht wird von diesen beiden Zwillingbergen: ein grenzenloser Glaube an unseren Herrn, den Quell alles Lebens der Welt, und ein unverwirrbarer Glaube an die Welt [...], die von Gott belebt ist. Opportune, importune, wie der heilige Paulus sagt, fühle ich mich entschlossen, von mir zu erklären, daß ich entgegen allem Anschein, gegen eine falsche Orthodoxie, die Fortschritt und Materialismus, Veränderung und Liberalismus, menschliche Vervollkommnung und Naturalismus verwechselt, an die Zukunft der Welt «glaube» ...

Eine erste Gestaltung dieser «Weltgläubigkeit» ist das 1926/27 in China entstandene, erst 1957 veröffentlichte «Milieu divin». Von großem sprachlichem Atem getragen, lebt es ganz aus der religiösen Begeisterung der neuen Welt-erfahrung, aus dem «Aufwärts» und dem «Vorwärts», wie der Pater die beiden Strebungen des Zeitgeistes, die er in sich versöhnen wollte, genannt hat. Die Aszese wird neugedacht als Mitwirkung an der Vollendung der Welt in Christus. Der Kosmos erscheint nicht nur in seiner bewussteinhaltigen Spitze, sondern in seinen materiellsten Teilen in Bewegung auf Gott hin. Einige Jahre später – und die von diesem Werk ausgehende Woge hat den Grund des naturwissenschaftlichen Systems erreicht und beginnt die traditionell übernommene Evolutionslehre in Richtung auf die paulinische Kosmologie umzubilden. Dies geschieht im «Phénomène humain», dem wissenschaftlich-religiösen Nachlass Teilhards. Mit ihm kehren wir abschließend noch einmal zum Werk des Paters zurück, nachdem wir der Linie seines Lebens bis zu dem Punkt gefolgt sind, wo die Erfahrung der asiatischen Welt und die Ergebnisse ihrer Erforschung einmünden in das Erlebnis des wachsenden Kosmos und der sich in Christus vollendenden Schöpfung.

Man kann den Ertrag der anthropologischen Forschungen des «Phénomène humain» – und Teilhard selbst ermuntert uns dazu – in drei Thesen zusammenfassen, die vom Physikalischen über die Biologie der individuellen menschl-

chen Existenz bis zu einer Biologie des menschlichen Kollektivbewusstseins führen. Diese Stufenfolge bildet den Ablauf dessen, was in der Sprache des Paters «Kosmogogenese» genannt wird. Suchen wir uns den Inhalt dieser Thesen kurz klarzumachen.

Teilhard geht aus von der astronomischen Vorstellung eines Universums, das sich aus einer Art von Uratom entwickelt und in Galaxien allmählich entfaltet. Er glaubt in der räumlichen Entfaltung (der gleichzeitig ein Prozess immer komplizierterer Organisation der Organismen korrespondiert) ein kosmisches Gesetz entdeckt zu haben, das weit über das dem Paläontologen und Biologen zugängliche Beobachtungsfeld organischen Lebens auf der Erde hinausreicht.

Astronomisch erscheint uns das Universum so, als befände es sich auf dem Weg räumlicher Ausdehnung (vom unendlich Kleinen zum unendlich Großen); physikalisch-chemisch betrachtet erscheint es uns dagegen noch klarer auf einer Bahn, als rolle es sich nach innen zu Organismen zusammen (vom ganz Einfachen zum äußerst Komplizierten). Diese eigentümliche Zusammenrollung zum Komplexen ist erfahrungsgemäß mit einer entsprechenden Zunahme von Verinnerlichung, das heißt von Psyche oder Bewußtsein verbunden.

Auf dem engbegrenzten Gebiet unseres Planeten [...] ist die hier erwähnte strukturelle Beziehung zwischen Komplexität und Bewußtsein empirisch erhärtet und seit jeher bekannt. Was die Originalität meines in diesem Buch eingenommenen Standpunktes ausmacht, ist folgende von Anfang an festgehaltene Annahme: die besondere Eigenschaft der irdischen Substanzen, sich in dem Maße mit Leben zu erfüllen, wie sie komplexer werden, ist nur die Auswirkung und die einem bestimmten Raum zugehörige Erscheinungsform einer Grundströmung, die ebenso allgemein ist [...] wie andere solche Strömungen, die die Wissenschaft bereits erforscht hat.

Auf die Gesamtheit des Kosmos übertragen bedeutet diese Hypothese, dass wir selbst dort, wo geringe Werte von Komplexität ihre Wahrnehmung unmöglich machen, in jedem Korpuskel «die Existenz irgendeiner rudimentären Psyche zu vermuten» haben, so wie der Physiker «Veränderungen der Masse annimmt und berechnen kann, die bei langsamer Bewegung hervorgerufen werden, obwohl sie der direkten Erfahrung völlig unzugänglich sind». In jedem seiner Punkte ist das Universum in stetigem Streben nach organischer «Rückwendung auf sich selbst und damit nach Verinnerlichung». Dieses Gesetz der Konvergenz bildet den physikalischen und biologischen Hintergrund für die Anthropologie Teilhards.

Gegenüber einer mechanistischen, sich auf äußere Determinanten beschränkenden Erklärung der Evolution ist die Vorstellung innerlicher Wirkfaktoren, die von Anfang an da sind und das Entwicklungsgeschehen schrittweise zu immer höheren Formen führen, unzweifelhaft ein Gewinn. Man könnte aber fragen, ob dieser Panpsychismus nicht die Grenze zwischen anorganischer und organischer Natur unzulässig verwischt, ganz zu schweigen von der unbefrie-

digenden Erklärung des Menschen als einer nur quantitativen Steigerungsform organischer Komplexität. Was den zweiten Einwand angeht, so setzt hier die zweite These Teilhards ein, die die erste in einem wesentlichen Punkt präzisiert.

Von einem gewissen Blickpunkt aus können die verschiedenen Strahlen des psychischen Fächers vital gleichwertig scheinen, und so werden sie auch tatsächlich von der Wissenschaft noch oft gesehen: so viel Instinkte, so viel gleichwertige und miteinander nicht vergleichbare Lösungen eines einzigen Problems. Nun besteht (aber) die zweite Originalität der in diesem Buch entwickelten Ansichten darin, daß ich neben der Auffassung des Lebens als universaler Funktion kosmischer Ordnung der Erscheinung des *Ich-bewußtseins* im Stammbaum des Menschen den Wert einer «Schwelle» oder einer Zustandsänderung zuerkenne. Gewiß keine unbedachte Behauptung (man beachte dies wohl!) noch von Anfang an auf irgendeine Metaphysik gegründet. Vielmehr eine Entscheidung, die sich empirisch auf die merkwürdig unterschätzte Tatsache stützt, daß wir es seit dem «Übergang zur Reflexion» tatsächlich mit einer neuen Form von Biologie zu tun haben...

Die charakteristischen Eigenschaften dieser neuen Form von Biologie sieht Teilhard einmal im Auftreten innerer Ordnungsfaktoren (z.B. Erfindung), die den äußeren Ordnungsfaktoren (Spiel der benutzten Zufälle) übergeordnet sind; sodann im Auftreten von Kräften seelischer Anziehung und Abstoßung, die im prävitale Bereich in dieser Form nicht vorkommen; endlich im Bewusstsein der einzelnen Elemente, wo infolge des sich schärfenden Blicks für die Zukunft ein Verlangen «nach unbegrenztem Weiterleben» erwacht. Diese letzte Beobachtung führt denn hinüber zur dritten These Teilhards, die dem sozialen Phänomen der Menschheit, dem «Aufstieg zur Schwelle des Kollektivbewusstseins» gilt.

In uns Menschen – behauptet noch eine gewisse Art von Gemeinverstand – sei die biologische Evolution zu ihrem Abschluß gekommen. Seitdem sich das Leben in seinem eigenen Bewußtsein spiegelt, sei es unbeweglich geworden. – Aber muß man denn nicht ganz im Gegenteil sagen, daß es einen neuen Sprung nach vorwärts macht? Man sieht ja, wie mit den wachsenden Bestrebungen der Menschheit, ihre eigene Masse zu organisieren, *pari passu* die psychische Spannung zunimmt, das Bewußtsein von Zeit und Raum, der Drang und die Fähigkeit zu Entdeckungen. Dieses große Ereignis scheint uns kein Mysterium. Ist aber in dieser vielsagenden Verbindung von technischer Ordnung und psychischer Zentrierung nicht immer noch die große Kraft am Werk [...], die uns geschaffen hat [...] und die uns alle aneinanderdrückt, in eine Umarmung, die uns vollkommen machen will, indem sie uns zugleich organisch an alle andern bindet?

Mit der menschlichen Gesellschaftsbildung, deren spezifische Wirkung darin liegt, daß das gesamte Bündel der denkenden Schuppen und Fasern der Erde auf sich selbst zurückgebogen wird, setzt der kosmische Wirbel der Verinnerlichung seine ureigene Bewegungsrichtung fort. Dies ist die dritte Ansicht, zu der ich mich entschieden habe – die folgenschwerste von allen. Indem sie an die beiden vorausgehenden, oben dargelegten Postulate anknüpft und sie erweitert [...], definiert und beleuchtet sie endgültig meine wissenschaftliche Stellungnahme gegenüber dem Phänomen Mensch.

Es ist hier nicht der Ort, zu dem geschlossenen Gedankengebäude Teilhards im einzelnen Stellung zu nehmen. Die physikalischen und biologischen Aspekte gehen die betreffenden Fachwissenschaftler an und müssen dort diskutiert werden. Das neue Bild der kosmologischen Evolution wird die Philosophie beschäftigen. Die Theologie wird prüfen, ob das Bild einer von Gott ausgehenden, zu ihm zurückkehrenden, zwischen «Alpha und Omega» sich entfaltenden Evolution mit der Schöpfungs- und Erbsündentheologie, vor allem aber mit der paulinischen Inkarnations- und Erlösungslehre harmoniert. Die These eines durch wachsende soziale Verschmelzung hervorgerufenen Formwandels der Spezies Mensch endlich ist überhaupt nicht mehr auf wissenschaftlicher Ebene zu erörtern, wie denn überhaupt die Gedanken Teilhards in diesem Punkt mehr den Charakter einer geschlossenen dichterischen Vision als einer nachprüfbaren Kette empirischer Schlüsse annehmen.

Es kam uns hier darauf an, zu zeigen, wie die Ideen des Paters aus der engen Berührung mit mächtigen Tendenzen der Zeit herausgewachsen sind, und wie sie allesamt in persönlichen Erfahrungen gründen. In dieser Aktualität und Subjektivität, die das Werk Teilhards nirgends verleugnet, liegt seine Bedeutung, aber auch seine Problematik. Es ist eine Herausforderung an die Theologie, sich stärker in die Dimensionen gegenwärtiger Wissenschaft einzufühlen, es ist aber zugleich auch eine Herausforderung an die Wissenschaft, die hier mit dem ungestümen und ungeduldigen Versuch einer theologischen Synthese des Rätsels Mensch konfrontiert wird. Für beide dürfte gelten, was der klügste Kritiker des Teilhardschen Werkes, der Dominikanerpater Rabut, gesagt hat: «Si quelqu'un condamne Teilhard, qu'il fasse mieux.» – Wer Teilhard verdammt, mag es besser machen. In diesem Sinne, als Vorläufer, Wegbereiter, Pionier würde der unermüdliche Forscher, lebte er noch, sich wohl auch am besten verstanden wissen; und in diesem Sinne darf auch die Akklamation jener französischen Bischofskonferenz in Toulouse verstanden werden, die vor Jahren eine Gedenkminute für ihn abhielt, um damit, wie ihr Sprecher sagte, «das größte religiöse Genie des Jahrhunderts» zu ehren.

Redemanuskript von 1984 – unverändert veröffentlicht ohne Nachträge 2019.

Abstract

Pierre Teilhard de Chardin: A Short Biographical Introduction. This article, which is the transcript of a 1984 lecture of Hans Maier, ventures a short biographical introduction to the writings of Teilhard de Chardin. Considering all of the posthumously edited and published oeuvre, and especially the writings connected with the journeys of the paleontologist Teilhard de Chardin, the article presents a condensed picture of his insights for a new cosmological view of evolution.

Keywords: (theology of) creation – theory of evolution – cosmic body of christ – alpha and omega – Omega point – Jesuit order – The Phenomenon of Man

JESU (NICHT) ERHÖRTES GEBET

Das Leid, das mit dem Nichterhören eines Bittgebets einhergeht, ruft – wie ich überzeugt bin – das intensivste, wahrlich existenziale Erlebnis des Dilemmas hervor, das Lactantius im sog. *argumentum Epicuri* formulierte: «Entweder will Gott die Übel beseitigen und er kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er will es nicht und kann es nicht, oder er will es und kann es. Falls er es will, es aber nicht kann, dann ist Gott schwach, was auf ihn nicht zutrifft. Falls er es kann und es nicht will, dann ist er missgünstig, was Gott fremd ist. Falls er es weder will noch es kann, dann ist er schwach und missgünstig zugleich, also nicht Gott. Falls er es will und es auch kann, was allein für Gott ziemt: Woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht hinweg?»¹ Auf's Neue erschallt ein solches Fragen überall dort, wo man mit Leid und mit dem Bösen konfrontiert wird. Um wieviel radikaler klingt es erst in dem Augenblick, wenn wir fragen, warum Gott ein Übel nicht beseitigte und etwas Gutes nicht bewirkte, obwohl wir ihn darum mit Vertrauen, im Namen des Herrn Jesus Christus gebeten und in ihm dabei den guten, allmächtigen Vater gesehen hatten!

Wohl jeder betende Mensch hat eine solche Situation erfahren. Manchmal zudem auf eine besonders schmerzliche Weise. Mit zermürbender Dringlichkeit werden wir vor die Frage gestellt: Warum hat Gott jene Gebete nicht erhört? Warum hat er uns nicht geholfen? Ist er wirklich gut und allmächtig? Hat er uns überhaupt lieb? Kann er uns hören?

1. Gewissheit der Erhörung und die Ursachen für die Nichterhörung

Solche Fragen erklingen noch dringlicher, wenn man sich dessen bewusst wird, dass unser Herr Jesus seine Jünger durch sein Wort und Beispiel zu dem Ver-

VOJTĚCH NOVOTNÝ, geb. 1971, Professor für dogmatische Theologie und Dekan der Katholisch theologischen Fakultät der Karls-Universität in Prag. Mitglied der tschechischen Redaktion der Zeitschrift «Communio».

trauen anhielt, dass ihre Gebete von Gott-Vater gewiss erhört werden. Seine eigenen Gebete wurden durch die im Voraus gegebene Gewissheit getragen, dass ihn der Vater, dessen Willen Jesus sich anschließt, erhören wird (Mt 11,25–27; Lk 10,21–22). Der Evangelist Johannes drückte es explizit aus: «Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast. Ich wusste, dass du mich immer erhörst; aber wegen der Menge, die um mich herumsteht, habe ich es gesagt, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast.» (Joh 11,41–42)

Diese Gewissheit übertrug Jesus auf seine Jünger: «Bittet und es wird euch gegeben; sucht und ihr werdet finden; klopft an und es wird euch geöffnet! Denn wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet; und wer anklopft, dem wird geöffnet. [...] Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wisst, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten.» (Mt 7,7–8.11) Lukas führt ebenfalls diese Worte an, allerdings mit zwei Änderungen. Die erste ist die Spezifizierung, dass die gute Gabe, die der Vater den Bittenden ganz gewiss nicht vorenthalten werde, der Heilige Geist sei (Lk 11,13). Die zweite ist der Hinweis, dass die Bitte «zudringlich» sein müsse (Lk 11,8).

Dadurch wird angedeutet, dass das Gebet, soll es mit der Sicherheit erhört werden, die Jesus bezeugte und von der er sprach, bestimmte Bedingungen zu erfüllen hat. Das Neue Testament nennt vier solche Bedingungen: Glaube und Gottvertrauen, Ausdauer und Intensität des Gebetes, Einklang mit dem Willen Gottes, Verbindung mit Jesus und mit der Kirche. Zusammengefasst nehmen sie das ewige Leben vorweg.

Für die erste Bedingung hält Jesus den Umstand, dass es sich um «das gläubige Gebet» (Jak 5,15) handelt. Sowohl der Hauptmann als auch der königliche Beamte wurden erhört, weil sie mit dem Glauben an Jesu Macht gebeten haben (Mt 8,5–13; Joh 4,46–54), also daran, dass er mit der Macht Gottes selbst handelt. Jesus hat ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Glaube ein Schlüssel sei, um alles zu erreichen, auch um die Wunder zu wirken (Lk 17,5–6). Außerdem sagte er: «Und alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt.» (Mt 21,22) Markus geht im Anspruch des Glaubens noch weiter: «Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt nur, dass ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil.» (Mk 11,24)

Die zweite Bedingung des Erhörtwerdens ist Ausdauer beim Beten und Intensität des Gebets. Man sollte «allezeit beten und darin nicht nachlassen» – ist doch auch bei den Menschen eine zudringliche Bitte wirksam (Lk 11,5–7; 18,1–8). Umso eher wird Gott die Bitten seiner Kinder erhören, unser sorgsamer und guter Vater, der weiß, was wir brauchen, noch ehe wir ihn bitten, und der uns von selbst Gutes erweisen will (vgl. Mt 6,8). Daher die Feststellung, dass die Jünger «einmütig im Gebet» verharrten (Apg 1,14), und daher

die Mahnungen in den Episteln: «Betet ohne Unterlass!» (1 Thess 5,17); «Lasst nicht nach im Beten» (Kol 4,2); «Hört nicht auf, zu beten und zu flehen! Betet jederzeit im Geist; seid wachsam, harrt aus und bittet für alle Heiligen» (Eph 6,18).

Die dritte Bedingung ist die richtige Ausrichtung des Gebets: «Und dies ist die Zuversicht, die wir zu ihm haben, dass er uns hört, wenn wir etwas erbitten, das seinem Willen entspricht.» (1 Joh 5,14) Jesus regt die Jünger dazu an, zuerst das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit zu suchen, weil ihnen dann alles andere dazugegeben werde (Mt 6,31–33). In dieselbe Richtung weist zudem das Vaterunser, das er ihnen beibrachte. Die ersten Bitten des Vaterunsers führen hin zum Interesse für den Vater, für dessen Reich und für die Durchsetzung seines Willens. Erst dann folgen die Bitten, die sich auf den Menschen konzentrieren. Dieselbe Reihenfolge wandte Jesus in Situationen an, mit denen er konfrontiert wurde, sooft man ihn um Heilung bat: Er erhörte zwar solche Bitten, aber erst nachdem er vor der irdischen Wohltat eine geistliche vollbracht hatte (Mk 2,1–12; 5,24–34; 10,46–52).

Außer diesen besonders hervorgehobenen Haltungen des Bittenden gilt noch eine ganz entscheidende objektive Bedingung: Die Gebete werden vom Vater ganz gewiss erhört, wenn sie von denjenigen formuliert werden, die im Sohn verbleiben und den Vater im Namen des Sohnes bitten (Joh 15,7.16). «Amen, amen, ich sage euch: Was ihr den Vater in meinem Namen bittet werdet, das wird er euch geben. [...] Bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude vollkommen ist.» (Joh 16,23–24) Die Verbindung mit Jesus ist dabei die Verbindung mit dem Haupt und mit dem Leib, sodass diese Bedingung ebenfalls die Verbindung des Bittenden mit der Kirche einschließt. «Was auch immer zwei von euch auf Erden einmütig erbitten, werden sie von meinem himmlischen Vater erhalten. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.» (Mt 18,19–20)

2. *Jesus in Getsemani – Lehrer des Gebetes*

Im Licht der angeführten Tatsachen darf man sich jetzt die Frage stellen, warum Jesu Beteuerung der Gewissheit des Erhörtwerdens nicht ganz unserer Erfahrung entspricht. Sowohl die Schrift als auch die Tradition geben vornehmlich die Antwort: «Ihr bittet und empfangt doch nichts, weil ihr in böser Absicht bittet.» (Jak 4,3) Die Ursache dafür, dass ein Gebet nicht erhört wird, wird nicht bei Gott, dem gütigen Vater, sondern beim betenden Menschen gesucht. Solange er eine der hier aufgezählten Schlüsselbedingungen nicht erfüllt, bleibt sein Gebet ohne Wirkung.

Explizit wird es von dem Fall behauptet, wenn der Bittende nicht dem vertraut, an den er sich wendet. In einer solchen Situation konnte selbst Jesus keine Wundertat vollbringen, dort, wo er keinen Glauben gefunden hat (Mk 6,5; Mt 13,58). Und ähnlich ist es bei Gott-Vater: «[W]er zweifelt, gleicht einer Meereswoge, die vom Wind hin und her getrieben wird. Ein solcher Mensch bilde sich nicht ein, dass er vom Herrn etwas erhalten wird.» (Jak 1,6–7) Die Gewähr für die Erhörung bietet ferner weder ein Gebet, das aus dem sich selbst rechtfertigenden Hochmut erwächst (Lk 18,10–13), noch ein Gebet, dem weder die Vergebung den anderen (Mk 11,25) noch die brüderliche Liebe vorausgehen, sondern böse Taten (1 Petr 3,12 = Ps 34,16–17), Streit und Leidenschaften (Jak 4,2–3), noch ein Gebet, das durch heuchlerisches äußeres Gehabe und viele leere Worte zutage tritt (Mt 6,5–6).

Offen bleibt jedoch die Frage, ob jede Nichterhörung auf die falschen Dispositionen des Bittenden zurückzuführen ist, oder ob man den Sachverhalt nicht auch in einem anderen Licht sehen kann. Hier ist an den elementaren Grundsatz zu erinnern, der im *Katechismus der Katholischen Kirche* prägnant zum Ausdruck kommt: Man soll das Gebet direkt von Jesus lernen, dem Lehrer des Gebetes, vom Betrachten des betenden Meisters (KKK 2601). «Das Ereignis des Betens wird uns vollständig geoffenbart im Wort, das Fleisch geworden ist und das unter uns wohnt. Das Gebet Christi so zu verstehen, wie seine Zeugen es uns im Evangelium verkünden, bedeutet, sich Jesus, dem Herrn, als dem brennenden Dornbusch zu nähern: Zunächst betrachten wir, wie er betet, dann hören wir, wie er uns beten lehrt und schließlich erkennen wir, wie er unser Gebet erhört.» (KKK 2598)²

In unserem konkreten Fall ist es vor allem erforderlich, sich auf das Gebet Jesu in dem Augenblick zu konzentrieren, als ihn beim Gebet in Getsemani «Furcht und Angst» ergriff, sodass er «zu Tode betrübt» war (Mk 14,33–34). Der Schmerz des Nicht-Erhörtwerdens erscheint dann noch in einem anderen Licht.

3. Die nicht erhörte Bitte

Beachten wir zuerst, dass auf dem Ölberg alle oben beschriebenen Voraussetzungen für die Erhörung erfüllt waren: Der Betende war der gute Herr Jesus selbst. Sein Gebet war mit der ehrfurchtsvollen Unterwerfung unter den Vater verbunden, die sich auch äußerlich zeigte, als Jesus «niederkniete» und – wie in der Geste der Prostration seiner hohepriesterlichen Weihe – sich «auf sein Gesicht» und «auf die Erde» niederwarf (Lk 22,41; Mk 14,35; Mt 26,39). Er betete immer und immer wieder, mit Ausdauer (Mk 14,37–41; Lk 22,45),

dermaßen inständig, dass «sein Schweiß [...] wie Blut [...] auf die Erde tropfte» (Lk 22,44). Evident ist ferner Jesu vollständiges Vertrauen in den, den er «Abba», «mein Vater», nannte und zu dem er sagte: «[A]lles ist dir möglich» (Mk 14,36; Mt 26,39.42). Einzig die Bedingung des gemeinsam vorgetragenen Gebets fehlte, was man Jesus jedoch nicht als Schuld zur Last legen kann, denn er hat seine Freunde um das Gebet vergeblich gebeten. Überdies sollte durch seine Verlassenheit die Kirche erst gegründet werden.

Folglich bleibt die Frage nach dem Gegenstand von Jesu Gebet. In den Evangelien steht, er habe gebeten, «dass die Stunde, wenn möglich, an ihm vorübergehe» (Mk 14,35), und weiter: «Nimm diesen Kelch von mir!» (Mk 14,36; Lk 22,42); «Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber [...], ohne dass ich ihn trinke.» (Mt 26,39.42)

Die «Stunde» bezeichnet hier das Geschehen, da «der Menschensohn [...] in die Hände von Sündern ausgeliefert» wird (Mk 14,35; Mt 26,45), d. h. die Zeit, in der sich durch Jesu Leiden und Tod vollendet, weshalb er gekommen ist und wodurch er den Vater direkt verkünden werde, das Geschehen, durch das der Vater den Sohn und der Sohn den Vater verherrlichen soll (Joh 12,23.27; 13,1; 16,25; 17,1). Der Begriff «Kelch» wurde aus dem Alten Testament übernommen. Dort bezeichnet er eine Situation, in der die Sünder vom Gericht und «vom Grimm des Allmächtigen» heimgesucht werden (Hiob 21,20; Jes 51,17.22), d. h. vom Ekel Gottes vor Sünde und von seinem Widerstand gegen sie. Aus der Entfremdung zwischen Gott und Sünder ergeben sich geistliche, seelische und körperliche Leiden, die das Leben unmöglich machen.

Jesus bittet hier also darum, von Gottes Grimm und den folgenden Leiden verschont zu bleiben, die an ihn heranrückten – eine völlig begriffliche Bitte. Von Marter, Tod und Verlassenheit durch Gott und Menschen verschont zu werden ist ein gängiger und durchaus legitimes Gebetsziel. Das Alte Testament ist voll von solchen Bitten. Jesus selbst wurde vielfach darum gebeten, den anderen von den Mächten des geistigen und körperlichen Übels abzuwehren, desgleichen von der sozialen Ausgrenzung und vom Tod, was er mit Hilfe des vom Vater stammenden Geistes auch vollzog. Er wurde als derjenige aufgesucht, der Gott nahe ist und Gott näher bringt. Jesus forderte also nichts, was an und für sich falsch gewesen wäre. Er bat um etwas, was im Einklang mit der menschlichen Natur steht, denn der Mensch wurde für eine vollkommene, durch nichts gestörte Gemeinschaft mit Gott, anderen Menschen und den übrigen Geschöpfen geschaffen. Er bat um etwas, was der Vater den anderen durch ihn gewährte.

Und doch ist jene «Stunde» an Jesus nicht vorübergegangen, er wurde nicht vor dem «Kelch» verschont und musste ihn leertrinken, bis zur Neige! Seine Bitte, mit Glauben und einer außerordentlichen Dringlichkeit vorgetragen,

wurde nicht erhört! Im Gegenteil, er sollte den Kelch trinken, den ihm der «Vater gegeben hat» (Joh 18,11). Gerade das steigerte seine Agonie bis zu jenem tiefen, den Tod bewirkenden Erlebnis der Verlassenheit, das sich durch den zermürbenden Schrei auf dem Kreuz manifestierte: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34; Mt 26,46) Der hier von Jesus zitierte Psalm setzt mit den Worten fort: «Mein Gott, [...], [du] bleibst fern meiner Rettung [...]. Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du gibst keine Antwort; und bei Nacht, doch ich finde keine Ruhe.» (Ps 22,2–3)

Man kann also zu Recht behaupten, dass Jesus selbst anstatt von uns und *pro nobis*, für uns, den Zustand erfuhr, dass sein Gebet nicht erhört wurde, obwohl es so schien, dass es erhört werden sollte. Also wurde er gleich wie wir, ja noch viel tiefergründiger, mit der Frage konfrontiert: Ist Gott-Vater wirklich gut?

4. Die stellvertretende Erfahrung der «Gottverlassenheit»

Diese Feststellung ist im Folgenden weiter zu präzisieren. Wir wollen uns bewusst machen, dass Jesus in einer Situation betete, da er die Sünde vollkommen auf sich nahm, mit ihr beinahe identisch wurde – mit den Worten der Heiligen Schrift: Er wurde «zur Sünde gemacht» (2 Kor 5,21). Deshalb geht es um einen Moment, in dem das Gericht Gottes über die Sünde stellvertretend an ihm vollzogen wird und er stellvertretend «den Kelch» des Zornes Gottes trinkt, was ihm selbst ein der Verdammnis nahes Erlebnis bringt, uns jedoch den Freispruch.

Mit der Behauptung, Jesus habe beinahe die Verdammnis erfahren, ist gemeint, dass er, der fleischgewordene Sohn Gottes, der aus der väterlichen Liebe und aus dem Bewusstsein von dessen Nähe lebt, in seinem wahren Menschsein bis ins Äußerste die Entfremdung erfahren hat, zu der es zwischen Gott und Sünder kommt. Derjenige, der als der Sohn Gottes ewig vom Vater ausgesprochen wird und ihm ebenso ewig antwortet, sodass sie einander die gegenseitige Liebe mitteilen, den Heiligen Geist; derjenige, der auch als der fleischgewordene Logos in einem ununterbrochenen «Dia-logos» mit Vater lebt, erfährt plötzlich das Schweigen des Vaters. Als ob er selbst in den Wurzeln seiner Person von der Quelle weggerissen würde, von der er selbst herkommt. Hier vollendet sich, was das Alte Testament andeutete, als es den Tod als Folge der Sünde umschrieb, als den Abstieg in den Scheol, in einen Zustand der Beziehungslosigkeit, der Absenz einer positiven Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

Nach den Evangelien wurde also Jesus durch das Drama der existenziellen Angst und des nicht erhörten Bittgebets mit dem wesentlichen Gefühl der Verlassenheit durch den Vater durchdrungen, und gerade so suchte ihn die

Last unserer «Gottverlassenheit» heim, die Last dessen, wie wir Sünder Gott Vater verlassen. Die stellvertretende Entfremdung vom Vater zeigte sich dann bei Jesus auch als die stellvertretende Entfremdung vom Heiligen Geist, dessen Früchte nach Paulus sind: «Liebe, Freude, Friede» usw. (Gal 5,22). Die ganze Dreifaltigkeit ließ sich so von unserer «Gottverlassenheit» ergreifen, als der fleischgewordene Sohn Gottes sich beim Gebet als Mensch nicht dessen bewusst war, dass ihm die Liebe des Vaters ins Herz ausgegossen war durch den Heiligen Geist, der ihm gegeben war (vgl. Röm 5,5), und deshalb wohl auch nicht des Sinns der Berufung, die er erhalten hatte.

In Getsemani erfuhr also Jesus, das verkörperte Wort Gottes und der fleischgewordene Sohn, anstelle der Sünder das intensive Erlebnis der «Gottverlassenheit», der geistigen Trockenheit und Trostlosigkeit. Und gerade auf die Weise näherte sich der sündenlose Jesus, der für uns zur Sünde gemacht wurde, in äußerstem Maße dem Zustand der Verdammnis. Hiermit soll nicht behauptet werden, dass er verdammt wurde, ich denke aber, dass er anstelle von uns erfahren hat, was die Verdammnis bedeutet, dabei in einer lediglich ihm möglichen Intensität. Beim Definieren der Hölle redet man vom Ausschluss aus der Nähe Gottes, aus der seligen Gottesschau. Damit gemeint ist weder ein Ort noch ein Zustand, in dem es Gott – absolut genommen – nicht gibt: Denn außerhalb Seiner existiert nichts. Man kann damit nur den Zustand meinen, wenn ein nicht bußfertiger Sünder so handelt, als ob es Gott, «Den, der da ist», nicht gäbe, und Gottes Gegenwart als Absenz, Gottes liebevolle Anrede als trostloses Schweigen oder gar als Zurückweisung, Verdammung erfährt.

Dieser Situation näherte sich Jesus unseretwegen und anstelle von uns durch sein Gebet, das er wohl als nicht erhört, ja nicht gehört wahrnahm. Zusammen damit ereilten ihn dann alle anderen irdischen Folgen der Sünde, von denen man in der Heiligen Schrift liest und die man auch in die eventuellen höllischen Strafen hineinprojiziert: Zerfall der zwischenmenschlichen Beziehungen, seelische und körperliche Leiden, Tod.

5. Die erhörte Bitte

Die Evangelien betonen jedoch noch einen Aspekt dieses Gebetes Jesu, dass er nämlich seine Bitte mit dem Nachsatz verbunden hat: «Aber nicht, was ich will, sondern was du willst» (Mk 14,36); «Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen» (Lk 22,42). Er hatte also eine Vorstellung von dem, was er sich als Mensch gewünscht hätte, und darum bat er auch. Schon im Voraus ordnete er sich dem Willen Gottes unter, sollte dieser von dem seinen unterschiedlich sein. Matthäus drückte es äußerst deutlich aus, indem er Jesus zwei vonein-

ander leicht abweichende Gebete in den Mund legte: «Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst. [...] Mein Vater, wenn dieser Kelch an mir nicht vorübergehen kann, ohne dass ich ihn trinke, geschehe dein Wille» (Mt 26,39.42). Zunächst äußerte Jesus seinen Wunsch, dem er jedoch den Wunsch Gottes überordnete. Wie aber die Zeit verlief, ohne dass sich zeigte, dass seine Bitte erhört wurde, bekam sein Gebet den Charakter einer einfachen Unterordnung unter die Notwendigkeit, vor die ihn der immer deutlicher werdende Wille des Vaters stellte.

Deshalb ist anzumerken, dass Jesus in Wirklichkeit zwei Bitten formulierte: Die eine, in der er seinen eigenen Willen äußerte, und die zweite, in der er um die Erfüllung des väterlichen Willens bat, den er sich dadurch zu eigen machte. Die zweite Bitte ordnete er der ersten ausdrücklich über. Die erste Bitte blieb nicht erhört, die zweite wurde erfüllt. Es war der Wille des Vaters, dass sein Sohn das Schicksal der Sünder erlitt und ihnen so das Heil vermittelte. Diesbezüglich konnte der Autor des Hebräerbriefes feststellen, dass Jesus «in den Tagen seines irdischen Lebens mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht [hat], der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist erhört worden aufgrund seiner Gottesfurcht [*apo tés eulabeias*]. Obwohl er der Sohn war, hat er durch das, was er gelitten hat, den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden und wurde von Gott angeredet als Hohepriester [...]» (Hebr 5,7–10).

Eine paradoxe Formulierung! Gott konnte Jesus vor dem Tod retten, hat es nicht getan, und doch wurde Jesus erhört! Wie ist das zu verstehen? Nur im Licht der Wortwendung *apo tés eulabeias*, mit der die Unterordnung unter Gott und seinen Willen gemeint wird (Gottesfurcht, Frömmigkeit, ehrenvolle Furcht). Jesus wurde in demjenigen Wunsch erhört, in dem er sich dem Heilsplan Gottes anschloss, der auch tatsächlich vollendet wurde. Die *Erhörung* dieser Bitte von Jesus betrifft die Menschheit als Ganzes und sie, zusammen mit deren Voraussetzung, der Nichterhörung von Jesu eigenem Willen und der Nichtverwirklichung dessen, was gut für ihn selbst gewesen wäre, brachte uns das Heil.

6. Der zweifache Wille

An dieser Stelle ist eine wichtige Präzisierung des Maximus Confessor zu beachten, die das Verhältnis zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen Jesu betrifft.

Als der wahre Gott will Jesus dasselbe wie der Vater und der Heilige Geist. Der ewige Sohn Gottes teilt mit dem Vater und dem Heiligen Geist dieselbe göttliche Natur, und damit gleichermaßen den einen gemeinsamen Willen. Er will dasselbe wie der Vater, nur will er es anders, eben gerade als der Sohn; der Heilige Geist ist dann die Bewegung dieses gemeinsamen und dabei dennoch unterschiedlichen Wollens. Das bedeutet ferner, dass der Sohn mit seinem göttlichen Willen zusammen mit dem Vater und dem Heiligen Geist unser Heil will sowie die Art und Weise, wie dieses Heil erreicht wird, d. h. seine Inkarnation, das Leiden, den Tod und die Auferstehung.

Ebenso steht das letzte Ziel des wahren menschlichen Willens Jesu im Einklang mit dem göttlichen, da der menschliche Wille in seiner tiefsten Identität infolge der Schöpfung zum Willen Gottes hin ausgerichtet ist, zur Synergie mit Gottes Willen. Gerade dadurch gelangt der menschliche Wille bzw. der Mensch als solcher zu seiner absoluten Vollendung. So ist es auch mit Jesus, der sich mit seinem menschlichen Wollen ganz an das Wollen des Gott-Vaters anschloss. Ein Beweis für diese Synergie ist der Inhalt von Jesu Gebet. Er erbat für sich und für die Sünder Leben, Frieden, menschliche Liebe und vor allem Gottes Liebe und Nähe – all das, was sich der himmlische Vater, das ewige Wort und der Heilige Geist für ihn und für alle Menschen wünschen.

Zieht man jedoch den Umstand ernsthaft in Betracht, dass Gott «den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht [hat]» (2 Kor 5,21), dann ist offensichtlich, dass Jesus auch die Last der menschlichen Natur im Zustand der Verletzung durch die Sünde getragen hat. Er selbst hat keine Sünde begangen, jedoch die Folgen der Sünde erfahren. Und zusammen mit ihnen den Umstand, dass der Einklang zwischen dem menschlichen Willen und dem Willen Gottes, infolge der Sünde zur Opposition geworden (Röm 7,22–24), nur mithilfe einer solchen gehorsamen Liebe erreicht wird, die zu dem Zustand, in dem sie Gott und die anderen Menschen sich selbst vorzieht, durch Selbstüberwindung gelangt – durch einen schmerzlichen Kampf (*agónia* – vgl. Lk 22,44) mit sich selbst und mit den eigenen Vorstellungen vom erwünschten Guten.³

Das wirkliche Drama von Getsemani besteht weder darin, dass hier allein Jesus mit seinem sowohl göttlichen als auch menschlichen Willen etwas will, noch darin, dass zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen ein notwendiger, prinzipieller Gegensatz wäre. Es besteht vielmehr darin, dass Jesus hier in eine Lage geriet, in der das letzte Ziel seines menschlichen Willens, also der Einklang mit dem Vater, als ein entfernteres, vielleicht auch kleineres Gutes erschien als das, was demselben menschlichen Willen von Jesus unmittelbar erwünschter vorkam, nämlich die gute Gabe, von seinen physischen, psychischen, sozialen und vor allem geistlichen Leiden befreit zu werden: Die Ausrichtung des Willens Jesu auf sich selbst hin geriet mit der Ausrichtung seines Willens

auf die Gemeinschaft mit Menschen und mit Gott hin in Widerspruch.

Und gerade da sollte Jesus mehr denn je «den Herrn, [s]einen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit [s]einem ganzen Denken» und den Nächsten wie sich selbst, ja er sollte sogar sein Leben für diejenigen opfern, die sich nicht einmal wie seine Freunde verhielten (Mt 22,37–40)! Er sollte seine eigenen Worte erfüllen: «Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. [...] Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!» (Mt 5,44–48; Lk 6,35). Paulus fasste dieses Handeln Jesu später in der Äußerung zusammen, dass wir, «als wir noch Gottes Feinde waren», «mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes» und Gott «seine Liebe zu uns darin [erweist], dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,8.10).

7. Die soteriologische Notwendigkeit der Nichterhörnung

Man soll dabei nicht vergessen, dass Jesus den Gedanken, das Leiden zu meiden, als *Versuchung* wahrnahm. Am Anfang seiner öffentlichen Wirkung, als er «vom Geist in die Wüste geführt» wurde, um dort «vom Teufel versucht [zu] werden», sowie später, als Petrus ihm anriet, von der Vorstellung des leidenden Messias abzulassen, hielt sich Jesus daran, dass man Gott-Vater an erste Stelle setzen soll, und zwar unter allen Umständen (Mt 4,1ff; Mk 8,31–33). In Getsemani wurde dann Jesu Identität als Messias und damit zusammen seine Identität als Gottessohn unseretwegen der maximalen Prüfung unterzogen. Die Versuchung, selbst – anstelle Gottes – darüber zu entscheiden, was (für «mich») gut und was böse ist (vgl. Gen 3) und das Leid zu umgehen, erreichte hier ihren Höhepunkt.

Die erste Bitte, wenngleich aus menschlicher Sicht berechtigt, wäre Verrat am Vater gewesen, wenn Jesus selbst sie nicht durch die andere Bitte relativiert hätte, die den Vater an erste Stelle stellte. Das bezeugen die Worte, mit denen er sich laut Matthäus an den Jünger wandte, der ihn mit dem Schwert verteidigen wollte: «Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte? Wie würden dann aber die Schriften erfüllt, dass es so geschehen muss?» (Mt 26,53–54). Bei Johannes, bei dem es die Agonie in Getsemani als solche nicht gibt, erscheint der Gedanke bereits vor dem Letzten Abendmahl: «Jetzt ist meine Seele erschüttert. Was soll ich sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen!» (Joh 12,27–28).

Hätte Jesus auf seinem Standpunkt, auf seiner ersten Bitte beharrt, wäre er wohl auch erhört worden. Er hätte uns aber nicht das Heil gebracht. *Er musste nicht-erhört werden.* Es ist jenes «müssen» (δεῖ), welches das Neue Testament wiederholt in der Feststellung erwähnt, dass der Menschensohn leiden muss bzw. leiden musste.⁴ Es ist jenes «leiden müssen», das Jesu Wesen als Messias von den Vorstellungen absonderte, die seine Zeitgenossen von ihm hatten, und das nicht aufhört, ein Ärgernis zu sein. Es ist jenes «leiden müssen», hinter dem nicht Gottes Grausamkeit steht, sondern sein Wille, der Freiheit der Sünder einen Spielraum für eine völlig uneigennützig, nicht egozentrische Liebe zu schaffen, die den Geber den Gaben vorzieht.⁵ Die Nichterhörnung von Jesu Bittgebet sowie die Art, wie er sie innerlich verarbeitete, indem er sich selbst überwand und sich gehorsam dem Willen des himmlischen Vaters auch in der konkreten Weise der Verwirklichung dieses Willens anschloss, bildet schlechthin den unabweisbaren Teil des messianischen Leidens. Gerade so erwies Jesus seine Liebe zu Gott und zum Nächsten bis zur Vollendung, überbrückte den Abgrund des Egoismus und der «Gottverlassenheit» und brachte uns das Heil.

Es wäre jedoch verfehlt, in der ganzen Situation den Vater als grausam zu betrachten. Wahr ist zwar, dass er Jesu Bitte nicht erhörte, ihn von dem «Kelch» und der «Stunde» zu verschonen, und dass er ihn in die Hände der Sünder auslieferte, gleichzeitig wahr ist aber auch, dass er dadurch jenes größere Gute erreichte, das sich die ganze Dreifaltigkeit – also auch der Sohn – für den Menschen seit Ewigkeit wünscht. Indem sich der Vater in ein sozusagen reserviertes Schweigen hüllte, schuf er den Raum, in dem ihn der fleischgewordene Sohn anstelle der Sünder *mehr* verherrlichen und ihm die Liebe «bis zur Vollendung» zeigen konnte (Joh 13,1) – in Form des Kreuzes.

Und mehr noch: Zuletzt hat der Vater die erste Bitte von Jesus erhört, jedoch erst durch die Auferstehung! Von der irdischen Perspektive her gesehen blieb diese Bitte real nicht erhört, erhört wurde sie dafür aus himmlischer Sicht. In ihr traf Jesu Sehnsucht nach der Fülle des Lebens mit dem Vater und den Nächsten real auf den Willen des himmlischen Vaters, der ihm all dies gewährte und in Ewigkeit gewährt.

8. Jesu (nicht) erhörtes Gebet und das Priestertum

In ihrem Ganzen steht die Situation mit Jesu Priestertum in Zusammenhang. Nach dem Autor des Hebräerbriefes musste Jesus, um «Hohepriester» zu werden und «die Sünden des Volkes zu sühnen», ohne Sünde bleiben und dennoch «in allem seinen Brüdern gleich sein» (Hebr 2,17). Zu diesem Sachverhalt gehört nach demselben Brief weiter, dass Jesus «mit lautem Schreien und unter

Tränen Gebete und Bitten» vor Gott gebracht hat (Hebr 5,7–9). Dieses beharrliche, äußerst exponierte Gebet musste in einem gewissen Sinn nicht erhört bleiben, damit der Hohepriester Jesus «in allem wie wir versucht worden ist», «gelitten hat und selbst in Versuchung geführt wurde», sich selbst als Opfer «ein für alle Mal» darbrachte und uns heiligte (Hebr 2,18; 7,27; 10,10).

Daraus folgt, dass derjenige, der an Jesu Priestertum Anteil hat, ebenso am Geheimnis seines Gebetes Anteil hat, bzw. Anteil haben soll, und zwar auch an dem im irdischen Sinn nicht erhörten, sinnlosen, vergeblichen, wirkungslosen, trostlosen Gebet, an dem Gebet, das ins Leere geht und von der Agonie ins wortlose Stöhnen mündet. An dem Gebet, das zwar eine Gemeinschaft mit Jesus, jedoch gleichzeitig mit einem Erlebnis der Entfremdung vom Vater und dem Heiligen Geist einhergeht. Ein Träger des Priestertums, sowohl des allgemeinen als auch des sakramentalen, ist dazu berufen, am Geheimnis von Jesu qualvollem Gebet sowie am *magis* von Jesu Liebe zum Vater Anteil zu erhalten. So partizipiert er auch am *magis* der Liebe des Vaters, der das Gebet jederzeit erhört, doch in seiner Weise, nämlich um den ewigen Heilsplan zu verwirklichen, dessen Ziel, dem sich alles andere unterordnet, der Anteil von uns, Menschen, am Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit ist.

Diejenigen, die tagtäglich mit anderen für andere beten, stehen sicherlich oft dem bedrückenden Geheimnis des Schweigens Gottes gegenüber. Zugleich sollen sie jedoch ihren Mitmenschen die Hoffnung geben, die sie selbst hegen sollen: dass uns nichts zu scheiden vermag «von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn» (Röm 8,39). Sie sollten sich dessen bewusst sein, dass es nur deshalb so ist, weil uns in dem Fall, wenn wir im Gebet mit Jesus, dem Haupt und dem Leib verbunden sind, wenn wir standhaft auf Gott vertrauen und für etwas beten, was an und für sich mit dem Willen Gottes nicht im Widerspruch stehen kann, und wenn wir trotzdem nicht erhört werden, die Gnade zuteilwurde, an Jesu hohepriesterlichem Gebet in Getsemani zu partizipieren.

An einem Gebet also, das sich schließlich auf dem Kreuz nur noch in einen Schrei des fleischgewordenen Wortes «mit lauter Stimme» verwandelte (Mt 27,50).⁶ Seine erste Bitte betraf nichts an und für sich Falsches. Gott-Vater hat ihm jedoch eine andere gute Gabe vorbereitet, eine größere, wenn auch schwieriger erreichbare. Erst die Auferstehung zeigte, dass Jesus, nachdem seine Bitte um die Verwirklichung des väterlichen Willens erhört worden war, auch erreichte, was er selbst bei der Formulierung der ersten Bitte wünschte, in der er schließlich eine vollkommene, friedliche, lebendige Gemeinschaft mit Gott und Menschen forderte. Real nicht erhört blieb seine Bitte jedoch im Hinblick auf die Gestalt einer solchen Gemeinschaft und hinsichtlich der Art und Weise deren Verwirklichung. Das Nichterhören dieser Bitte ist eben der

Akt, durch den der Vater den Sohn für das Heil der Welt hingab und ihn zum Hohepriester machte, der uns die Gabe des Heils vermittelt.

★ ★ ★

Zusammenfassend lassen sich zwei Arten des nicht erhörten Gebetes feststellen. Die erste hängt mit der falschen Gebetsweise zusammen, d. h. ohne Gemeinschaft mit Jesus, ohne Glauben in Gottes Macht und Güte, ohne Ausdauer und für eine falsche Sache. Gott erhört Sünder nicht (vgl. Joh 9,31). Die zweite Art des nicht erhörten Gebetes erfüllt zwar die Voraussetzungen für die sichere Erhörung, doch das vom Bittenden Geforderte stimmt nicht mit dem Willen Gottes überein, und zwar nicht deshalb, weil man für etwas Falsches betet, oder weil Gott dem Bittenden nicht Gutes wünschen würde, sondern schlichtweg aus dem Grund, weil eine solche Bitte die Gestaltung der Heilsgeschichte durch die geheimnisvolle Vorsehung Gottes verfehlt – nämlich das Kreuz, das einen Raum dafür bietet, wie man von der Sünde zu einer größeren Liebe und Herrlichkeit fortschreiten kann, einen Raum für die Selbstüberwindung auf den immer größeren Gott hin, auf den Gott hin, der durch das Wirken seiner Macht «unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder erdenken» (Eph 3,20).

Betet ein Mensch in Jesu Namen, dann betet in ihm ebenfalls der Heilige Geist. Das bedeutet zugleich die Erfüllung aller Bedingungen eines Gebetes, das gewiss erhört wird, denn der Geist heiligt den Bittenden, bringt sein Gebet zur Vollendung und gibt ihm die richtige Ausrichtung. Dazu merkt Paulus an: «So nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, was wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist. Denn er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein» (Röm 8,26–27). Die unaussprechlichen Seufzer des Heiligen Geistes sind Nachhall von Jesu angsterfülltem, seufzendem Gebet in der Agonie und bei der Kreuzigung, seiner Bitte, die sowohl erhört als auch nicht erhört wurde.⁷ Deshalb dürfen wir gewiss sein, dass gerade sie, die «unaussprechlichen Seufzer» des Geistes, vom Vater erhört werden.

Übersetzt von Jana Maroszová.

Anmerkungen

- 1 LACTANTIUS, *De ira dei* 13, 20–21 (CSEL 27,2, Prag – Wien – Leipzig 1893, 103): «Deus [...] aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, inbecillus est, quod in Deum non cadit; si potest et non vult, invidus, quod aequo alienum est a Deo; si neque vult neque potest, et invidus et inbecillus est ideoque nec Deus; si et vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala aut cur illa non tollit?» Hinsichtlich der Frage nach Epikurs Autorschaft vgl. Reinhold GLEI, *Et invidus et inbecillus: Das angebliche Epikurfragment bei Laktanz, De ira Dei 13, 20–21*, in: *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 47–58.
- 2 Noch allgemeiner: «Wenn doch Gott, der allmächtige Vater, der Schöpfer einer geordneten und guten Welt, sich aller seiner Geschöpfe annimmt, warum gibt es dann das Böse? Jede vorschnelle Antwort auf diese ebenso bedrängende wie unvermeidliche, ebenso schmerzliche wie geheimnisvolle Frage wird unbefriedigt lassen. Der christliche Glaube als ganzer ist die Antwort auf diese Frage [...] Es gibt kein Element der christlichen Botschaft, das nicht auch Antwort auf das Problem des Bösen wäre» (KKK 309). «Die in Christus geschehene Offenbarung der göttlichen Liebe zeigt zugleich die Größe der Sünde und die Übergröße der Gnade. Wenn wir uns der Frage nach dem Ursprung des Bösen stellen, müssen wir also den Blick unseres Glaubens auf den richten, der allein dessen Besieger ist» (KKK 385).
- 3 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg – Basel – Wien 2011, 182–183: «Das Drama des Ölbergs besteht darin, dass Jesus den Naturwillen des Menschen aus der Opposition in die Synergie zurückholt und damit den Menschen in seiner Größe wiederherstellt. In dem menschlichen Naturwillen Jesu ist sozusagen in ihm selbst der ganze Widerstand der menschlichen Natur gegen Gott anwesend. Unser aller Eigensinn, die ganze Opposition gegen Gott ist da, und ringend zieht Jesus die widerständige Natur in ihr eigentliches Wesen hinauf.» In diesem Zusammenhang vgl. CONCILIUM TRIDENTINUM, *Decretum de peccato originali*, Sessio V (DH 1515): «Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet.»
- 4 Vgl. Walter GRUNDMANN, *δεῖ, δέον ἐστὶ*, in: *ThWNT* 2, 21–25; Charles H. COSGROVE, *The Divine Δεῖ in Luke-Acts: Investigations into the Lukan Understanding of God's Providence*, in: *Novum Testamentum* 26 (1984) 168–190.
- 5 «Das Gebet Jesu, das von Danksagung getragen ist, offenbart uns, wie wir bitten sollen: Schon bevor die Gabe geschenkt wird, stimmt Jesus Gott zu, der gibt und der sich selbst in seinen Gaben schenkt. Der Geber ist wertvoller als die gewährte Gabe. Er ist der ‚Schatz‘, und bei ihm ist das Herz seines Sohnes. Die Gabe selbst wird ‚dazugegeben‘» (KKK 2604). Wenn wir also denken, dass unser Gebet nicht erhört wurde, ist zu fragen, welches Gottesbild uns veranlasst zu beten: «Ist Gott für uns nur ein brauchbares Mittel oder ist er der Vater unseres Herrn Jesus Christus?» (KKK 2735)
- 6 «In diesem Schrei des menschengewordenen Wortes liegt alles Elend der Menschen aller Zeiten, von Sünde und Tod geknechtet, und jede Bitte und Fürbitte der Heilsgeschichte. Der Vater nimmt sie alle an und erhört sie in einer Weise, die über alle menschliche Hoffnung hinausgeht, durch die Auferweckung seines Sohnes. Darin erfüllt und vollendet sich der Weg des Gebetes in der Schöpfungs- und der Erlösungsordnung» (KKK 2606). «Zudem betet Jesus an unserer Stelle und für uns. Alle unsere Bitten sind ein für allemal in seinen Schrei am Kreuz hineingenommen und vom Vater in seiner Auferstehung erhört worden. Deshalb hört Jesus nicht auf, beim Vater für uns einzutreten. Wenn unser Gebet mit dem Vertrauen und mit der Kühnheit eines Kindes mit dem Gebet Jesu vereint ist, erhalten wir alles, worum wir in seinem Namen bitten, und noch viel mehr als nur dieses oder jenes, nämlich den Heiligen Geist selbst, der alle Gaben in sich birgt» (KKK 2741).
- 7 Der vorliegende Aufsatz stellt eine überarbeitete Fassung des Textes dar: Vojtěch NOVOTNÝ, *(Ne)-vyslyšená modlitba*, in: *Mezinárodní katolická revue Communio* 19 (2015) 72–83.

Abstract

The (Un)answered Prayer of Jesus. The article focuses on the problem of the unanswered prayer, on which it reflects in the light of Jesus' prayer in Gethsemane. The prayer contains one unanswered request, i.e. being saved from the «cup» of suffering, and one request that has been heard. This request contains the words about the fulfillment of God's will.

Keywords: spiritual theology – prayer – Jesus' prayer – Gethsemani – suffering – Holy Week – pneumatology

DIE WÜRDE DES ALTERNS

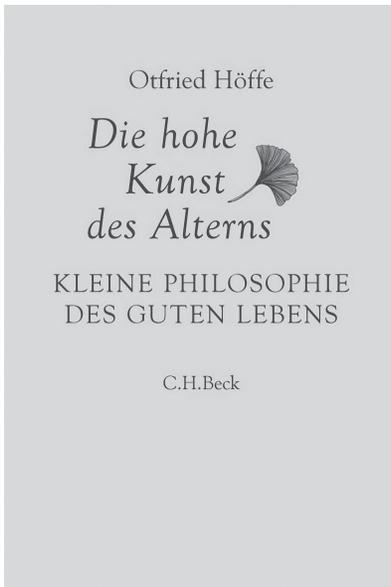
Zu Otfried Höffes «Die hohe Kunst des Alterns»

Das Altern scheint kein Thema für die gegenwärtige Philosophie zu sein. Das erstaunt, gibt es in der klassischen philosophischen Tradition doch zahlreiche, bis heute lesenswerte Abhandlungen über das Altern. Außerdem gehört das Altern zu den Grundphänomenen des Menschseins. Daher ist es erfreulich, dass Otfried Höffe sich in seinem jüngsten Buch der «hohen Kunst des Alterns» zugewandt und eine auf das Altern bezogene «Kleine Philosophie des guten Lebens» vorgelegt hat.

Das Buch liest sich wie ein philosophisches Kompendium zum Altern. Höffe verbindet elegant grundsätzliche Überlegungen über das Menschsein und die Pflichten, die Verantwortung und die Interessen des Menschen mit lebenspraktischen Fragen oder auch Ratschlägen wie jenem, man solle mit Menschen, die einem nahestehen, darüber sprechen, «wie man sich ein gutes Sterben» vorstelle, oder eine Patientenverfügung erstellen (151). Intensiv bezieht er neben klassischen philosophischen oder literarischen Texten auch die eigene Lebenserfahrung und die Erkenntnisse der Medizin und der Human- und Sozialwissenschaften mit ein.

Nach einer ersten Annäherung an das Thema setzt sich Höffe kritisch mit den verbreiteten negativen Stereotypen über das Altern auseinander. Das Alter, so hält er fest, sei keine Krankheit. Man sterbe nicht am Altern, sondern an anderen Krankheiten. Dabei geht es ihm nicht darum, naiv das Altern zu verherrlichen und seine Schattenseiten zu leugnen. Sein Anliegen besteht darin, ein Plädoyer für ein realistisches Verständnis des Alterns zu entwickeln, das zweipolig angelegt ist und auf eine, so Höffe, «allgemeinmenschliche Lebenserfahrung» zurückgehe: «Die Menschen wollen zwar lange leben, aber nicht wirklich alt werden» (34). Diese Spannung bestimmt Höffes weitere Argumentation. Leitend ist in seinen Überlegungen zum einen die Bedeutung des authentischen, von Freiheit gekennzeichneten Ich-selbst-seins und zum anderen die Menschenwürde, die auch der sehr alte oder sterben Mensch habe.

Höffe weist eindringlich auf die – oft übersehenen – Potentiale hin, die in der gestiegenen Lebenserfahrung liegen. Er fordert angesichts dieser neuen Möglichkeiten für den Menschen Änderungen in der Berufs- und Arbeitswelt, im Bereich der Bildung und in der «Welt der Lebensräume», stellt die starren Grenzen zwischen dem Erwerbsleben und der Verrentung in Frage und fordert, «die drei Dimensionen Lernen, Arbeiten und Muße innerhalb aller Phasen des Erwachsenseins in ein lebenswertes Gleichgewicht zu bringen» (68). Doch ist es, wie er auch betont, nicht leicht, würdevoll zu altern. Altern, so Höffe, wolle gelernt sein. Daher stellt er vier Ratschläge der Lebensklugheit vor, mit deren Hilfe ein gutes und glückliches Altern möglich sei: Man solle, um gut zu altern, sich an den vier «Ls» orientieren: laufen, lernen, lieben und lachen, also sich bewegen und sich körperlich fit halten, sich bilden, Beziehungen zu anderen Menschen wie auch Hobbys und Ehrenämter pflegen und auch den positiven Gefühlen Raum zugestehen (vgl. 95ff).



An die Seite dieser individualethischen Pflichten gegen sich selbst stellt Höffe eine Reihe von sozialetischen Geboten (100ff), und zwar zunächst die «gerontologische Pflicht [...], das Alter zu ehren». Diesem Grundgebot folgt die Gebote, «die physischen, emotionalen und kognitiven Schwächen der Älteren» nicht auszunutzen, das Gebot, die Vorteile des Generationenaushaus auf eine Basis zu stellen, die über die Generationen hinausreicht, und das Gebot, die Hilfe, die man am Beginn des eigenen Lebens erfahren hat, den Älteren gegenüber zu leisten. Im Vordergrund des fünften Gebots

steht das, was Höffe die «goldene Regel einer Sozialetik des Alterns» nennt: «Was du als Kind nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem Älteren zu!» Dem schließt sich ein Gebot an, die Gesellschaft nicht nur «möglichst altengerecht» zu gestalten, sondern so, dass auch die Interessen der jüngeren Menschen Generationen bewahrt bleiben. Gerade heute und angesichts weiterer technischer Entwicklungen ist das siebente Gebot von besonderer Bedeutung: «Anonyme Geräte dürfen nicht die persönliche Zuwendung ersetzen.»

Auch der Auseinandersetzung mit dem Tod weicht Höffe nicht aus. Zwei Kapitel stehen unter dem Titel «Wenn es zum Sterben kommt». Im ersten steht die Planung des Lebensendes im Vordergrund. Otfried Höffe entwickelt

in Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie insgesamt sieben Strategien im Umgang mit der eigenen Sterblichkeit – von der Aufgabe eines rechtschaffenen Lebens über die Empfehlung, immer für den Tod bereit zu sein, und die Aufgabe, sich selbst nicht zu ernst zu nehmen, bis hin zur Bemühung um einen guten und möglichst schmerzfreien Tod. Das daran anschließende Kapitel steht unter dem Titel «Um eine Kultur des Abschiednehmens bitten». Eine solche Kultur des Abschiednehmens hat für Höffe vier Dimensionen: eine «Haltung des Innehaltens», ein «Kultur der Sprache, die eigene, sehr persönliche Worte sucht, verbunden mit einer Kultur des Gesprächs ohne unbeholfene Floskeln», die «Wertschätzung für symbolische Handlungen» und ein «Recht auf Differenz», d. h. auf einen persönlichen Umgang mit dem Tod. Die zehn Thesen zum Alterssuizid, die Höffe formuliert, gehören wie auch seine Überlegungen zu den Geboten und den Strategien des guten Alterns in ihrer Kürze und Ausgewogenheit zum Besten, was man derzeit zu diesem Thema lesen kann. Höffe zeigt die Konturen einer Ethik des Lebens und der menschlichen Würde, die sich auch im Tod bewähren kann. Auch der alte und sterben Mensch kann, so zeigt er, ein authentisches Leben führen (vgl. 94).

In diesem Kapitel wirft Höffe auch einen kurzen «Blick auf die Religionen». Dabei geht er kurz auf das Judentum, den sunnitischen und schiitischen Islam, den Buddhismus und das Christentum ein. Jedoch beschränkt er sich hier auf die verschiedenen Brauchtümer. Interessant wäre ohne Zweifel gewesen, noch mehr darüber zu erfahren, wie die unterschiedlichen religiösen Traditionen auch mit unterschiedlichen Bildern des Alterns verbunden sind oder welche Auswirkungen die Säkularisierung auch auf das Altern hat.

Höffes Buch ist an der Zeit. In einer alternden Gesellschaft ist es mehr als je zuvor notwendig, auch prinzipiell über das Altern nachzudenken – und auch über die individuellen wie gesellschaftlichen Pflichten wie auch über Bedingungen und Möglichkeiten gelungenen Alterns. Vor allem aber ist es notwendig, sich wie Höffe kritisch mit Stereotypen auseinanderzusetzen, die oft die gesellschaftliche und politische Diskussion des Alterns bestimmen. Gelingen ist Höffe dabei nicht nur eine «kleine Philosophie des guten Lebens», sondern auch eine «kleine Anthropologie» und eine «kleine Sozialethik». Ein lesenswertes und gut lesbares Buch – nicht nur für ältere, sondern auch für jüngere Menschen.

Holger Zaborowski

REINER KUNZE

Die mauer

Zum 3. oktober 1990

Als wir sie schleiften, ahnten wir nicht,
wie hoch sie ist
in uns

Wir hatten uns gewöhnt
an ihren horizont

Und an die windstille

In ihrem schatten warfen
alle keinen schatten

Nun stehen wir entblößt
jeder entschuldigung

Die Gedächtnislast der Mauer

So eifrig die Dichter vom Fall der Berliner Mauer geschrieben haben, so sehr haben sie von ihrem Bau und ihrer Existenz geschwiegen. Was hat es da zu bedeuten, wenn Reiner Kunze ausgerechnet am ersten Tag der neuen Deutschen Einheit an die Mauer erinnert? «Zum 3. oktober 1990» hat er sein Gedicht geschrieben. Dieses Widmungsdatum steht im Erstdruck, der in der Anthologie

Grenzfallgedichte (1991) erschien. In den Werkausgaben, dem Band *ein tag auf dieser erde* (1998) und den *Gesammelten Gedichten* (2001), fehlt es indes.

Für Reiner Kunze ist es mit dem realen Ende der Blockkonfrontation nicht getan. Der erste Teil des Gedichts erinnert an die Mauer in den Köpfen, an den Fehler, sich beim Einmauern auch auszumauern. «Before I built a wall I'd ask to know / What I was walling in or walling out», heißt es bei Robert Frost. Der Dichter mahnt so eigene Versäumnisse an. Am Erwartungshorizont der Intellektuellen, die trotz maßvoller Kritik am Regime in dessen Grenzen blieben, herrschte Windstille. Das «Prinzip Hoffnung» (Ernst Bloch) überdauerte den Mauerfall als sogenannte Ostalgie, die einen Burgfrieden mit der ummauerten Vergangenheit schließen wollte. Noch eine Emnid-Umfrage aus dem Jahr 2009 hat ergeben, dass jeder zweite Ostdeutsche und jeder vierte Westdeutsche überwiegend gute Erinnerungen an die DDR hat. Solchen «Ostaligikern» hat Reiner Kunze in seiner Erfurter Rede zum Tag der Deutschen Einheit (2004) die Leviten gelesen: «Das Schlechte an dem Guten war nur, dass es als Rechtfertigung allen Schlechten diene und noch dient».

Die drei mittleren Versgruppen spielen Entschuldigungen für die Akzeptanz der Mauer durch. Anna Seghers soll, aus Mexiko in die DDR heimgekehrt, ganz harmlos gefragt haben: Welche Mauer? Der wichtigste Rechtfertigungsgrund liegt im Menschen, dem Gewohnheitstier. Die Mauer hat nicht nur seinen «horizont» begrenzt und für «windstille» gesorgt, sie hat auch «schatten» gespendet. Das klingt atmosphärisch bequem, war aber politisch fatal. Die Beschattung durch die ostdeutsche Staatssicherheit hat Menschenleben zerstört. Und an dem «antifaschistischen Schutzwall» – so wurde die Mauer in der DDR offiziell genannt – ereigneten sich eklatante Menschenrechtsverletzungen. Über 130 Menschen, die aus dem eingemauerten Staat fliehen wollten, verloren an der Mauer ihr Leben. Wer über den Horizont in den Westen schaute und Wind mit Worten machte, musste Ausreise- und Druckverbot, Zensur und Bespitzelung in Kauf nehmen. Davon können Sarah Kirsch, Günter Kunert, Reiner Kunze und viele andere Dichter ein Lied singen. Nach jahrelangen Schikanen verließ Kunze im April 1977 mit seiner Familie die DDR. Die DDR-Zeitungen meldeten «keinen Verlust».

Der zweite Teil des Gedichts endet mit einem abermaligen Geständnis. Jetzt geht es um das, was ist: «Nun stehen wir entblößt / jeder entschuldigung». Das kann heißen: Mit der real gefallenen Mauer ist jeder Grund entfallen, sich in ihrem Schatten mit den alten Gewohnheiten abzufinden. Ohne Entschuldigung heißt aber nicht: ohne Schuld. Damit bekommt das Gedicht, wie auch anders als bei einem religiös musikalischen Dichter wie Reiner Kunze, eine kleine theologische Note. Die Vertreibung aus dem vermeintlichen Paradies entblößt die Vertriebenen: Sie tragen eine Schuld mit davon. Es ist die Schuld

des Irrtums in der Erkenntnis. Es gibt keine Freiheit heute, dreißig Jahre nach dem Mauerfall, ohne die neuen Herausforderungen von Globalisierung und Digitalisierung.

Reiner Kunze ist ein Dichter der kritischen Aufklärung. Der Mauerschleifer ist für ihn kein Held, sondern ein Sisyphus des Alltags. Die Gedächtnislast der Mauer wird mit ins wiedervereinigte Deutschland geschleppt. Insofern haben wir hier ein unfeierliches Gedenkgedicht zum politischen Feiertag vor uns, keine Einheitshymne, kein Vaterlandspathos in Versen – und das sollte man nach den Erfahrungen mit zwei deutschen Diktaturen im 20. Jahrhundert auch nicht unbedingt erwarten. Lapidar, wie in Stein gemeißelt, mit der von Reiner Kunze bevorzugten «demut der kleinen wortanfänge», rückt dieses Gedicht das Ende der DDR und den Beginn des wiedervereinigten Deutschland im Erinnerungsbild der Mauer zusammen.

Michael Braun, Berlin

Reiner KUNZE, *gedichte. Gesammelte Gedichte in einem Band*, S. Fischer: Frankfurt/M. 2001.

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN DIESES HEFTES

MICHAEL BRAUN

Konrad-Adenauer-Stiftung, Klingelhöferstr. 23, D-10785 Berlin (michael.braun@kas.de).
GND: 131942026.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

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

VOJTĚCH NOVOTNY

Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Thákurova 3,
CZ-160 00 Praha 6 (novotny@ktf.cuni.cz). GND: 133306038.

HANS MAIER

Atthosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

ECKHARD NORDHOFEN

Stifterstr.28, D-61130 Nidderau-Heldenbergen (eckhard.nordhofen@gmx.de). GND: 118159097.

IVICA RAGUŽ

Catholic Faculty of Theology in Đakovo, Petra Preradovica 17, p. p. 54,
HR-31400 Đakovo (ivica.raguz@os.t-com.hr). GND: 129537845.

HERBERT SCHLÖGEL

Andreasstraße 27, D-40213 Düsseldorf (herbert.schloegel@t-online.de). GND: 10972805X.

MICHAEL SIEVERNICH

Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main (sievernich@sankt-georgen.de).
GND: 110089340.

THOMAS SÖDING

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

VERENA WETZSTEIN

Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, Wintererstr. 1, D-79104 Freiburg
(verena.wetzstein@katholische-akademie-freiburg.de). GND: 130524875.

HOLGER ZABOROWSKI

Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Palottistrasse 3,
D-56179 Vallendar (hzaborowski@pthv.de). GND: 124009832.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

48. JAHRGANG · JULI AUGUST 2019

BALTHASAR IM GESPRÄCH

Ioan Moga «Ressourcement» zwischen Vätern und Moderne **Jacob Taubes** «Judenfeindliche Hetze»? Eine Verteidigung Hans Urs von Balthasars **Herbert Kopp-Oberstebrink** Apokalypse des abendländischen Geistes: Balthasar und Taubes **Christoph Schmidt** Messianische Differenz. Zum Gespräch mit Martin Buber **Anton Štrukelj** Theologie und Literatur in Zwiesprache **Benjamin Dahlke** Balthasar im Dialog mit Barth

PERSPEKTIVEN

Jan-Heiner Tück Die fragile Autorität der Opfer **Thomas Fornet-Ponse** Wir wollen missionieren – aber was heißt «Mission»? **Stefan Hartmann** Theodor Haecker zum 140. Geburtstag **Michael Gassmann** Eleonore Bünings «Sprechen wir über Beethoven» **Joachim Hake** Adam Zagajewski: «Jetzt, da du das Gedächtnis verloren hast»

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT «COMMUNIO»

Gegründet 1972 von	HANS URS VON BALTHASAR · ALBERT GÖRRES FRANZ GREINER · KARL LEHMANN · HANS MAIER JOSEPH RATZINGER · OTTO B. ROEGELE
Herausgegeben von	RÉMI BRAGUE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING JAN-HEINER TÜCK (Schriftleitung)
Redaktion	ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP TOBIAS MAYER (Redaktionsassistent, Lektorat u. Satz) CHRISTIAN STOLL · HOLGER ZABOROWSKI

BALTHASAR IM GESPRÄCH

369	Jan-Heiner Tück	Editorial
373	Ioan Moga	Zwischen Vätern und Moderne. Hans Urs von Balthasar und sein «ressourcement»
387	Jacob Taubes	Unterscheidung der Geister. Ein Leserbrief
391	Herbert Kopp-Oberstebrink	Apokalypse des abendländischen Geistes. Aspekte und Stationen des intellektuellen Verhältnisses von Jacob Taubes und Hans Urs von Balthasar
403	Christoph Schmidt	Messianische Differenz und dialogische Theologie. Überlegungen zu dem Dialog zwischen Balthasar und Buber über die beiden Glaubensweisen
421	Anton Štrukelj	Theologie und Literatur in Zwiesprache. Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar
438	Benjamin Dahlke	Balthasar im Dialog mit Barth

PERSPEKTIVEN

448	Jan-Heiner Tück	Die fragile Autorität der Opfer. Der Angriff auf die «Schau gegen das Vergessen» verstört, vereint aber auch im Widerstand
456	Thomas Fernet-Ponse	Wir wollen missionieren – aber was heißt «Mission»? Überlegun- gen zum Mission Manifest aus missionstheologischer Perspektive
467	Stefan Hartmann	Der Prophet Theodor Haecker. Zu seinem 140. Geburtstag
475	Michael Gassmann	Buchempfehlung Im leichten Ton. Eleonore Bünings Musikverführer «Sprechen wir über Beethoven»
477	Joachim Hake	Verdichtungen Adam Zagajewski, «Jetzt, da du das Gedächtnis verloren hast»
480		Anschriften der Autoren

HANS URS VON BALTHASAR IM GESPRÄCH

Editorial

Der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar (1905–1988) gehört zu den bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts. Sein Werk, das neben pointierten Kleinschriften und gelehrten Monographien auch die weit ausgreifende Trilogie einer Theo-Ästhetik, Theodramatik und Theologie umfasst, hat in unterschiedlichen Gesprächskonstellationen Gestalt angenommen. Der Autor selbst hat darüber wiederholt Rechenschaft abgelegt.¹

Da ist zunächst das Gespräch mit der Literatur. In der *Apokalypse der deutschen Seele*, dem dreibändigen Frühwerk (1937–1939), werden Dichter und Denker der deutschen Geistesgeschichte auf «letzte Haltungen» hin befragt. Dieses Interesse an eschatologischen Fragen hatte bereits die germanistische Dissertation an der Universität Zürich bestimmt. Aber auch für die Vermittlung der französischen Dichter des *renouveau catholique* – Charles Péguy, Paul Claudel, Léon Bloy und Georges Bernanos – hat sich Balthasar durch Übertragungen und Editionen eingesetzt. Neben der intensiven Auseinandersetzung mit Reinhold Schneider ist in diesem Zusammenhang ebenfalls das Buch *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956) zu erwähnen, in dem Balthasar das Gespräch mit der zeitgenössischen Literatur – Thomas Mann, Kafka, Camus, Sartre – geführt hat. Die existentielle Verlorenheit des modernen Menschen, aber auch die unterschiedlichen Varianten einer Rebellion gegen Gott werden mit der Theologie des *Descensus* in Verbindung gebracht – eine Fährte, die der Basler Theologe später nicht weiter verfolgt hat.

Da ist überdies das intensive Gespräch mit den Kirchenvätern. Es setzt kurz nach dem Eintritt in den Jesuitenorden 1929 ein und findet eine erste Verdichtung während der theologischen Studien in Lyon, wo er während der Vorlesungen unter der Bank patristische Quellen studiert, um die «Wüste der Neuscholastik» zu überstehen. Monographien zu Gregor von Nyssa und Origenes entstehen, sie werden begleitet durch Text-Sammlungen zu Augustinus (*Das Antlitz der Kirche* und *Über die Psalmen*), Irenäus von Lyon (*Geduld des Reifens*) und Origenes (*Geist und Feuer*), vor allem legt die bis heute nicht übertroffene

Studie über Maximus Confessor (*Kosmische Liturgie*) Zeugnis von der patristischen Gelehrsamkeit und systematischen Durchdringungskraft Balthasars ab.

Nicht minder bedeutsam ist weiter der Dialog mit zeitgenössischen Theologen wie Erich Przywara und Henri de Lubac, den Förderern und Freunden, aber auch mit Karl Rahner, dem Mitbruder und späteren Antipoden, mit dem er im Sommer 1939 eine gemeinsamen Aufriss zu einer erneuerten Dogmatik entwirft.² Aber auch die Namen von Romano Guardini und Karl Barth, von Joseph Ratzinger, Heinz Schürmann, Louis Bouyer und Jean Daniélou dürfen hier nicht fehlen, um wenigstens diese zu nennen. Aus dem Bereich der Philosophie sind es Denker wie Maurice Blondel, Gustav Siewerth, Josef Pieper und Ferdinand Ulrich, die Balthasars Interesse auf sich ziehen. Manfred Lochbrunner hat diesen hier nur flüchtig angedeuteten Gesprächs-Konstellationen materialreiche Studien gewidmet.³

Das Interesse für Mystik und den Chor der Heiligen soll hier ebenso wenig vergessen werden wie das wissenschaftlich noch kaum in den Blick genommene Gespräch mit der Ärztin, Konvertitin und Mystikerin Adrienne von Speyr. Über sechzig Bände v. Speyrs hat er im Johannesverlag veröffentlicht. Mit ihr gründete Balthasar die Johannesgemeinschaft, die ihm wichtiger war als seine theologische Produktion. Seinem hermeneutischen Wink, dass man sein Werk nicht ohne das ihre verstehen könne⁴, ist in der theologischen Forschung bislang kaum entsprochen worden, was auch am enigmatischen Charakter der Schriften Adrienne von Speyrs liegen dürfte.

Das vorliegende Heft der *COMMUNIO* greift nur einige dieser Gesprächszusammenhänge auf. Der rumänisch-orthodoxe Theologe *Ioan Moga* macht den Auftakt und zeigt, wie die Rückbesinnung auf die Patristik bereits in den späten 1930er Jahren zu einer programmatischen Erneuerung der katholischen Theologie beitragen soll, die über die abstrakte Schultheologie hinausgeht. Zwei weitere Beiträge, die bei einer Tagung an der Katholischen Akademie in Berlin erstmals vorgetragen wurden, gehen Balthasars Dialog mit dem Judentum nach.⁵ Das Buch *Einsame Zwiesprache* (1958) wirft bereits vor der Konzilserklärung *Nostra aetate* die selbstkritische Frage auf, ob die katholische Theologie nicht durch die Verweigerung des Gesprächs mit Vertretern des Judentums Jahrhunderte lang Entscheidendes versäumt habe. Das Buch hat bei Martin Buber, dem Pionier des dialogischen Personalismus, keine wohlwollende Aufnahme gefunden. Warum, das zeichnet *Christoph Schmidt* in seinem Beitrag nach, der vor allem auf die Differenz im Messiasverständnis abhebt. Ein Problem ist dabei der immer wieder aufflackernde Verdacht, Balthasars Theologie transportiere gerade im Frühwerk – aber nicht nur dort – antijüdische Motive.⁶ Im Oktober 1977 hat Ernst Ludwig Ehrlich (1921–2007) im Israe-

litischen Wochenblatt den Vorwurf der jüdenfeindlichen Hetze erhoben und dadurch einen unveröffentlicht gebliebenen, geharnischten Leserbrief des Berliner Religionsphilosophen Jacob Taubes (1923–1987) provoziert. Dieser weist die «Diffamierung» ausdrücklich «als Jude» zurück. *Herbert Kopp-Oberstebrink* lotet die Hintergründe dieser bemerkenswerten Archivalie, die hier erstmals abgedruckt wird, aus und bietet einen differenzierten Kommentar zur Konstellation zwischen dem katholischen Theologen Balthasar und dem jüdischen Religionsphilosophen Taubes. Taubes' Dissertation *Abendländische Eschatologie* von 1947 hatte Uwe Justus Wenzel vor Jahren in der NZZ zu der Bemerkung veranlasst: «Wer Balthasars dreibändige *Apokalypse der deutschen Seele* (1937/39) parallel zu Taubes' Erstling liest, wird den – vielleicht ohnedies irreführenden – Begriff geistigen Eigentums nicht mehr verstehen.»⁷

Das Gespräch mit dem feinsinnigen Religionsphilosophen Romano Guardini untersucht *Anton Strukelj*. Nach biographischen Berührungspunkten – Balthasar hat bereits im WS 1926/27 in Berlin ein Kierkegaard Seminar bei dem 20 Jahre älteren Guardini besucht – geht Strukelj dem unterschiedlichen Zugang zur Literatur nach, der bei Guardini von der christlichen Weltanschauungslehre her, bei Balthasar eher von der Germanistik her gesucht wird, um dann verschiedene Dimensionen der Integration von Theologie und Literatur zu unterscheiden. *Benjamin Dahlke* geht schließlich dem Gespräch mit Karl Barth nach, das seit Balthasars *Destination* zum Studentenseelsorger in Basel seit 1940 auch persönlich geführt sowie durch Seminarbesuche und Diskussionen vertieft werden konnte. Die seinerzeit viel beachtete Barth-Monographie von 1951 bündelt die Auseinandersetzung. Im Gespräch mit der *Kirchlichen Dogmatik* werden Erneuerungspotentiale für die katholische Theologie fruchtbar gemacht, aber auch Grenzen wie die «christologische Engführung» bemängelt, was später zu einer gewissen Abkühlung des Verhältnisses führt. Im Vergleich zwischen der *Kirchlichen Dogmatik* Barths und der weit ausgreifenden Trilogie Balthasars macht Dahlke in der Verhältnisbestimmung von Christologie und Ekklesiologie den eigentlichen Differenzpunkt zwischen beiden Theologen aus.

Hans Urs von Balthasar hat lange vor dem Konzil in der Streitschrift *Schleifung der Bastionen* (1952) mit spitzer Feder eine dialogische Öffnung der katholischen Kirche zu den anderen Konfessionen und Religionen, zu den Entwicklungen der modernen Gesellschaft angemahnt. In dem Band *Glaubhaft ist nur Liebe* (1961) hat er das theologische Fundament dafür angegeben. Nach dem Konzil ist ihm dann manches, was unter dem Leitwort des *Aggiornamento* angestoßen wurde, entschieden zu weit gegangen. In seiner Schrift *Cordula* (1966) hat er den Ernstfall der Liebe, die bis zum Martyrium geht, nicht ohne polemische Schärfe gegen allzu geschmeidige Angleichungen an die Trends der Zeit geltend

gemacht. Das Buch *Der antirömische Affekt* (1974) nimmt eine funktionalistisch-pragmatische Sicht des kirchlichen Amtes aufs Korn. Balthasars Einlassungen zu kirchlichen Vorgängen, die er im Doppelband der *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister* (1971 und 1979) versammelt hat, sind pointiert – und haben nicht selten Widerspruch hervorgerufen. Dabei ist Balthasars vielschichtiges Werk nicht leicht zu fassen. Als entschiedener Anwalt einer Theologie der Hoffnung, die niemanden ausschließt, ist er von den einen unter Häresieverdacht gestellt worden. Andere haben ihm das Etikett eines «konservativen Papsttheologen» angeklebt – eine Einschätzung, die Johann Baptist Metz, der Balthasars Grenzgängertum zwischen Theologie, Philosophie und Literatur bewundert, als unterkomplex zurückgewiesen hat.⁸ In seiner Studie *Casta meretrix* (1960) hat Balthasar die dialektische Spannung zwischen dem Bild der makellosen Braut und dem Gegenbild der Hure Babylon ekklesiologisch durch vielfältige Stimmen aus der Geschichte von Mystik und Theologie orchestriert. Der hohe Begriff von der Sendung der Kirche, den er in unterschiedlichen Zusammenhängen entfaltet hat, geht bei ihm durchaus mit einem nüchternen Blick für die kirchlichen Realitäten zusammen. Gleichwohl hätten ihn das Ausmaß des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker sowie die systemische Vertuschung dieser Delikte durch kirchliche Würdenträger gewiss erschüttert. Wie er auf diese Erschütterung theologisch reagiert hätte, ob sie ihn zu behutsamen Nachjustierungen seiner eigenen Positionen veranlasst hätten, ist schwer zu sagen. In jedem Fall aber hätte er die Nachdenklichen unter den Reformern heute entschieden daran erinnert, dass es ohne Anbindung an die Tradierungsinstanzen des Glaubens keine fruchtbare kirchliche Erneuerung geben kann.

Jan-Heiner Tück

Anmerkungen

- 1 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, Freiburg i. Br. 2000. Instruktiv zum Hintergrund: Peter HENRICI, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Freiburg i. Br. 2008, bes. 38–48.
- 2 Unter dem Titel *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik* abgedruckt in: Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 9–48.
- 3 Vgl. Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde: fünf Doppelporträts*, Würzburg 2005; *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde: neun Korrespondenzen*, Würzburg 2007; *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen: sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg 2009.
- 4 BALTHASAR, *Zu seinem Werk* (s. Anm. 1), 67.
- 5 Joachim Hake und Stephan Steiner von der Katholischen Akademie Berlin sei für die Vermittlung der Beiträge herzlich gedankt.
- 6 Vgl. etwa: Peter KÖSTER, *Letzte Haltungen? Hans Urs von Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele» – nach über 60 Jahren wieder erschienen*, in: DERS., *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*, Zürich 2003, 365–378, sowie neuerdings Paul Silas PETERSON, *The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formation*, Berlin 2015.
- 7 Uwe Justus WENZEL, *Aufs Ende gesehen. Gesammelte Aufsätze von Jacob Taubes*, in: NZZ Nr. 86 vom 13. April 1996.
- 8 Vgl. Johann Baptist METZ, *Gespräche, Interviews, Antworten. Eine Auswahl* (Gesammelte Schriften 8), Freiburg i. Br. 2017, 23f.

ZWISCHEN VÄTERN UND MODERNE

Hans Urs von Balthasar und sein «ressourcement»¹

1. Einführung

In der umfangreichen Balthasar-Forschung spielen sowohl Patristik als auch Moderne eine eher marginale und von Ambivalenzen geprägte Rolle. Unter den Stichwörtern «Kirchenväter» und «Väterinspiration» ließe sich durch die Beiträge von Werner Löser und Charles Kannengiesser die allgemein bekannte Ansicht bekräftigen, dass Balthasar im deutschsprachigen Raum der Theologe des 20. Jh. schlechthin war, der die Theologie der griechischen Kirchenväter in den modernen systematischen Diskurs eingebracht und fruchtbar gemacht hat. Vor allem die Monographie über Maximus Confessor bleibt ein Referenzpunkt und wird als Emblem für die tiefe Verankerung Balthasars im (ostkirchlichen) patristischen Denken immer wieder angeführt. Löser nennt den patristisch inspirierten Ansatz Balthasars eine «theologische Phänomenologie»², Kannengießer spricht davon, dass nur aufgrund des «Studiums der patristischen Strukturen» Balthasar einen «Denkstil» entfalten konnte, der ihm erlaubte, «den Herausforderungen der Moderne zu begegnen, anstatt sich von ihr abzuwenden».³ Eine andere Meinung vertritt hingegen der US-amerikanische Patrologe Brian Daley: Balthasars patristische Lektüre sei willkürlich und eklektisch, er könne nicht als Theologe im Geiste der Väter gelten.⁴ Eine Mittelposition zwischen diesen Interpretationslinien nimmt Deirdre Carabine an, die zwar von einem Einfluss bestimmter patristischer Ansätze auf das Denken Balthasars spricht, zugleich aber die Eigenständigkeit dieses Denkens als «eine Antwort auf die theologischen Probleme von heute»⁵ betont.

Unter dem Stichwort «Moderne» ist erst im letzten Jahrzehnt die Aufmerksamkeit auf Balthasars Werk größer geworden. Die unterschiedlichen Reakti-

IOAN MOGA, geb. 1979 ist seit 2017 Ass.-Prof. für Orthodoxe Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

onen, die die Monographie Paul Silas Petersons⁶ zur vermeintlichen ideologischen Befangenheit Balthasars vor allem in seiner *Apokalypse der deutschen Seele* ausgelöst hat, haben u.a. gezeigt, dass die Balthasar-Forschung bisher stark im Bereich der Systematik angesiedelt war und eine zeitgeschichtliche Kontextualisierung nur mühsam mitzuvollziehen bereit wäre.

Peterson hat bereits in einem Aufsatz im Jahr 2011 die Ambivalenz dieser frühen Phase betont und von einer «antimodernen Moderne» bei Balthasar der 1930er Jahre gesprochen.⁷ «Modern», weil die Geschichtlichkeit der Glaubensentfaltung bejaht werde; «antimodern», weil seine literarisch-geschichtliche «Apokalypse» mit einer «rassistischen Ideologie»⁸ markiert sei.

Wenn man das ganze Werk Balthasars in Betracht zieht und den Begriff «moderne Theologie» mit der normativen Konnotation einer den Fragestellungen der säkularen Gesellschaft offenen Theologie besetzt, dann galt Balthasar lange Zeit als ein vorkonziliarer progressiver Denker (*Schleifung der Bastionen*, 1952), der nach dem Konzil allmählich zu einem «konservativen Theologen»⁹ und radikalen Zeitkritiker wurde, weswegen auch sein Werk «ein Fremdkörper in der progressiven katholischen Theologie geblieben»¹⁰ ist. An dieser klassischen Beurteilung hat sich inzwischen etwas verändert. Die evangelische Theologin Esther-Maria Wedler¹¹ hat im Jahre 2009 versucht, diesem Vorurteil zu widersprechen und Balthasar, vor allem aufgrund seiner Theozästhetik und Theodramatik, als einen «dezidiert modernen Theologen»¹² zu deuten. Ihr Fazit fällt folgendermaßen aus: «Balthasars Theologie ist tief in Problemstellungen der Moderne verankert und will einer dezidiert modernen Theologie den Weg bereiten. Seine Theologie leitet sich aus der Kritik an der Moderne her und ist zugleich der wegweisende Versuch, ein neues Verhältnis zur Moderne zu formulieren [...]»¹³

Diese Erkenntnis mag dazu führen, dass heutzutage katholische Theologinnen und Theologen wie Carolyn Chau Balthasars «Vision von einer Zeugnis ablegenden Kirche»¹⁴ im säkularen Zeitalter sogar mit Charles Taylors Ansatz vergleichen. Beide Ansätze, Taylors und Balthasars, wären für ein christliches Zeugnis in der modernen Welt in ihrer inspirativen, visionären Kraft komplementär.¹⁵ Interessanterweise spielt bei Chau nicht nur das späte Werk Balthasars eine Rolle, sondern auch der Aufsatz «Patristik, Scholastik und wir» aus dem Jahr 1939.

Balthasar scheint also, sowohl in der Frage seiner Väterlektüre, als auch in seiner Haltung zur Moderne, entgegengesetzte Interpretationen zuzulassen. Liegt es an der Monumentalität und der Komplexität oder am antinomischen Charakter seines Werkes? Oder an seiner lebenslangen Kritik aller Arten von «innerkirchlichen Trends»¹⁶?

Ich werde versuchen, einige Querverbindungen zwischen dem patristisch ambivalenten Ansatz Balthasars und seiner modernen (oder eben doch anti-modernen) Einstellung herzustellen. Dabei schweben im Hintergrund zwei Fragestellungen:

Einerseits der Anspruch Henri de Lubacs und teilweise auch Hans Urs von Balthasars, dass eine neue Inspiration aus den altkirchlichen und patristischen Quellen für die Theologie befreiend, erneuernd und weltoffen wirkt; d.h. der Anspruch, wonach *ressourcement* moderne-fördernd sei.

Andererseits die Einsicht, die in der heutigen orthodox-theologischen Diskussion immer mehr hervorgehoben wird¹⁷, dass eine programmatische, neopatristische Theologie auf Dauer nicht moderne-tauglich sein kann. Gerade im orthodoxen Bereich war der – auch in den 1930er Jahren entstandene – Ruf «zurück zu den Vätern», wofür paradigmatisch Georges Florovskys Ansatz steht, nicht nur eine Kampfansage an die westliche, neuscholastische Entfremdung der orthodoxen Schultheologie, sondern sie wurde, von einigen Florovsky-Schülern und z.T. immer noch bis heute, als ein Rezept gegen jegliches *aggiornamento* der Theologie verstanden.

Damit ist die Intention verbunden, im Kontext der Zwischenkriegszeit nicht nur verschiedene Ansätze im Verhältnis zur Moderne, sondern auch unterschiedliche *ressourcement*-Verständnisse auszudifferenzieren. Meine These ist, dass Balthasar einen eigenen, modernen (weil väter-kritischen), wenn auch problematischen (weil von Stereotypen geprägten) *ressourcement*-Ansatz vertritt.

Um dies zu veranschaulichen, möchte ich zwei Aspekte behandeln: Zunächst das Verhältnis Balthasars zu Henri de Lubac und zur sog. «nouvelle théologie»¹⁸; sodann die Reflexionen Balthasars – Ende der 1930er Jahre – über die Moderne als Epoche der Theologiegeschichte und über die Verbindung zwischen Patristik und Moderne. Am Rande soll auch die Ost-West-Problematik, die mit dieser Fragestellung in dieser frühen Phase des Schrifttums Balthasars verknüpft ist, kurz angesprochen werden.

2. Hans Urs von Balthasar und das französische *Ressourcement*

Die Begegnung Hans Urs von Balthasars mit der Theologie der Kirchenväter fand in einem entscheidenden Moment seiner theologischen Entwicklung statt. Der junge Jesuit erlebte die zweijährige Ausbildung in der Hochschule für Philosophie in Pullach bei München (1931–1933) als einen enttäuschenden Weg durch die «Wüste der Neuscholastik»¹⁹. Der Grund dieser Enttäuschung sollte vor dem Hintergrund des bisherigen Bildungsweges Balthasars verstanden werden: erstens sein Studium der Germanistik, wodurch ein be-

sonderer Zugang zur Welt der Theologie vorhanden war. Zweitens die sich während der Studienzeit in Pullach entfaltende Freundschaft mit Erich Przywara («der größte Geist, dem ich begegnen durfte»²⁰), der Balthasar ermutigte, «die Schulphilosophie in Gelassenheit zu lernen»²¹ und seinen theologischen Horizont durch unmittelbares Befassen mit den Werken Augustins, Thomas aber auch der modernen Philosophie – wie z. B. Heidegger – zu erweitern.²² Balthasar betonte auch später den starken Einfluss Przywaras auf seine theologische Entwicklung.

Die Fortsetzung der Ausbildung in der ebenfalls ordenseigenen Stätte Lyon-Fourvière (1933–1937) bedeutete keine grundlegende Verbesserung, sondern trug für ihn den Charakter eines «verbissenen Ringens mit der Trostlosigkeit der Theologie, dem, was die Menschen aus der Herrlichkeit der Offenbarung gemacht haben»²³.

Der theologische Trost dieser Jahre war die Begegnung mit Henri de Lubac, der zwar an der Universität in Lyon lehrte, aber seit 1934 im Jesuitenkolleg Fourvière wohnte. Um ihn herum sammelte sich eine Gruppe von jungen Jesuiten (Jean Daniélou, Henri Bouillard, Gaston Fessard), die in der von ihm erschlossenen Theologie der Kirchenväter (vor allem Origenes, Gregor von Nyssa und Maximus Confessor) Antworten auf die damalige Krise der Kirche zu finden hofften. Die Entdeckung der kirchenväterlichen Theologie hatte also den Wert einer schöpferischen Kompensation. Mehr noch, diese Zeit der intensiven Beschäftigung mit den Vätern stellt nach Meinung vieler Balthasar-Forscher, wie etwa Kevin Mongrain, «die wichtigste intellektuelle Bildungserfahrung in Balthasars Leben»²⁴ dar. In einem 1965 verfassten Rückblick auf diese Zeit schreibt Balthasar selbst:

Eines war uns – denn wir waren eine schöne, entschlossene, gefährdete Gruppe – von vornherein klar: es galt die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde [...]; denn Patristik hieß für uns: Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt hat.²⁵

Hinter diesem Gedanken steckt das Grundprogramm Lubacs: Erneuerung ja, aber aus der Tradition der Kirche heraus. Das 1938 erschienene Werk Lubacs *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* ist eine Art Programmschrift für eine ganze theologische Generation geworden, welche das Denken der Väter für die Erneuerung des Lebens der Kirche fruchtbar machen wollte. In Lubac gewann Balthasar einen «Meister und Freund»²⁶ und einen «großen Anreger»²⁷; aber auch Lubac erkannte schon damals in dem jungen Jesuiten ein «Genie»²⁸.

Man hat im Nachhinein diese ganze Generation von französischen Theologen als «nouvelle théologie» bezeichnet, wobei diese Bezeichnung in den

1940er Jahren von ihren Kritikern als Diffamierung eingeführt wurde.²⁹ Zu dieser Generation gehörten nicht nur Henri de Lubac, sondern auch die Dominikaner Yves Congar, Marie-Dominique Chenu und Henri-Marie Féret. In der Ansicht des Belgiers Jürgen Mettepenningen, seien diese Dominikaner die Vertreter der «ersten Phase» der «nouvelle théologie» gewesen, erst dann wären die Jesuiten Lubac, Henri Bouillard und Jean Daniélou zu erwähnen.³⁰

Lubac selbst ging es nicht um die Einführung einer «neuen Theologie», sondern um eine patristisch inspirierte Neubesinnung auf die Konstanten jeder christlichen Theologie, worunter u. a. folgende zu zählen wären: eine positive Betonung der Geschichtlichkeit der Menschwerdung bzw. der Kirche; eine erweiterte Auslegung der Hl. Schrift im Sinne des alexandrinischen mehrfachen Schriftsinns; eine besondere Akzentsetzung auf die Katholizität der Kirche, als Ausdruck für die Sendung der Kirche in der ganzen Welt; eine Verabschiedung des statischen Offenbarungsbegriffs der Neuscholastik.³¹ Alle diese Schwerpunkte der so genannten «nouvelle théologie» finden sich bei Hans Urs von Balthasar wieder.

Dennoch, bei genauerem Betrachten werden Unterschiede zwischen dem *ressourcement*-Ansatz der französischsprachigen Gruppe um Henri de Lubac (aus der bereits während des Zweiten Weltkriegs das Projekt *Sources Chrétiennes* entstand) und dem theologischen Programm Balthasars sichtbar. Denn bei Lubac sind die Kirchenväter, wie er in seiner «Einleitung» zum Werk «Katholizismus» sagt, «Väter im Glauben», die auch «noch die Kirche unserer Tage zu nähren vermögen»³². De Lubac ist kein kritischer Väterinterpret, sondern ein Schüler, der den ganzen, vergessenen Schatz der Patristik ans Tageslicht bringen will: er sucht die großen Konstanten der kirchlichen Tradition, sucht das Gemeinsame und ist der «tiefen Einheit bewusst», die diejenigen teilen, die «der einen Kirche treu geblieben sind».³³ Balthasar hat hier einen anderen Zugang, von dem noch die Rede sein wird.

Hier ist sich die Balthasar-Forschung uneinig. Während Rudolf Voderholzer Balthasar als den deutschen Ableger der «nouvelle théologie» verstehen will³⁴, unterstreicht Edward Oakes in einem Beitrag aus dem Jahr 2012 die Unterschiede zwischen der Perspektive Lubacs und derjenigen Balthasars.³⁵

Diese Ambivalenz der Verhältnisbestimmung Balthasars zur «nouvelle théologie» hat gewiss nicht nur mit der späteren Entwicklung des Schrifttums Balthasars zu tun, sondern bereits mit dem eigenen Selbstverständnis, das er bereits Ende der 1930er Jahre, nach der Rückkehr aus Frankreich, in Aufsätzen zu skizzieren beginnt. Dafür steht paradigmatisch der Aufsatz «Patristik, Scholastik und wir» aus dem Jahr 1939.³⁶

3. *Moderne als Antwort auf Patristik und Scholastik*

Darin entdecken wir einen Balthasar, der sich mit einem *ressourcement* als theologisches Programm in der Moderne nicht zufriedengeben will. Balthasar geht vom zeitgenössischen allgemeinen Phänomen einer raschen «Liquidierung» «der geistigen und kulturellen Traditionen des abendländischen Raumes» (65) aus und kritisiert dabei das «Anliegen des gegenwärtigen deutschen Katholizismus» (67), diese Krise durch eine Flucht in die «Welt der Kirchenväter [...], der unverfälschten Quellen» (66) zu lösen, in Form einer «fast romantischen Sehnsucht» nach einem «verlorenen Paradies» (67). Zu diesem vermeintlichen Paradies würde in erster Linie das östliche Christentum gehören, in dem «wie durch ein Wunder der Zeitlosigkeit» der «Geist der Patristik mehr oder weniger unverändert» (67) erhalten geblieben sei. Charakteristisch dafür wären: die «griechisch-byzantinisch-russische Liturgie» als Antwort auf «die volksfremde Liturgie des Westens und deren stilllose Surrogate», die «griechisch-patristische ‹Gnosis›» als Antwort auf «die säkularisierte ‹Ratio› des scholastischen Abendlandes» und schließlich die «östliche liturgisch-existentielle Mystik» als Antwort auf «die ‹Überbetonung› der hierarchischen Beamtenkirche» (67).

Dieser Nostalgie nach einer Erneuerung aus den Quellen des christlichen Ostens erteilt Balthasar eine partielle Absage. Er sei sich zwar der Notwendigkeit einer ständigen Rückschau nach der Tradition bewusst, dennoch möchte er damit nicht eine Superiorität der kirchenväterlichen Theologie – und damit der vermeintlichen «unverfälschten Quellen» – gegenüber der Scholastik bzw. der Moderne postulieren.

Durch die Unterscheidung von drei Epochen der Theologiegeschichte (Patristik, Scholastik und Moderne) versucht Balthasar eine historische Gesamtschau im Sinne eines organischen Wachstums zu skizzieren, wobei die Echtheit jeder Epoche im Maß ihrer Verwirklichung des «Grundgesetzes des Christlichen» (67;76) liege. Balthasar definiert dieses christliche «Strukturgesetz, wie es uns im Evangelium entgegentritt» (68) sowohl christologisch als auch ekklesiologisch im Sinne der grundlegenden Nichtidentität zwischen Schöpfer und Geschöpf, denn «nur wo Nichtidentität ist, ist Liebe möglich» (71). Przywaras *analogia entis* ist hier klar präsent, ohne erwähnt zu werden. Die zentrale Folge daraus ist für Balthasar, dass die Kirche in ihrer Nichtidentität mit Jesus Christus und «in ihrer Sendung an die Welt grundlegend selbst ein Stück Welt» (77) sei. Was ihr besonders zukommt, ist der Mitvollzug des Abstiegsweges Jesu Christi in die Welt; als solche ist die Kirche «grundlegend der gehorchende Mitvollzug der Abstiegsbewegung Christi in die Welt hinein, bis ins unterscheidend ‹Naturhafte› von Kreuz und Tod – und in dieser Abstiegsbewegung der Ort der Erscheinung des Göttlichen, der Ort der höchsten Einigung von Gott und Geschöpf.» (77)

Als in die Welt Gesandte erfährt die Kirche eine doppelte Artikulation: sie ist «von oben her gestiftete, übernatürliche Gemeinschaft» und zugleich «eine echt natürliche, echt menschliche und echt sichtbare Gesellschaft» (77). Das Wesen der Kirche bestehe demnach weder allein in einer liturgisch-sakramentalen, sichtbar-symbolischen Gestalt (die ostkirchlich betonte himmlische Dimension der Kirche), noch in einer rein aktiven Gesellschaft (irdische Dimension der Kirche), sondern aus beiden zusammen als Artikulationen der einen Sendung.

Nachdem er dieses «Grundgesetz» formuliert hat, wendet es Balthasar in den drei Epochen der Theologiegeschichte an. Diese wird in Form eines biographischen Lebenswegs der Kirche verstanden, wobei die Patristik «alle Tugenden der Jugend» (85) aufweist. Die Stärken der patristischen Theologie wären: eine ständige Inspiration aus der Hl. Schrift, das Herausarbeiten der christlichen Theologie von einer «lebendig-instinktiven Orthodoxie» (84) zu einer *auch* rational erklärbaren Lehre, die Einheit von Leben und Lehre und nicht zuletzt die Widerlegung der Häresien. Zugleich aber wohnt der patristischen Theologie die Gefahr «einer unbewussten Veräußerung des ursprünglichen Offenbarungsgutes» inne. Damit gemeint ist eine neuplatonisch gefärbte «Gefahrenzone» (85), welche in den Tiefen des altkirchlichen Denkens liegen soll. Die Konsequenzen dieser «hypnotisierenden Kraft» (87) des Neuplatonismus auf die ostkirchliche Patristik seien vielfältig.

Um jedoch dem harnackschen Enthellenisierungsdiktat zu entfliehen, versucht Balthasar eine Mittelposition einzunehmen: die Beziehung zwischen dem christlichen Gehalt und der neuplatonisch-hellenistischen Gestalt in der griechischen Patristik sei als ein «labiles und schwer festzulegendes Symbolverhältnis» (89) kritisch zu bewerten, sie könne und dürfe jedoch als Ganze nicht in Frage gestellt werden. Die Wiederentdeckung der patristischen Tradition darf aus seiner Sicht nicht zu einer Rückkehr zu manchen «spiritualistischen» bzw. «supranaturalistischen» Tendenzen der Kirchenväter führen: «Nichts aber wäre gefährvoller, als von unserem völlig verschiedenen Standort aus eine reine, vorbehaltlose Rückkehr zum patristischen Platonismus zu fordern.» (91)

Die Scholastik – als zweite Epoche der christlichen Geistesgeschichte – wird von Balthasar als «Klärung von Grundstrukturen» verstanden, «die im Bereiche der Patristik, aus einem gewissen Mangel an Material, nicht zur vollen Durchsichtigkeit gelangen konnten» (92). Der Scholastik gelinge, vor allem in der Gnadenlehre, eine viel positivere Interpretation des Heils als «Krönung der ›Naturhaftigkeit‹ der Natur» (93). Wenn auch im Falle der Scholastik eine inhärente, der patristischen Theologie entgegengesetzte Gefahr bestehe, nämlich die des Naturalismus und der Zerreißung zwischen einer natürlichen und einer übernatürlichen Zone (vgl. 94), sei ihr Beitrag nach Balthasar unverzichtbar.

Patristik und Scholastik stehen also komplementär zueinander, wie These und Antithese. Als dritte, krönende Etappe und damit als Synthese wird das neue Paradigma der christlichen Theologie im 20. Jahrhundert herausgearbeitet, nämlich «das Gesetz der Moderne» (96). Wie im Titel signalisiert, geht es Balthasar um das «wir», um eine theologische Aufgabenstellung der zeitgenössischen Theologie, in der er selber seine Rolle sieht. Moderne ist für Balthasar eine theologische Potenz, ein theologisches Versprechen, ja, ein theologisches Programm; Patristik und Scholastik sind die notwendigen Kontrastfolien. Als Synthese bringe die Moderne inhaltlich nichts Neues gegenüber Patristik bzw. Scholastik, sondern nur «ein Zueinanderführen von bereits Angelegtem» (100), nicht zuletzt durch die Befreiung des Christlichen von den letzten «platonisch-hellenistischen Rückständen der Scholastik» (96).

Balthasar unterscheidet zwei bedeutende Schwerpunkte der christlichen Moderne: Einerseits die «fortschreitende Entdeckung und Wertung des Konkreten, Einmaligen und Geschichtlichen» (96) und die damit verbundene Aufwertung der Weltlichkeit der Welt: hier erwähnt er als begleitende Entartungsformen des «Trieb[es] ins Individuelle» den «Empirismus, Rationalismus, Deismus, Materialismus und Historismus» (97). Andererseits sieht er eine zweite Linie, die bereits mit Scotus ansetzt, und die er die «fortschreitende Betonung des Personalen» (97) im christlichen Denken nennt.

Beide Linien – volle Bejahung der menschlichen Natur und der Geschichtlichkeit und Einsicht des Personalen (wie z.B. im Verständnis der Offenbarung als «personale Selbsterschließung der göttlichen Majestät» [98]) – bilden für Balthasar das apotheotische Ende einer theologie- und ideengeschichtlichen Entwicklung. Um die Moderne hervorzuheben, muss Balthasar vor allem die Patristik als Gegenpol ausbauen: während in der Patristik nur vom «Ablegen der geschaffenen Natur» und vom «Aufstieg zum Nicht-mehr-Menschlichen» (101) die Rede sei, bestünde die Chance in der Moderne darin, «volle Transzendenz und volle Immanenz des Christlichen gegenüber der Natur» (100) stärker zu erkennen, und damit Gott als Gott und die Welt als Welt verstehen zu können: «In diese so sehr weltliche, Gott so unähnliche Welt tritt Gott ein und nimmt sie, gerade in dieser Weltlichkeit und Unähnlichkeit, in Beschlag. Gerade was sie unterscheidet [...] wird von Gott als Ort seiner Menschwerdung ausgesucht.» (98)

Moderne bedeutet Erfüllung von Patristik und Scholastik; was in der Patristik Weltabkehr ist, wird in der Moderne zur subjektiven Annahme eines Sendungsauftrags. Das Himmlisch-Liturgische ist nicht mehr nur eschatologisch gerichtet, sondern in die Welt hinein wirksam. – Wir sehen hier denselben Topos einer zwar organischen, aber korrekturoffenen Entwicklung. Interessanterweise ist für Balthasar mit der Moderne der teleologische Schluss

erreicht. Er zelebriert diese innertheologisch verstandene Moderne, ignoriert aber alle anderen Zeitphänomene, die nicht ins Bild passen.

4. Warnung vor «rückgewandten Vereinseitigungen»

Balthasars Verhältnisbestimmung von Patristik und Moderne aus dem Jahr 1939 ist mehr als nur eine Selbstverortung in einer innerdeutschen, theologischen Ausrichtungsdebatte. Seine Warnung vor «rückgewandten Vereinseitigungen» (103) wie etwa ein enthusiastisches *ressourcement* der Vätertheologie oder eine rigide Neuscholastik, offenbart eine bereits in dieser frühen Phase klar formulierte, balthasarsche Konstante: der Blick auf das Ganze, auf den «Gesamtsinn des Christlichen» (103) ist entscheidend und für den Weg der Theologie in der Moderne richtungsgebend.

Dennoch lohnt sich am Rande zu fragen, welche deutsche Autoren Balthasar wohl gemeint haben kann, wenn er von den patristischen und ostkirchlichen «Anliegen des gegenwärtigen deutschen Katholizismus» sprach. Dies kann herausgefunden werden, wenn man etwa die Aufsätze aus den «Stimmen der Zeit» jener Jahre durchblättert. Autoren wie Bernhard Schultze (1902–1990) oder Max Pribilla (1874–1954) vertraten eine solche pro-ostkirchliche Richtung. Hinzu kamen weitere Stimmen: der Würzburger Professor Georg Wunderle (1881–1950) etwa, der in der wissenschaftlichen Reihe «Das östliche Christentum» der «Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Ostkirche» zwischen 1936–1939 zehn Bände zu Themen ostkirchlicher Mystik und Spiritualitätsgeschichte veröffentlichte.³⁷ Aber auch russische Religionsphilosophen wie Nikolaj Berdjajew fanden durch ihre zahlreichen Veröffentlichungen in dieser Zeit ein interessiertes Publikum. Seine Werke wurden in «Hochland» diskutiert und von Karl Muth positiv rezipiert. Balthasar muss Berdjajews Werke bereits aus seinen germanistischen Studien gekannt haben: Jonathan King und Michael Shea haben Berdjajews Eschatologie als wichtige Inspirationsquelle für Balthasars Dissertation herausgearbeitet.³⁸

Es gab also in dieser Zeit durchaus eine Nische im deutschsprachigen Katholizismus, in der die Beschäftigung mit der Welt der Ostkirche eine Priorität darstellte. Diese könnte Balthasar mit seiner Kritik gemeint haben.

Mit weiteren, sich im Bereich der Ostkirchen betätigenden Autoren, wie Julius Tyciak (1903–1973), der 1937 ein Buch über die «Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit» veröffentlicht hatte, setzte sich Balthasar in einem weiteren Artikel desselben Jahres 1939 auseinander, der den Titel «Wendung nach Osten»³⁹ trägt. Dieselbe Warnung vor einer neuplatonischen Prägung der zwei Grundkomponenten ostkirchlicher Religiosität (nämlich spiritualistische

Gnosis und symbolische Liturgie) sprach Balthasar auch im Rahmen dieses Aufsatzes aus. Dabei unterstrich er hier eine erstrebenswerte Synthese zwischen ost- und westkirchlicher Religiosität.

Die beiden Artikel stehen in enger Verbindung zueinander: denn mit Patristik meint Balthasar in diesem Zusammenhang die griechische Patristik; diese wiederum steht für ihn für die gesamte, auch zeitgenössische ostkirchliche Spiritualität. Deshalb sei – so Balthasar – seine ein Jahr zuvor veröffentlichte Origenes-Textauswahl⁴⁰ «eine Art Schlüssel für die gesamte Geistigkeit des Ostens», weil «das Alexandrinische» nach wie vor die «herrschende religiöse Denkform des Ostens»⁴¹ sei. Balthasar zieht eine Linie von Origenes und Evagrius bis zur Theologie der Slawophilen und sieht die ganze östliche Theologie und Spiritualität von zwei neuplatonischen Tendenzen geprägt: von einer spiritualistischen Gnosis und einer symbolischen, kosmischen Liturgie.⁴² Von diesen zwei könne nur «der kosmische Sakramentalismus»⁴³ (d.h. die Ikonen- und Sakramententheologie) positiv in eine ost-westliche Synthese aufgenommen werden. Warum? Eine überraschende Antwort findet sich am Ende des Artikels «Wendung nach Osten»: der «kosmische Sakramentalismus» der Ostkirche böte eine Entsprechung zum «zentralen Begriff des «mythischen Denkens», das «den Kern des Religiösen im heutigen Deutschland»⁴⁴ ausmache. Deutscher Mythosbegriff stünde mit dem ostkirchlichen Mysteriums-begriff in «fruchtbarer Nähe».⁴⁵

Darin zeigt sich, wie stark die theologiegeschichtlichen Stereotypen, die Balthasar in der Beurteilung der Patristik und der Ostkirche insgesamt verwendete, mit der zeitgeschichtlichen Befangenheit verwoben waren. Gegen die theologische Faszination für die Welt der Ostkirche und der griechischen Patristik plädierte Balthasar für eine «religiöse Mission»⁴⁶ der westlichen Theologie im Osten, nämlich: «die Erlösung der östlichen Religiosität von ihrem Abgleiten aus dem Symbolischen ins Gnostische und Weltflüchtige».⁴⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen: aus Frankreich zurückgekehrt, wo er Origenes, den Nyssener und Maximus den Bekenner durch Vermittlung Lubacs entdeckt hatte, dockt Balthasar im deutschsprachigen Raum an das ausgeprägte Interesse für die ostkirchliche Mystik und Liturgie, für Ikonen und russische Orthodoxie an. Dem begegnet er kritisch, indem er die Welt der Ostkirche auf die griechische Patristik zurückführt und auf die neuplatonischen Grundschwächen beider hinweist. Kritik der Patristik ist zugleich Ostkirchenkritik und umgekehrt. Befreiung aus der Neuscholastik darf nicht zu einem unkritischen Rückfall in eine idealisierte Patristik und/oder Ostkirchenspiritualität führen. Um dies herauszustellen, bedient sich Balthasar derselben Reduktion (griechische Patristik entspreche heutiger ostkirchlicher Religiosität), die auch Harnack in seinen Vorlesungen zum Wesen des Christentums vollzogen hatte.

5. Ausblick

Balthasars *ressourcement* unterscheidet sich sowohl vom Ansatz Lubacs als auch vom in derselben Zeit entstandenen, neopatristischen Ansatz der orthodoxen Theologie in einem wichtigen Punkt: die Patristik ist zwar eine Inspirationsquelle, die Kriterienlogik steht aber bei ihm im Voraus fest. Hierzu liefert u.a. Przywara das Instrumentarium. Im Vergleich mit de Lubac, für den die Väter die Garanten einer anti-individualistischen, anti-partikularistischen kirchlichen Weite, einer wiederzuentdeckenden personalen *Communio* sein sollen, sucht Balthasar bei den Vätern nicht ein Paradigma, das in die moderne Kulturwelt zu übertragen wäre, sondern er hat eine klare, fast axiomatische Vision vom Profil einer modernen Theologie (siehe seine Rede vom «Grundgesetz des Christlichen»), die die Väterzeit übersteigt. Die Väter sind dabei eine, aber nicht die einzige Andockstelle; zugleich bilden sie auch das Kontrastprogramm. Die Väterzeit hat «naiv» gelebt, was die Moderne selbstreflektiert verwirklicht.⁴⁸

Darin liegt m.E. der Unterschied zum französischen *ressourcement*. Der Aufsatz «Patristik, Scholastik und wir» ist dafür paradigmatisch, aber auch die Maximus-Monographie oder seine Evagrius-Interpretation können dafür als Beispiele genommen werden. Henri de Lubac wusste das wohl, deshalb schrieb er 1975, dass zwischen Balthasar und den Kirchenvätern keine Schüler-Meister-Beziehung vorherrsche, sondern eine Art Konnaturalität.⁴⁹

Gerade deshalb hat die heutige Patrologie nach wie vor Schwierigkeiten mit der balthasarschen Lektüre der Kirchenväter. Der schon erwähnte Brian Daley schreibt:

Yet Balthazar's treatment of the Church Fathers remains unsatisfactory from a number of points of view [...]. His reading of the Fathers, is puzzling eclectic [...]. The most serious criticism to be made of his treatment of the Fathers, however, seems to me to be its lack of a sense of historical context: a curious failing in someone who lays such theoretical emphasis on the positive value of the finite, on inner-worldly reality [...]. With the exceptions of his book on Maximus and his chapter on Dionysius, Balthazar's treatment of patristic authors are generally not essays one would recommend to those who seek a deeper acquaintance *with the authors themselves*.⁵⁰

Doch gerade das macht Balthasar, bereits in seinen frühen Aufsätzen, zu einem gewissermaßen modernen Theologen. *Ressourcement* ist für ihn nur ein Teilprogramm, und ist damit befreit vom Autoritätsduktus des *argumentum patristicum*, das selbst in der französischen *nouvelle théologie* eine wichtige Rolle spielt: Balthasar hingegen will «eine tiefe und mutige Auseinandersetzung mit den Quellen vollziehen»⁵¹. Seine Quellen sind aber nicht nur die patristischen Monumente der Tradition, sondern auch die zeitgenössische Dichtung, die Weltliteratur, die Philosophie und vor allem die Mystik.

Durch diesen selbstbewussten Pluralismus der Quellen, der von der offenbarungstheologischen Schwerkraft einer Theologie im Geiste der Väter sich befreit hat, ohne sie zu negieren, ist Balthasar bereits in seiner frühen Phase ein moderner Theologe.

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Aufsatz gibt im Wesentlichen einen gleichnamigen Vortrag wieder, der am 24.5.2019 im Rahmen der internationalen und interdisziplinären Tagung «Die Ambivalenz der Moderne. Modernediskurse in der katholischen Reformtheologie der Zwischenkriegszeit» an der Universität Wien gehalten wurde.
- 2 Werner Löser, *Im Geiste des Origenes: Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt/M. 1976, 9.
- 3 Charles KANNENGIESSER, *In der Schule der Väter. Balthasars Beschäftigung mit der patristischen Theologie*, in: Karl LEHMANN – Walter KASPER (Hg.), *Hans Urs von Balthasar: Gestalt und Werk*, Köln 1989, 78–84, hier: 82.
- 4 Vgl. Brian E. DALEY, *Balthasar's Reading of the Church Fathers*, in: Edward T. OAKES – David MOSS (Hg.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge 2004, 187–206.
- 5 Deirdre CARABINE, *The Fathers: The Church's Intimate, Youthful Diary*, in: Bede MCGREGOR – Thomas NORRIS (Hg.), *The Beauty of Christ. An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*, Edinburgh 1994, 90.
- 6 Paul Silas PETERSON, *The Early Hans Urs von Balthasar: Historical Contexts and Intellectual Formation*, Berlin und Boston 2015. Vgl. u.a. folgende Rezensionen zu diesem Buch: Jonathan S. KING, in: *Modern Theology* 33 (2017) 308–311; Raymond GAWRONSKY, in: *Journal of Jesuit Studies* 3 (2016) 685–687; Friedrich Wilhelm GRAF, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 22 (2015) 148–150; Manfred LOCHBRUNNER, in: *Theologie und Philosophie* 91 (2016) 300–303.
- 7 Vgl. Paul Silas PETERSON, *Fortschritt und Untergang: Die antimoderne Moderne in Hans Urs von Balthasars frühen Schriften*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 24 (2011) 225–247.
- 8 Ebd., 247.
- 9 John RICHES, *Hans Urs von Balthasar*, in: David F. FORD, *Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts*, aus dem Englischen übersetzt von Christoph Schwöbel, Paderborn u.a. 1993, 223.
- 10 Ebd.
- 11 Esther-Maria WEDLER, *Splendor caritatis. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar zur Theologie in der Moderne*, Würzburg 2009.
- 12 Ebd., 333.
- 13 Ebd., 338.
- 14 Carolyn CHAU, *Solidarity with the World. Charles Taylor and Hans Urs von Balthasar on Faith, Modernity, and Catholic Mission*, Oregon 2016, 154.
- 15 Vgl. ebd., 189–206.
- 16 Thomas KRENSKI, *Intransitive Kirchenkritik. Hans Urs von Balthasars Ekklesiologie als epochale Kirchenkritik*, in: Mariano DELGADO – Gotthard FUCHS (Hg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. Bd. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Fribourg 2005, 440.
- 17 Vgl. Pantelis KALAITZIDIS, *Theological, Historical, and Cultural Reasons for Anti-Ecumenical Movements in Eastern Orthodoxy*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, Volos u. a. 2014, 134–152. Pantelis KALAITZIDIS, *From the «Return to the Fathers» to the Need for a Modern Orthodox Theology*, in: SVTQ 54 (2010) 5–36. Paul L. GAVRILYUK, *Florovsky's Neopatristic Synthesis and the future ways of Orthodox Theology*, in: George E. DEMACOPOULOS – Aristotle PAPANIKOLAOU (Hg.), *Orthodox Constructions of the West*, New York 2013, 110–124.
- 18 Vgl. diesbezüglich auch meine Ausführungen: Ioan MOGA, *Kirche als Braut Christi zwischen Kreuz und Parusie. Die Ekklesiologie Hans Urs von Balthasars aus orthodoxer Sicht*, Berlin 2010, 207–215.
- 19 Hans Urs von BALTHASAR, *Mein Werk – Durchblicke*, Freiburg 1990, 70.
- 20 Ebd., 10.
- 21 Hans Urs von BALTHASAR, *Prüfet alles – das Gute behaltet*, Ostfildern 1986, 9.

- 22 Balthasar verdankt Przywara grundlegende theologische Einsichten, vor allem aber das Prinzip der *analogia entis*, wodurch er die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf in ihrer Einheit und grundlegender Verschiedenheit auffasste. Der theologischen Philosophie Przywaras fühlte sich Balthasar lange Zeit verpflichtet, auch wenn später eine gegenseitige Distanzierung stattfand. Vgl. Thomas KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Main 1995, 34–54. Eva-Maria FABER, *Künder der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes. Hans Urs von Balthasar und sein «Mentor» Erich Przywara*, in: Magnus STRIET – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i. Br. 2005, 384–409.
- 23 Adrienne von SPEYR, *Erde und Himmel. Ein Tagebuch, 2. Teil: Die Zeit der großen Diktate*, hg. und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Die Nachlasswerke, Bd. 9), Einsiedeln 1975, 195.
- 24 Kevin MONGRAIN, *The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar. An Irenean Retrieval*, New York 2002, 3.
- 25 BALTHASAR, *Mein Werk* (s. Anm. 19), 37–38.
- 26 Hans Urs von BALTHASAR, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 7.
- 27 BALTHASAR, *Prüfet alles* (s. Anm. 21), 9.
- 28 Vgl. Henri de LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, 46. Zum theologischen Verhältnis zwischen Lubac und Balthasar vgl. Michael FIGURA, *Das Geheimnis des Übernatürlichen. Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac*, in: STRIET – TÜCK, *Kunst Gottes* (s. Anm. 22), 349–366.
- 29 Vgl. MOGA, *Kirche als Braut* (s. Anm. 18), 208.
- 30 Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie – New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, London 2010, 31–36. 41–114.
- 31 Vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Die Bedeutung der so genannten «Nouvelle Théologie» (insbesondere Henri de Lubacs) für die Theologie Hans Urs von Balthasars*, in: Walter KASPER (Hg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch* (FS Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag), Ostfildern 2006, 210–212.
- 32 Henri de LUBAC, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1970, 19.
- 33 Ebd., 19–20.
- 34 Vgl. VODERHOLZER, *Die Bedeutung* (s. Anm. 31), 204–228.
- 35 Edward T. OAKES, *Balthasar and Ressourcement: An Ambiguous Relationship*, in: Gabriel FLYNN – Paul D. MURRAY (Hg.), *Ressourcement: A movement for renewed of twentieth-century catholic theology*, Oxford 2012, 278–288.
- 36 Hans Urs von BALTHASAR, *Patristik, Scholastik und wir*, in: *Theologie der Zeit. Theologische Beihefte zum Seelsorger 2 (1939) 65–107*. Zitate aus diesem Aufsatz werden im Folgenden in Klammern nachgewiesen. Vgl. diesbezüglich auch MOGA, *Kirche als Braut* (s. Anm. 18), 215–223.
- 37 Vgl. Gerd STRICKER – Peter MASER, *Theologische und kirchliche Osteuropaforschung*, in: *Osteuropa 30 (8–9/1980) 904–910*. Gregor HOHMANN, *Faszination Ostkirche. Von der «Arbeitsgemeinschaft zum Studium der Ostkirche» zum «Ostkirchlichen Institut der Augustiner an der Universität Würzburg»*, in: *Die beiden Türme 48 (2012) 104–111*.
- 38 Vgl. Jonathan S. KING – Michael SHEA, *The Role of Nikolai Berdyaev in the Early Writings of Hans Urs von Balthasar: A Contribution to the Question of Balthasar's Appropriation of Sources*, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 20 (2013) 226–257*.
- 39 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Wendung nach Osten*, in: *StZ 136 (1939) 32–46*.
- 40 ORIGENES, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1938.
- 41 BALTHASAR, *Wendung nach Osten* (s. Anm. 39), 34.
- 42 Vgl. MOGA, *Kirche als Braut* (s. Anm. 18), 224–226.
- 43 BALTHASAR, *Wendung nach Osten* (s. Anm. 39), 43.
- 44 Ebd.
- 45 Ebd.
- 46 Ebd., 45.
- 47 Ebd.
- 48 Hans Urs von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 16.
- 49 Henri de LUBAC, *Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*, in: *IKaZ 4 (1975) 400*.
- 50 DALEY, *Balthasar's Reading* (s. Anm. 4), 202.
- 51 Hans Urs von BALTHASAR, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln ³1990, 224–225.

Abstract

Between the Fathers and Modernity: On Hans Urs von Balthasar's «Ressourcement». The essay examines the profile of the early theology of Hans Urs von Balthasar in the tension between the French «ressourcement» movement and the theological understanding of modernity. The author emphasizes a sensitive difference between the approach of Henri de Lubac and the approach of Balthasar regarding the role of the (Greek) Fathers in the renewal of contemporary theology. The programmatic article «Patristik, Scholastik und wir» can be seen as a key of the modern-theological self-confidence of the early Hans Urs von Balthasar and at the same time as another type of «ressourcement».

Keywords: Patristics – Modern Theology – Dogmatics – Interwar Period

UNTERSCHIEDUNG DER GEISTER

Ein Leserbrief von Professor Dr. Jacob Taubes,
Freie Universität, Berlin [1977]

Zwar habe ich vor Jahrzehnten schon als Student noch die Schweiz verlassen, um in Jerusalem, New York und dann in Berlin zu lehren, aber ich habe den Kontakt zur jüdischen Gemeinde Zürichs nie ganz verloren. Der Besuch der Gräber allein schon bindet mich an diese Stadt und diese Gemeinschaft. Wenn auf Schweizerboden, so lese ich das Israelitische Wochenblatt – als Gradmesser des gängigen jüdischen Bewusstseins – mit Aufmerksamkeit und, ich gestehe es freimütig, in den letzten Jahren mit wachsender Besorgnis. Denn lässt es sich leugnen, dass trotz der ökonomischen Hochblüte der Schweizer Juden eine geistige Stagnation festzustellen ist? Ich erinnere nur an die verschiedenen Polarisierungen zwischen «orthodox» und «liberal» in und zwischen den Gemeinden, aufgipfelnd zuletzt in einer lieblosen, fast beängstigenden Erklärung orthodoxer Rabbinen, die die Aufnahmen ins Judentum, vollzogen von allen andern Rabbinen der Schweiz, zu denen die Hirten der grössten Gemeinden der Schweiz gehören, als ungültig erklären und somit konkret eine *limpieza de sangre* [Reinheit des Blutes; *Anm. H.K.-O.*] für die jüdische Gemeinschaft der Schweiz postulieren. Aber auch dazu hätte ich geschwiegen, denn es handelt sich um eine Erklärung einer Gruppe, für die die Redaktion des Israelitischen Wochenblatts nichts kann. Im Gegenteil die Redaktion des Israelitischen Wochenblatts war sogar verpflichtet eine solche Erklärung kommentarlos abzudrucken. Mit solch orthodox (sich gerierenden) Rabbinen will ich nicht streiten. Ich lasse sie – links liegen.

Ein anderes aber, wenn in dem Leitartikel des Israelitischen Wochenblatts vom 7. 10. «Spielarten der Judenfeindschaft» ein sonst so besonnener Mann wie Dr. E. L. Ehrlich gleich zwei erschreckende, aktuelle Beispiele von Antisemitismus zitiert und dabei einen Aufsatz des grossen katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar beschwört und ihn als einen «pseudotheologischen Hetzartikel» denunziert. Das, in der Tat, gibt zu denken. Einiges über Hans Urs von

Balthasar, mehr noch aber über den Autor des Leitartikels (den ich persönlich nicht kenne), aber auch über die Pressepolitik der Redaktion des Israelitischen Wochenblatts, die ein solches Elaborat als Leitartikel der Schweizer Judenschaft – ungeprüft – vorzusetzen wagt.

Der Leitartikler ist gleich zu Anfang verwegen genug, die Grenzen «wahrer katholischer Geistigkeit» abzustecken. Katholische Spiritualität soll sich schlechthin mit Judenfeindschaft nicht vertragen. Soll! Aber sie verträgt sich leider, was tausend Jahre Geschichte katholischer Spiritualität bezeugt, einigermaßen schlecht und recht damit. Jedenfalls war eine Gleichgültigkeit katholischer Spiritualität dem Schicksal der Juden unserer Epoche gegenüber in der Schweiz gängig. Das ist ein Stück Schweizer «Zeitgeschichte», für die es noch lebendige Zeugen gibt!

Wenn diese Gleichgültigkeit in der katholischen Theologie heute gebrochen ist, so ist dies nicht zuletzt ein Verdienst von Hans Urs von Balthasar, der schon früh, noch bevor Kardinal Bea auf den Plan trat, das «Mysterium Judaicum» ins Zentrum seiner theologischen Reflexion (und sein Leben in den aktiven Dienst zur Rettung, auch von Juden, aus der Hitlerhand) stellte. Hans Urs von Balthasar war es aber insbesondere, der schon sehr früh die Katastrophalität der «deutschen Apokalypse» als Denkfigur in seinem ersten monumentalen Werke entfaltete. Und dies zu einer Zeit, als noch manche Schweizer Philosophie-Professoren und Literatur-Päpste wenig Gefahr von dorther spürten. Es war ein Stück geistigen Widerstands, den Hans Urs von Balthasar in seinem Lebensweg und Lebenswerk vorexerzierte – Exerzitien, die die Intelligentsia Basels und Zürichs überzeugten.

Dass Hans Urs von Balthasar als glühender Christ nicht gerade bequem für das juste milieu des Schweizer Christentums ist, sei's katholisch, sei's protestantisch, ist ein Problem des Christenvolks, das uns hier nichts angeht. Ein anderes aber ist, wenn er von einem offiziellen Vertreter des jüdisch-christlichen Gesprächs öffentlich diffamiert wird. Dem muss ich als Jude widersprechen. In der Tat: Hans Urs von Balthasar gehört nicht in den Stromkreis des offiziellen jüdisch-christlichen Gesprächs. Das offizielle jüdisch-christliche Gespräch, das sich in eigens organisierten Vereinigungen aufspreizt, bewegt sich, wenn den Berichten im Israelitischen Wochenblatt über Jahre hin zu trauen ist, meist im Peripheren. Darum ist auch ein Teil ihrer Tätigkeiten wie so oft in Organisationen zur Nichtigkeit verurteilt. Jedenfalls reichen diese organisierten Gespräche nicht in jene Tiefe einsamer Zwiesprache oder Zwiesprache der Einsamen aus dem Gottesvolk der Juden und der Christen. Diese Zwiesprache bleibt einsam und gelangt nicht an die Öffentlichkeit, soll auch nicht an sie gelangen. Ich erinnere mich an ein solches Gespräch zwischen Martin Buber und Hans Urs

von Balthasar, das vor Jahren stattfand, wo Schächte tief genug gegraben wurden, um das Fundament für eine mögliche, wahrlich nicht immer gelingende Begegnung zu legen.

Die Sache, die Hans Urs von Balthasar anspricht, auch in diesem umstrittenen Aufsatz anzeigt, ist freilich eine viel zu ernste, als dass sie von der Hand eines diffamierenden Journalismus angerührt werden dürfte. Nur das gröbste Geröll an Missverständnissen kann ich aus dem Weg räumen – um dann auch gegen Hans Urs von Balthasar Stellungnahmen zu *können*.

1. Wenn Hans Urs von Balthasar vom «gläubigen Rest» spricht, so ist das keine statistische, quantitative Aussage, sondern – in der Tradition der Propheten Israels – eine qualitative, die Gott allein zum Richter und Mass hat.

2. Wenn Hans Urs von Balthasar meint, jüdische Existenz sei «unbrauchbar für die letzte Synthese», so bin ich als Jude eigentlich recht froh darum. Denn die «letzte Synthese» steht Gott allein zu. Wer hier auf Erden, insbesondere in der Schweiz «letzte Synthesen» sucht, gehe in die Volkshochschule und wenn er anspruchsvoller ist (und es sich leisten kann), fahre er nach Ascona zu den Eranos-Tagungen! Das Höchste was man von einem jüdischen Menschen, einem *isch jisroel* sagen kann, wäre, er sei ein *jerei schamajin*, ein in der «Furcht des Himmels» lebender Mensch. Zu mehr hat's auch unser Stammvater Abraham in hundertdreissig Jahren seines Lebens auf Erden nicht gebracht. Die letzte Synthese oder den *amor dei intellectualis* [Liebe zu Gott; *Anm. H.K.-O.*] überlasse ich neidlos dem Amsterdamer Baruch Spinoza, der wie sonst kein anderer von deutschen Dichtern und Denkern, Lessing und Goethe, Schleiermacher und Hegel gefeiert und fast kultisch verehrt wurde. Opfert den Manen des Spinoza – sagt Friedrich Schleiermacher. Das «Opfer» war die Furcht Gottes auf dem Altar der deutschen Nation, das die Apokalypse der deutschen Seele einleitete, die Hans Urs von Balthasar magistral geschildert und wir Juden an unserem eigenen Fleisch erlebt haben. Ich warne Hans Urs von Balthasar vor letzten Synthesen!

3. Hat aber der «Futurismus» von Hermann Cohen, dem grössten Repräsentanten des akademisch gebildeten deutschen Judentums und gleichzeitig[em] Haupt der Marburger Schule nichts mit der Säkularisierung des messianischen Glaubens im liberalen Judentum des 19. und 20. Jahrhunderts zu tun? Kehren in Martin Bubers «Reden über das Judentum», die die Besten der Generation vor 1914 zum Zionismus bekehrten, nicht immer Vokabeln wie «Blut» und «Boden» wieder?

Wäre es nicht gerade bei Vokabeln, die von den Nazis ins Perverse gedreht wurden, just unsere Aufgabe, das «Genuine» der Erfahrung, von dem Hans Urs

von Balthasar spricht, zu unterscheiden und zu «retten»? Wäre dies nicht eine gemeinsame Aufgabe, anstatt ihn zu diffamieren? Und ist das Unterscheidende nicht im Glauben an den Gott Israels zu suchen, ohne den alles: die Erwählung, der heilige Samen, das heilige Land, der Gesalbte, ins Gegenteil sich verkehrt?

Ich hätte nicht einmal einen Zipfel jener einsamen Zwiesprachen an die Öffentlichkeit gebracht, wenn nicht einer dieser Einsamen von einem theologisch geschwätzigem Journalisten in brunnenvergiftender Manier öffentlich diffamiert worden wäre. Darin freilich stimme ich mit Dr. E. L. Ehrlich überein: Nichts ist «gefährlicher» als «theologisches Geschwätz», denn es gibt sich als «geistig» aus. Er soll sich diesen seinen eigenen Satz täglich vor Augen halten.

Editorische Notiz

Jacob Taubes' Leserbrief an das Israelitische Wochenblatt blieb unveröffentlicht. Er ist eine Entgegnung auf einen Leitartikel Ernst Ludwig Ehrlichs («Spielarten der Judenfeindschaft. Zwei erschreckende, aktuelle Beispiele von Antisemitismus: Ein israelisches Mädchen wird in einem Zürcher Tram beschimpft; im Herder-Verlag erscheint ein pseudotheologischer Hetzartikel. Zwei Vorkommnisse, die zu denken geben», in: Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz, 77. Jahrgang, 7. Oktober 1977 / 25. Tischri 5738, H. 40, S. 5–6). Taubes schickte den Leserbrief, begleitet von einem Schreiben, am 10. Oktober 1977 an Hans Urs von Balthasar.

Überliefert wurde der Leserbrief als Xerografie des Typoskripts mit wenigen handschriftlichen Korrekturen. Offenkundige Fehlschreibungen wurden ebenso stillschweigend korrigiert wie sinnentstellende fehlerhafte Zeichensetzung; Eigenheiten der Schreibweisen von Taubes sowie seine Absatzgestaltung sind dagegen beibehalten. Die Wiedergabe von Unterstreichungen erfolgt in Kursivschrift, Einfügungen des Herausgebers sind durch eckige Klammern gekennzeichnet.

Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Erben von Jacob Taubes und des Verwalters des Nachlasses von Jacob Taubes am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturwissenschaft, Berlin, Martin Tremel sowie des Hans-Urs-von-Balthasar-Archivs, Basel, namentlich Claudia Müller. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Herbert Kopp-Oberstebrink

APOKALYPSE DES ABENDLÄNDISCHEN GEISTES

Aspekte und Stationen des intellektuellen Verhältnisses
von Jacob Taubes und Hans Urs von Balthasar

«Wenn ich eine Summe meiner ‹Schweizer› Jahre ziehe, wo ich ‹aufwuchs› – so gab's keinen, der so freizügig vergeblich (und doch nicht umsonst) seine Gaben (Charisma) und Zeit (Kairos) an andere, auch an mich, verschenkte wie Sie. Darum bin ich von Herzen dankbar, dies einmal – wenn auch in verzerrter Konstellation – bezeugen zu dürfen.» Der hohe, anerkennungsvolle Ton im letzten erhaltenen Schreiben des Berliner Religionsphilosophen Jacob Taubes (1923–1987) an Hans Urs von Balthasar vom 25. Oktober 1977 rührt von einer Haltung her, die man bei Taubes zu erwarten nicht eben gewohnt ist: Seine Zeilen erscheinen als ein Dokument der Dankbarkeit und der Treue. Die Briefstelle bilanziert im Abriss ein intellektuelles Leben, dessen Anfänge in Zürich liegen, wo Taubes das Studium der Philosophie 1947 mit der Dissertation *Abendländische Eschatologie* abschloss. Darauf folgten die amerikanischen Jahre des frisch Promovierten, die ihn von New York über Harvard nach Berkeley und wieder zurück nach New York führten, unterbrochen von einem zweijährigen Intermezzo als Schüler Gershom Scholems in Jerusalem. Seinen Höhepunkt fand dieses Gelehrtenleben 1963 mit der dreifachen Professur für Philosophie, für Religionssoziologie und Judaistik an der Freien Universität Berlin und der daran anschließenden Gründung des Instituts für Hermeneutik, das Taubes bis zu seinem Tode leitete. Den Brüchen und Krisen, ja, den Abbrüchen dieses Lebens – auch sie dürfen nicht verschwiegen werden, will man Rechenschaft geben – steht die Beständigkeit in der intellektuellen Verbindung zu Balthasar (und ganz wenigen Anderen) gegenüber.

Der hier abgedruckte Leserbrief an das Israelitische Wochenblatt aus dem Jahr 1977 war als öffentliche Bezeugung des hier im Schreiben an Balthasar lediglich privatissime geäußerten Bekenntnisses gemeint. Er blieb seinerzeit

HERBERT KOPP-OBERSTEBRINK, geb. 1960, bis 2018 Mitarbeiter am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin.

unveröffentlicht. Dieses Zeugnis erfolgte nicht ohne äußeren Anlass, es war vielmehr aus einer Streitsache der Gegenwart seiner Zeit geboren. Diese «verzerrte Konstellation», wie Taubes das nannte, soll im Folgenden zum besseren Verständnis kurz skizziert werden. Von hier aus wird zurückgefragt, zuerst nach der Rolle, die Hans Urs von Balthasar für Taubes während seiner Zeit in den USA spielte, sodann nach Spuren seines Denkens und seiner Arbeiten in Taubes' Dissertation *Abendländische Eschatologie* von 1947. Dabei soll die Umkehr der Chronologie verdeutlichen, dass die große Verbundenheit des Philosophen mit dem katholischen Theologen aus der gemeinsamen Arbeit am Thema der Dissertation hervorgeht, dass also die intellektuelle Zwiesprache mit Balthasar bis 1947 und während der Jahre in den USA die entscheidende Voraussetzung des Bekenntnisses von 1977 sind. Wenn es dabei um die Präsenz Balthasars im Denken von Taubes geht, so legt das zunächst die Aktenlage nahe, denn es sind nur Briefe von Taubes an Hans Urs von Balthasar erhalten, und zwar lediglich zwölf an der Zahl. Diese Überlieferungssituation trifft sich mit dem Erkenntnisinteresse des vorliegenden Beitrags, der die Spuren katholischer Intellektualität innerhalb eines sich als dezidiert jüdisch verstehenden Denkens sichern und die «einsame Zwiesprache» von dieser Seite her beleuchten will.

1. *Bekenntnis, Apologie und Exerzitium – «Scheidung der Geister» (1977)*

Taubes' Bekenntnis zu Balthasar nimmt seinen Ausgang von einem Beitrag im *Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz*, der am 7. Oktober 1977 erschienen ist. Der Leitartikel dieser in Zürich erscheinenden Zeitung hatte unter der Schlagzeile «Spielarten der Judenfeindschaft» einen Aufsatz Balthasars scharf attackiert.¹ Der inkriminierte Aufsatz wurde im selben Jahr in dem Band *Wer ist Jesus Christus?* veröffentlicht und trug den Titel «Zugänge zu Jesus Christus». Es handelt sich hierbei um die ausgearbeitete Fassung eines Vortrags, den der katholische Theologe während einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg im Breisgau im Jahre 1976 gehalten hatte.

Es fällt schwer, zu einer anderen Einschätzung als der des Leitartiklers Ernst Ludwig Ehrlich zu kommen, es handele sich bei Balthasars Beitrag um einen Fall von «Judenfeindschaft», von «Antisemitismus» gar. Zu eindeutig sind die Formulierungen, die der Kritiker ins Feld führen konnte: Zwar sei die «Kirche Christi» eine «Kirche aus Juden und Heiden», doch «was außerhalb dieser Synthese an Judentum und Heidentum übrigbleibt, [ist] Schale ohne Kern [...], unbrauchbar für die letzte Synthese».² Entsprechend sei die «zentrale nachchristliche Ideologie [...] bestimmt durch ein in der Weltgeschichte unausrottbares theologisches Prinzip der Verheißung und der Hoffnung, [...] dessen

Gegenstand nach der Verwerfung der Synthese Jesu nunmehr ein atheis­tischer Messianismus sein muß, immer mit dem Paradox, daß ein einzelnes irdisches ›Volk‹ das Heil der Gesamtheit bringt, sei es als ›Rasse‹ (›Blut und Boden‹ ist eine typisch jüdische Parole, vom heutigen Staat Israel genuin gelebt und bestätigt), sei es als ›Partei‹, sofern diese als Vertreterin der Proletarier aller Länder die proleptische Gegenwart des endzeitlichen messianischen Reiches der Freiheit verkörpert.»³ Es sind diese Stellen, die die Kritik nicht alleine Ehrlichs entfachten und den Eindruck vermittelten, hier sei eine «Karikatur des Judentums» gezeichnet worden.⁴ So erblickte der Luzerner katholische Theologe und Judaist Clemens Thoma in Balthasars Beitrag «die einzige schwerwiegende Fehlleistung dieses Buches», denn «die Balthasarsche Beurteilung des Judentums geht an der jüdischen Wirklichkeit vorbei und ist damit auch untheologisch» – und er sollte auf Seiten katholischer Theologen nicht der einzige sein, der so urteilte.⁵

Taubes dagegen entschied sich in seiner Denkschrift für eine Apologie Balthasars, und es stellt sich die Frage nach ihrer Motivation. Diese Frage läßt sich freilich ohne Aufklärung über das ›Wie‹, ohne Einblicke in das feine Spiel der Verweise in Taubes' kurzem Text kaum beantworten. Das beginnt bei der Überschrift «Unterscheidung der Geister», einer Formel, die sich ebenso paulinisch (1 Kor 12, 10) wie johanneisch lesen läßt (1 Joh 4, 1). Für den Philosophen, dessen Paulus-Lektüre geradezu identifikatorische Züge aufwies, enthält die Rede von der «Gabe, die Geister zu unterscheiden» (1 Kor 12, 10), zunächst ein Moment der Krise, der Trennung. Das meint – so ließe sich die Formel frei variieren und in einer Übertragung anwenden – einfach die anti-kritische Zurückweisung der Vorwürfe Ehrlichs. Das war das erste und ausdrückliche Anliegen des Leserbriefes. Doch mit der paulinischen Formel tritt ein weiteres Moment hinzu, das Bekenntnis zur Einheit, denn «es sind verschiedene Kräfte; aber es ist *ein* Gott, der da wirkt alles in allen» (1 Kor 12, 6). Ungeachtet aller Übereinstimmung und Verbundenheit mit Balthasar dürfte die paulinische Formel ihren tieferen Sinn für Taubes deshalb im gleichzeitigen Ausweis einer Differenz zwischen seiner eigenen Position und der Balthasars finden. Denn genau darum ist es Taubes hier zu tun: Er verwendet sich apologetisch *für* Balthasar und wendet sich zugleich kritisch auch *gegen* ihn, indem er wiederholt darauf verweist, er spreche «als Jude» (416, 417). Und als Jude positioniert Taubes sich gegen die Zumutung von «Zugänge zu Jesus», in eine letzte, von Jesus her gedachte Synthese eingehen zu sollen.

Mit diesem Hinweis wollte Taubes offenbar auch einen Unterschied in der Interpretation eines für Balthasars Denken zentralen theologischen Sachverhalts markieren, eines Sachverhaltes, der dessen jüdischen wie katholischen Kritikern entgangen zu sein scheint. Denn während die Balthasar-Kritiker

hinsichtlich des von allen inkriminierten Gedankens, das Judentum sei «unbrauchbar für die letzte Synthese», den Gedanken einer solchen «letzte[n] Synthese» offenbar prinzipiell teilten und sich lediglich darüber empörten, dass das Judentum dieser Synthese Balthasar zufolge nicht teilhaftig werden könne, setzt Taubes bei der zugrundegelegten Denkfigur an. Die Annahme einer «letzten Synthese» zwischen Juden und Christen erschien ihm angesichts der Shoah zunächst als historisch unangemessen: «Das ›Opfer‹ war die Furcht Gottes auf dem Altar der deutschen Nation, das die Apokalypse der deutschen Seele einleitete, die Hans Urs von Balthasar magistral geschildert und wir Juden an unserem eigenen Fleisch erlebt haben.» (389) Sodann aber nimmt er in polemischer Wendung die These Balthasars in ihrer partikularen, auf das Judentum gerichteten Zuspitzung auf, um die Legitimität des ihr zugrundeliegenden Theologumenons einer «letzten Synthese» prinzipiell zu bestreiten: «Wenn Hans Urs von Balthasar meint, jüdische Existenz sei ›unbrauchbar für die letzte Synthese‹, so bin ich als Jude eigentlich recht froh darum. Denn die ›letzte Synthese‹ steht Gott allein zu» (389). Man kann hierin einen versteckten Hinweis darauf sehen, dass es Taubes «als Jude» ernst meinte mit dem «Deus semper major» des Ignatius von Loyola; ein Hinweis, der nicht von ungefähr kam, wie zu zeigen sein wird. Diese menschliche Vermessenheit, auch die des Theologen Balthasar, im Zeichen Jesu über die sogenannte «letzte Synthese» und ihre Subjekte bestimmen zu wollen, führt Taubes in die eine grundlegende Differenz zu Balthasar: «ist das Unterscheidende nicht im Glauben an den Gott Israels zu suchen [...]?» (390) Und hieraus folgt eine Wendung ins Prinzipielle: «Ich warne Hans Urs von Balthasar vor letzten Synthesen!» (389). Geschichtszeichen des Scheiterns letzter Synthesen und gleichzeitiges Menetekel war Taubes zufolge die Figur Baruch Spinozas (389).

Liest man die Wendung von der «Unterscheidung der Geister» dagegen in der Perspektive des ersten Johannesbriefes, so liegt der Akzent ganz auf der Warnung vor falschen Exegeten und Kündern: «glaubt nicht einem jeden Geist, sondern prüft die Geister, ob sie von Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten in der Welt» (1 Joh 4, 1). Die Lesart, es sei damit ein Vertreter «eines diffamierenden Journalismus» (389), ein «theologisch geschwätzige[r] Journalist» (390) gemeint, liegt auf der Hand. Doch inwiefern handelte es sich bei dem Leitartikler für Taubes um einen falschen Propheten? Diese Frage berührt das zweite thematische Zentrum von Taubes' Intervention, das jüdisch-christliche Gespräch.

Taubes weist darauf hin, dass Balthasar «von einem offiziellen Vertreter des jüdisch-christlichen Gesprächs öffentlich diffamiert» worden sei (388). Und ein solcher «offizieller Vertreter» war der 1921 in Berlin geborene und 2007 in Riehen bei Basel verstorbene Ernst Ludwig Ehrlich in der Tat. Der 1943 in die

Schweiz Geflohene wurde 1958 zum Generalsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz ernannt und 1972 zum stellvertretenden Präsidenten der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft beim Schweizerischen Katholischen Kirchenbund. Außerdem fungierte er während des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1962 bis 1965 als Berater des Kardinals Augustin Bea und war dabei an der Ausarbeitung der Erklärung *Nostra Aetate. Über die Beziehung der Katholischen Kirche zu nicht-christlichen Religionen* beteiligt. Mit der 1965 veröffentlichten Erklärung begann ein neues Kapitel in der Beziehung der Kirche zum Judentum.

Wenn Taubes dem «offizielle[n] jüdisch-christliche[n] Gespräch, das sich in eigens organisierten Vereinigungen aufspreizt», die «einsame Zwiesprache oder Zwiesprache der Einsamen aus dem Gottesvolk der Juden und der Christen» gegenüberstellt, so ist er damit beim Leitmotiv seiner intellektuellen Verbindung zu Balthasar angelangt (388). Taubes misstraute den offiziellen Organisationen eines solcherart institutionalisierten Gesprächs; wirklicher Austausch schien ihm nur im kleinen Kreise möglich. Damit war er denkbar nahe an Balthasar gerückt, auf dessen knapp 20 Jahre zuvor veröffentlichtes Werk *Einsame Zwiesprache* er hier versteckt hinwies. Das war *der* Balthasar, dem das Gespräch zwischen wenigen Einzelnen, zwischen Juden und Christen, wichtiger schien als die Insistenz auf einer «letzten Synthese»: «Wenn das Publikum der großen Säle, der Preisverleihungen und Jubiläen sich verlaufen hat, bleiben, wenn es gut geht, ein paar Einzelne zurück, die sich an dem Gespräch beteiligen wollen, das nun anhebt.»⁶ Wenn Taubes hier die Denkfigur der Entgegensetzung von offiziellen und inoffiziellen Momenten ins Spiel bringt und sich in ihr eins mit Balthasar weiß, so ist daran zu erinnern, dass sie Taubes ebenso wie Balthasar aus der Denktradition Bubers vertraut war. Denn bereits der frühe Buber hatte zwischen einem «offiziellen» Judentum, dem der Rabbiner, und einem inoffiziellen der von ihm auch als «unterirdisch» bezeichneten Gegenbewegungen unterschieden.⁷ Verständnis und Bezugnahme auf ein solches, die Generationen und unterschiedliche religiöse Denktraditionen überspannendes Vokabular dürften Teil des Gesprächs zwischen Juden und Christen gewesen sein, wie Taubes es sich vorstellte.

Es gilt, auf einen weiteren Aspekt der Formel von der «Unterscheidung der Geister» hinzuweisen. Sie enthält einen versteckten Verweis auf Balthasar, ein weiteres Bekenntnis zu seinem Denken und seiner Arbeit. Denn zu Balthasars bedeutendsten Übersetzungsleistungen gehört die Übertragung der *Exerzitien* des Ignatius von Loyola, die erstmals 1946 erschienen ist. Historisch wirkmächtig bis in die Gegenwart wurde der theologische Gedanke der «Unterscheidung der Geister» als Teil einer Praxis, die durch Ignatius gleichsam kodifiziert wurde. So finden sich in dessen *Exerzitien* Regeln, «um einiger-

massen die verschiedenen Bewegungen zu erklären und zu erspüren, die in der Seele sich verursachen; die guten, um sie aufzunehmen, die schlechten, um sie zu verwerfen», und diese Regeln sollten zu nichts Anderem dienen als der «Unterscheidung der Geister». ⁸ Gefolgt werden sie von weiteren acht «Regeln zu dem Zweck, die Geister noch genauer zu unterscheiden». ⁹

Stellt man sich dem Textbefund, dass Taubes sich für die Überschrift seines Leserbriefes den Ausweis des historischen Zitats sparte, sich also den Gedanken der «Unterscheidung der Geister» aneignete, dann wird klar: Der Leserbrief an das *Israelitische Wochenblatt* war nicht nur eine Apologie Balthasars, sondern zugleich Taubes' Exerzitium.

2. Einsame Zwiesprache, transatlantisch (1949–1964)

Taubes' Haltung der Treue war eine sehr stabile, sein Bekenntnis zu Hans Urs von Balthasar von 1977 verdankte sich keiner Eingebung des Augenblicks. Das machen die wenigen erhaltenen Schreiben aus den Jahren, die er in den USA zubrachte, deutlich. Zwar kam der Austausch nach der Lebensphase, deren Signatur die Entstehung und Veröffentlichung von Taubes' Dissertation *Abendländische Eschatologie* bildet, offenbar erst einmal zum Erliegen. Taubes setzte Balthasar Anfang Oktober 1949 aus New York brieflich noch einmal über den Fortgang seiner Angelegenheiten ins Bild, lieferte ein kleines Stimmungsbild über das Leben in der Neuen Welt und berichtete von seinem Fellowship für Jerusalem. Vor allem aber versicherte er Balthasar seiner «Treue» – «in Treue» lautet denn auch die Schlussformel seines Schreibens. Aus der Zeit in Jerusalem, wo Taubes von Januar 1950 bis August 1952 als Mitarbeiter Gershom Scholems wirken sollte und von diesem schließlich im Streit schied, ist eine einzige Ansichtskarte überliefert. Auch ihr kam die Aufgabe zu, Balthasar seiner Lehrerschaft für Taubes zu versichern, wenn es heißt: «Unter den wenigen Sachen, die ich mitnahm, ist Ihre *Kosmische Liturgie* – und auf sehr verwandten Wegen will ich die nächsten Monate verbinden ... ich wüsste für die Anfänge der Kabbala keinen besseren Titel, denn *Kosmische Liturgie* – mit allen Wegen und Abgründen, die Sie für den Kenner andeutet.» ¹⁰ Als Symptom gelesen, zeigt bereits diese Notiz aus Taubes' ersten Tagen in Jerusalem an, dass sein Interesse an Geschichte und Philologie der Kabbala, wie sie bei Scholem zu lernen gewesen wären, nicht allzu groß war.

Erst am 4. Mai 1953 – Taubes war nach dem Bruch mit Scholem in die USA zurückgekehrt und arbeitete als research fellow an der Harvard University – nahm er die Zwiesprache in Briefform wieder auf. Taubes erneuerte «das in mehr als einem Wortsinn zerrissene Gespräch» und gab «ein Zeichen

treuer Ergebenheit», wie er an Balthasar schrieb. Einmal mehr wollte er offenbar aus der Ferne Balthasar seiner Teilnahme an dessen Lebensgang und Werk versichern und bekannte sich zu ihm als Lehrer: «Wenn auch nur von fern, ich habe Sie begleitet, gedenkend der Stunden in Basel, der Anregung und Leitung – Sie gleichen einem Sämann, der Samen streut und nicht «rechnet», wie, wo und wann die Frucht aufgeht, und an vielen Orten ausserhalb der katholisch-römischen Kirche gilt ihr Name und Wort als ein Zeichen, das in die Zukunft weist». Und er verweist wieder auf Balthasar als Anreger, wenn er anlässlich seiner Vorlesung über «Progress and Regress in History» bemerkt, der dritte Band der *Apokalypse des deutschen Geistes* habe ihm «im Schlusswort die erste Anregung» zu der Vorlesung gegeben: «Ich weiss, Sie denken gering von dem dreibändigen Schmöcker (wie Sie das Werk einmal nannten), ich aber will mich eher dem Urteil Eugen Rosenstocks anschließen: er ist wohl objektiver. [...] Er weist alle seine Freunde auf HUvB als Hoffnung für die renovatio der Kirche hin.»

Hans Urs von Balthasar als Anreger, als Lehrer, als Gesprächspartner einsamer Zwiesprache auch in der Ferne – doch mit dem Hinweis Rosenstocks auf Balthasar als *renovator* der Kirche kommt ein weiteres Motiv ins Spiel. Denn das Verhältnis von Einzelem und Kirche gehörte für Taubes zu den großen Themen jener Jahre. Und gerade dieses Motiv erlaubt Aufschlüsse über die Virulenz des Denkens Balthasars für Taubes auch über die große räumliche Distanz hinweg. Zu vermuten ist, dass die Virulenz dieses Denkens in der Fremde deshalb wirksam bleiben konnte, weil Taubes sich in jenen amerikanischen Jahren in christlich geprägte intellektuelle Konstellationen begab, etwa zu dem erwähnten Eugen Rosenstock-Huessy oder Eric Voegelin. Doch erst die Umkehrung dieser Vermutung führt weiter: Die frühe und intensive Auseinandersetzung, das Gespräch mit Hans Urs von Balthasar vor allem während seiner Schweizer Jahre machte Taubes zum kompetenten Gesprächspartner dieser protestantischen oder katholischen Intellektuellen. Denn diverse Briefschaften Taubes' belegen: Werden das Verhältnis von Judentum und Christentum oder der Katholizismus thematisiert, dann ist der Name Balthasar nicht weit.

In einem undatierten Schreiben an Eric Voegelin, das mutmaßlich aus dem Jahr 1953 stammen dürfte, wird beides, das Thema der Kirche mit der Exemplarität Balthasars als des Einzelnen in Zusammenhang gebracht: «die Katholische, oder besser: römisch-Katholische Kirche ist mea res agitur.»¹¹ Und wenig später heißt es: «Es verbindet mich Freundschaft mit HU v. Balthasar, dem ich mich auch als altem akademischen Lehrer verpflichtet weiss.» Dieses doppelte Bekenntnis erschließt sich im Folgenden näher durch den Hinweis auf Taubes' ambivalentes Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Einzelem, von offizieller Institution und menschlicher Heilserwartung: «Die Kirche ist ja

Gott sei Dank, keine academy oder Universität, sondern corpus mysticum, der Leib, in dem sich die menschliche Seele als Einzelne und als vergemeinschaftete verwirklicht. [...] Das Heil ist nicht *in* der römischen Kirche, sondern wo Heilswege gangbar werden, da ist Kirche; wo Erbarmen mit dem Menschen aufbricht, da ist Kirche.» Taubes' Verständnis von Kirche spielt erkennbar mit der Buberschen Differenz zwischen offizieller, gleichsam «oberirdischer» Institution und «unterirdischer» mystischer, subversiver oder häretischer Bewegung. Balthasar zeichnete sich für Taubes als historische Figur dadurch aus, dass er seiner Deutung zufolge exemplarisch diesen Einzelnen repräsentierte, der sich in tiefer Ambivalenz der Kirche gegenüber befand: «H. U. v. Balthasar ist aus dem Orden [der Jesuiten, Einfügung v. Vf.] ausgeschieden, nach schweren Kämpfen. Er wird verfolgt vom Orden, ihm werden alle Lebensfäden abgeschnitten. Er muss mechanische Arbeiten für den Johannesverlag leisten wie: Prospekte verschicken, Bücher versenden usw., auf dass ein Minimum für ihn bleibt. Und Sie wissen doch, welch' eine geistige Potenz er darstellt.»

Diese Stelle eröffnet neben dem Thema der Zwiesprache ein weiteres thematisches Feld. Denn es wird deutlich, dass die Figur Balthasars für Taubes eben nicht nur eine des Gesprächs von katholischem Lehrer zu jüdischem Schüler war. Die intellektuelle Beziehung zu jenem beruhte vielmehr offenbar auf einer *Übertragung*, die ins Existenzielle reichte: «Selbst gezeichnet mit dem «gelben Stern», habe ich Mit-Leid mit [...] den Jesuiten, über die jeder Spiesser in überheblicher Weise zu «urteilen» weiss, ohne auch nur zu ahnen, welch' ein Mass an Opfer und Entsaugung, welch ein Mass an spiritueller Intensität dieser Orden hervorbringt.»

3. Von der «Abendländischen Eschatologie» zur «Apokalypse des europäischen Geistes» (1947–1949)

Der Wettstreit zwischen Hans Jonas und Karl Löwith darüber, wer von beiden welchen Anteil an Taubes' 1947 veröffentlichter Dissertation *Abendländische Eschatologie* habe, endete bekanntlich mit einem Unentschieden.¹² Unstrittig war zwischen beiden immerhin, dass es sich um ein «recht gutes» Buch handele – was Löwith für «nicht verwunderlich» hielt. Denn, so teilte er Jonas mit, «die eine Hälfte ist von Ihnen und die andere Hälfte ist von mir.»¹³ Übersehen haben beide aber ganz offenbar, in welch hohem Maße vor allem der erste Band von Balthasars *Apokalypse der deutschen Seele* die *Abendländische Eschatologie* geprägt hat. Das gilt für zahlreiche Details der historischen Darstellung ebenso wie für die Anlage des ganzen Werkes und einzelne Denkfiguren. Im Folgenden können nur einige Hinweise gegeben werden.¹⁴ Dabei muss man

sich vor Augen halten, dass die Rezeption von Balthasars frühem Hauptwerk sich nicht nur im Modus der Übernahme, sondern auch der Transformation und Gegenbesetzung vollzieht.

Das beginnt bereits beim Titel, der bei beiden Werken Programm ist. «Apokalypsis heißt Enthüllung, heißt also soviel wie Offenbarung: *revelatio*. Offen liegt aber das Außen, verschleiert das Innen. Seele ist dieses Innen», wie am Beginn von Balthasars Text zu lesen ist.¹⁵ Damit sind Thema und Programm der *Apokalypse des deutschen Geistes* gesetzt. Balthasar betont seinen «subjektiven Ansatz», doch in der Folge wägt er sorgsam ab, inwiefern seine «Apokalypse» als «Eschatologie» zu verstehen sei: Eschatologie lasse sich als «die Lehre vom Verhältnis der Seele zu ihrem ewigen Schicksal definieren, dessen Erreichung (Erfüllung, Angleichung) ihre Apokalypse» sei. Doch theologisch betrachtet sei «Enthüllung der Seele nur in einer vorgängigen [...] Apokalypse Gottes möglich». Balthasars Perspektive ist am Ende die des Theologen, deshalb schreibt er das Programm einer «Apokalypse». Und doch bleibt der Befund, dass beide, Apokalypse wie Eschatologie, in seiner Arbeit so nahe aneinander gerückt werden, dass sie nur noch als Aspekte *eines* Geschehens unterscheidbar sind: «Offenbarung der Seele [i.e. Eschatologie, HKO] und Offenbarung Gottes [i.e. Apokalypse, HKO] sind in ihrer strengen Zuordnung nur *eine* Geschichte».¹⁶ So betrachtet enthält der Titel «Apokalypse der deutschen Seele» zugleich das eschatologische Moment, wenngleich verhüllt.

Taubes dagegen weist eingangs darauf hin, der Apokalypse gehe es um den «Sieg der Ewigkeit», der aber vollziehe sich «auf dem Schauplatz der Geschichte». Und letzterer ist Thema der *Abendländischen Eschatologie*: «das Ende der Geschichte», die «Endzeit» – also «Eschatologie», und nicht Apokalypse.¹⁷ Entsprechend will er das Eschaton in einem doppelten Sinne verstehen, axiologisch als «Einst der Schöpfung» und teleologisch als «Einst der Erlösung», und dazwischen spannt sich die Geschichte als «Heilsgeschichte» auf.¹⁸ Wenn Taubes freilich ganz nebenbei, aber für den ersten Teil seiner Arbeit ganz grundlegend, auf den Spuren der Balthasarschen Enthüllungsmetaphorik wandelt, dann begibt er sich damit zugleich auch auf die Spur der Apokalypse: «das Wesen der Geschichte ist die Freiheit», und Freiheit sei der «Vollzug der Enthüllung des Geheimnisses».¹⁹ Im Reigen seiner anfänglichen Setzungen wird die Abgrenzung zur Apokalyptik hin durchlässig, und er findet deshalb wie selbstverständlich zu Formulierungen wie: «Nur in der Dialektik von Axiologie und Teleologie ist apokalyptische Ontologie möglich».²⁰ Apokalypse und Eschatologie sind also vom systematischen Anfangsteil der *Abendländischen Eschatologie* her betrachtet ähnlich ineinander verschränkt wie bei Balthasar. Taubes nimmt durch seinen Ansatz bei der Geschichte nur eine Akzentverschiebung vor, setzt einen «eschatologischen Akzent», wie er betont.²¹

Taubes hat auf Balthasars Programm einer Erkundung der «deutschen Seele» aufgebaut, es aber in doppelter Hinsicht erweitert und umbesetzt. Diese Umbesetzung war notwendig, wollte er «als Jude» argumentieren, wie er ja noch 1977 betonte. Denn zum einen konnte der Schauplatz der Erlösung nicht die Seele samt deren christlicher Innerlichkeits- und Innenraummetaphorik sein. Zum anderen gab er der Balthasarschen *Apokalypse* eine Vorgeschichte, eine *jüdische* Vorgeschichte, und ließ sie mit dem Buch Daniel in Israel beginnen, in «Israel als Ort der Revolution». ²² Von hier aus zog er in der Folge eine Linie zu Johannes, Paulus und dem Urchristentum. Von dieser Vorgeschichte her zeigt sich, dass Taubes auch auf dem Boden der *Abendländischen Eschatologie* im Grunde an der «Denkstruktur der Apokalyptik» als einem revolutionären, aufsprenghenden Moment der Geschichte zutiefst interessiert war. ²³ Freilich konnte diese Denkform historisch betrachtet ihrer Dynamik verlustig gehen, da sich die «christlich-apokalyptische Substanz» am «Ende der Geschichte Europas» aufgezehrt haben werde. ²⁴ Taubes' Bemerkung in einem Brief an Balthasar vom Oktober 1949, es gehe im Grunde um die «Apokalypse des abendländischen Geistes» bringt beides zum Ausdruck: seine Verpflichtung auf das Programm Balthasars und die eigene Arbeit an der Fort- und Umschreibung dieses Programms.

Erst auf diesem Boden konnte Taubes in der historischen Darstellung der philosophischen Eschatologie Europas mit Leibniz, Lessing, Kant und Hegel zentrale Positionen aus dem ersten Band von Balthasars Werk übernehmen, teilweise unter Verweis auf seine Vorlage, teilweise unausdrücklich. ²⁵ Und hier schließt sich der Kreis zum Anfang der vorliegenden Darstellung im Jahre 1977. Denn die Bubersche Metaphorik einer Entgegensetzung von «oberirdischen» und «unterirdischen» Momenten wird bei Taubes im Einschleusen des fremden Textes selbst noch zum Operationsmodus seines Arbeitens. Doch die Metaphorik als solche bleibt auch in der *Abendländischen Eschatologie* thematisch: So habe sich neben der Aufklärung die «altchristliche Eschatologie gleichsam unterirdisch» fortgesetzt und «so das Wissen vom radikal Bösen erhalten». ²⁶ Diese Denkfigur, die sowohl die *Gleichzeitigkeit* als auch *Gegenläufigkeit* ganz gegensätzlicher historischer Bewegungen gewährleisten soll und die Möglichkeit zur Erzählung von Gegengeschichte eröffnet, findet sich ebenso bei Balthasar wie das erwähnte historische Exempel. ²⁷ Es war dieser intensive intellektuelle Austausch, die «Zwiesprache der Einsamen», die Taubes' lebenslange Treue zu Balthasar begründete.

Anmerkungen

- 1 Taubes' Entgegnung ist im vorliegenden Heft der IKaZ *Communio*, 387–390, abgedruckt; zum bibliografischen Nachweis des Beitrags, auf den der Leserbrief antwortet, siehe die editorische Notiz, ebd., S. 390. Verweise auf Taubes' Leserbrief erfolgen im Fließtext unter Angabe der in Klammern nachgestellten Seitenzahl der IKaZ *Communio*, Zitate des Leitartikels aus dem Israelitischen Wochenblatt werden ebenfalls im Fließtext durch Angabe des Verfassers und Seitenzahl nachgewiesen. Dem Hans-Urs-von-Balthasar-Archiv in Basel, insbesondere Claudia Müller, sei ebenso für die freundliche Genehmigung zum Abdruck der Briefzitate gedankt wie den Erben von Taubes, hier insbesondere Ethan Taubes.
- 2 Hans Urs von BALTHASAR, *Zugänge zu Jesus Christus*, in: Joseph SAUER (Hg.), *Wer ist Jesus Christus?* Freiburg – Basel – Wien 1977, 12.
- 3 BALTHASAR, *Zugänge* (s. Anm. 2), 15.
- 4 Ernst Ludwig EHRLICH, *Spielarten der Judenfeindschaft. Zwei erschreckende, aktuelle Beispiele von Antisemitismus: Ein israelisches Mädchen wird in einem Zürcher Tram beschimpft; im Herder-Verlag erscheint ein pseudotheologischer Hetzartikel. Zwei Vorkommnisse, die zu denken geben*, in: *Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz* 77 (1977) 6.
- 5 Clemens THOMA, [Rez.] *Joseph Sauer (Hrsg.): Wer ist Jesus Christus?*, in: *Freiburger Rundbrief. Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung* 29 (1977) 128–129, hier 129.
- 6 Hans Urs von BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln – Olten 1958, S. 9.
- 7 Martin BUBER, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt/M. 1908, S. V.
- 8 Ignatius von LOYOLA, *Die Exerzitien*, Einsiedeln – Freiburg ¹⁵2016, 99–103, hier 99 (313).
- 9 Ebd., 103–106, hier 103 (328).
- 10 Die Karte ist undatiert. – Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Breisgau 1941.
- 11 Eine Edition der Korrespondenz zwischen Taubes und Voegelin im Fink Verlag, hg. vom Vf. und Stephan Steiner, ist in Vorbereitung. Das Original des Briefes befindet sich in der Hoover Institution, Stanford University.
- 12 Jacob TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947.
- 13 Hans JONAS, *Erinnerungen*, hg. v. Christian WIESE, Frankfurt/M. 2003, 272.
- 14 Eine ausführliche Darstellung, die die Spuren von Balthasars Arbeit in der *Abendländischen Eschatologie* detailliert aufweist, ist Teil einer Studie über Taubes' *Anti-Philosophie*, an der der Vf. gegenwärtig arbeitet.
- 15 Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letztenhaltungen, Bd. 1: Der deutsche Idealismus*, Salzburg – Leipzig 1937, 3.
- 16 BALTHASAR, *Apokalypse* (s. Anm. 15), 4–5.
- 17 TAUBES, *Abendländische Eschatologie* (s. Anm. 12), 4–5.
- 18 Ebd., 12–13.
- 19 Ebd., 5.
- 20 Ebd., 12–13.
- 21 Ebd., 35.
- 22 Ebd., 15.
- 23 Ebd., 35.
- 24 Ebd., 15.
- 25 Eine Synopse der Stellen des Balthasarschen Textes in der *Abendländischen Eschatologie* findet sich in der angekündigten Studie des Vf. über Taubes' *Anti-Philosophie*.
- 26 TAUBES, *Abendländische Eschatologie* (wie Anm. 12), 129.
- 27 BALTHASAR, *Apokalypse* (s. Anm. 15), 37–38.

Abstract

Apocalypse of the Occidental Spirit: Aspects and Stages of the Intellectual Relationship between Jacob Taubes and Hans Urs von Balthasar. The article shows the presence of Hans Urs von Balthasar in the thinking of the religious philosopher Jacob Taubes (1923–1987). Based on an unknown text by Taubes

from 1977, in which he defends Balthasar against criticism, the essay explores the motives for this intervention. Hans Urs von Balthasar was a partner in an almost lifelong intellectual exchange with Taubes, a «solitary dialogue» that began at the time of his work on *Occidental Eschatology*. Taubes' and Balthasar's «solitary dialogue» was opposed to the mainstream of Jewish-Christian dialogue. Various central theoretical motifs of this theological-philosophical debate are presented, such as the discussion about the possibility of a «final synthesis», the «differentiation of spirits» or the relationship of the individual to the church. The productivity of Balthasar's thinking can be revealed in Taubes' reception.

Keywords: differentiation of spirits – final synthesis – Occidental Eschatology – Jewish-Christian dialogue – intellectual history

MESSIANISCHE DIFFERENZ UND DIALOGISCHE THEOLOGIE

Überlegungen zu dem Dialog zwischen Balthasar und Buber
über die beiden Glaubensweisen

In dem Dialog zwischen Martin Buber und Hans Urs von Balthasar geht es zentral um die Frage nach dem Wesen des Messias und seine gegenläufige Interpretation in Judentum und Christentum. Es geht um die messianische Differenz. Buber hatte in seiner Untersuchung über die zwei Glaubensweisen¹ von 1950 zwischen dem dialogischen Glauben «von» dem jüdisch-hebräischen Menschen Jesus, der das herrschaftsfreie Reich Gottes hier und jetzt errichtet, und dem griechischen Glauben des Paulus «an» den auferstandenen göttlichen Christus unterschieden, von dem aus der Apostel faktisch eine politische Theologie der kirchlichen und staatlichen Herrschaft begründet habe. Buber machte den Apostel der Ausnahme, Paulus, mit diesem Glauben an den himmlischen Christus vor allem für die späteren Tendenzen der Dogmatik, die Gnosis und Antijudaismus ermöglicht hätten, verantwortlich. Buber meinte damit auch und vor allem die modernen Tendenzen, die er an Harnacks *Secessio Judaica*, dem Markion Buch, festmachte.

Hans Urs von Balthasar versuchte dagegen in seiner Replik «Einsame Zwiesprache»² von 1958 eben die Theologie des Paulus als Grundlage für ein anderes Verhältnis zum Judentum einzusetzen, d.h. er wollte einen Dialog mit Buber aufnehmen, in dem er zunächst das Verhältnis des Christentums zum Judentum und damit die Geschichte des kirchlichen Antijudaismus kritisch überdenken wollte.

Insofern nun dieses Verhältnis gerade durch die Loslösung der christlich-griechisch dogmatischen Tradition von der jüdisch-hebräischen Tradition gezeichnet sei, wird diese kritische Reflexion bei Balthasar zum Anlaß einer dogmatischen Korrektur. Gegen die Tendenz, die das trinitarische und chal-

CHRISTOPH SCHMIDT, geb. 1956, ist Prof. in den Abteilungen für Philosophie, vergleichende Religionswissenschaft und deutsche Literatur an der Hebräischen Universität Jerusalem.

zedonische Dogma von Christi menschlich-göttlicher Doppelnatur auf den göttlichen Christus hin verengt und damit faktisch den jüdisch hebräischen Menschen Jesus durch den griechisch metaphysisch geprägten Gottessohn verdrängt, will Balthasar den Bezug zum jüdischen Menschen gerade mit Hilfe des griechischen Dogmas in seiner ganzen menschlich-göttlichen Dimension erst vertiefen und erneuern. Das bedeutet, dass er die griechische Tradition mit der berühmten theologischen Formel des Apostels Paulus gerade in der hebräischen Tradition und d.h. den griechisch christlichen Gottessohn Christus in seiner menschlich jüdischen Natur «einwurzeln» will.

Balthasar erkennt also einen inneren Zusammenhang zwischen dem traditionellen Antijudaismus der Kirche und dieser einseitig griechisch metaphysischen Konzeption des christlichen Dogmas. Nicht die dogmatische Theologie an sich ist so durch Bubers Unterscheidung in Frage gestellt, sondern nur ihre fatale metaphysische Einseitigkeit, die die existenziell-humane Dimension unterschlägt.

Wenn Balthasar freilich Bubers Messianismus von Jesus als dem Theopolitiker vom herrschaftsfreien Reich Gottes hier und jetzt den dogmatischen Jesus Christus in seiner ursprünglichen Gott-menschlichkeit gegenüberstellt, in dem sich der messianische Auftrag erst ganz und d.h. jenseitig erfüllen soll, wenn Balthasar auf Bubers jesuanische Reduktion auf die theopolitischen Ursprünge in der hebräischen Bibel seinerseits mit einer dogmatisch-trinitarisch-christologischen Reduktion aufwartet, dann ist damit aber auch immer schon die absolute Grenze dieses Dialogs bezeichnet: seine ganze Unmöglichkeit.

Das heißt aber für beide, Buber und Balthasar, dass erst mit dieser Grenze das eigentlich dialogische Terrain betreten wird, nämlich die wahrhaft dialogische Auseinandersetzung um den Sinn dieser messianischen Differenz oder dieser christologischen Differenz, an der sich für beide Theologen das Wesen ihrer jeweiligen Theologie als Dialogik aus dem radikalen Gegensatz erfüllen soll: als eine «unmögliche Notwendigkeit», mit der jeder Glaube eben erst im Angesicht des Du die vollen Konturen des Ichs erhält.

1. Antijudaismus und paulinische Korrektur

Wie Buber erkennt Balthasar einen fundamentalen Zusammenhang zwischen der Gnosis und der politischen Theologie des Antijudaismus. Er weist aber auch darauf hin, dass es eine spezifische Entwicklung der modernen liberalen und der orthodoxen protestantischen Theologie war, die sich in das Fahrwasser der gnostischen Exegese begeben hat, eine Entwicklung, die dem kanonisch integralen Katholizismus immerhin fremd ist. Wenn Balthasar sich damit einer-

seits von vorne herein von dem Vorwurf einer gnostischen Tendenz distanziert, und eine jede Haltung kritisiert, die «vom edlen Liberalismus eines Harnacks schnurstracks nach Auschwitz» führt (24f), dann will er andererseits keineswegs die historische Verantwortung der katholischen Kirche für den christlichen Antijudaismus in irgendeiner Weise herunterspielen.

Im Gegenteil: Der eigentliche theologische antijudaistische «Kurzschluß» besteht für Balthasar zunächst in der klassischen Substitutionstheologie, der Lehre also, «dass mit den den Christen geschenkten Erfüllungen alle Verheißungen in ihren Besitz übergegangen sein sollen» (15). Gegen diesen exegetischen Mainstream möchte er die Tradition in ihren Quellen überdenken, die zu diesem substitutionstheologischen Kurzschluß geführt haben, um an diesen Quellen nicht nur eine mögliche andere dialogfähige Theologie sichtbar zu machen, sondern die theologische Dogmatik selber zu erneuern, in der sich die Substitutionstheologie sozusagen «metaphysisch» sedimentiert hat.

Balthasar erinnert hier zunächst an die bekannten Textquellen, die eine eindeutige Zurückstellung der Juden damit sanktionieren, dass sie «mit der Binde vor den Augen und im Herzen» blind für das messianische Heil sind (2 Kor 3, 13), dass der neue Bund den alten Bund an Herrlichkeit überboten hat (2 Kor 3, 6–11), oder dass der alte Bund veraltet und überlebt und deswegen «dem Untergang nahe» geweiht sei (Hebr 8, 1).

Gegen Bubers Generalkritik an Paulus verweist Balthasar zunächst auf die berühmten Kapitel 9–11 des Römerbriefs, um mit Paulus, dem «Apostel der Ausnahme», die von ihm bezeichnete Aufgabe einer Revision der Quellen aufzunehmen und die Bedingungen der Möglichkeit einer jüdisch christlichen Dialogizität – auf der existenziellen, theopolitischen und zuletzt dogmatischen Ebene – zu entwerfen.

Die eigene «geringe Hoffnung gegen die Hoffnung» schöpft Balthasar zunächst aus der von Paulus beschworenen und für Judentum wie Christentum gleichermaßen vorbildlichen Figur des Erzvaters Abraham, von dem derselbe Hebräerbrief, der das Ableben des alten Bundes konstatiert, immerhin feststellt, dass er selber «gegen die Hoffnung gehofft» hat! Abraham entspricht bei Balthasar einer «geheimnisvollen apriorischen Erfahrung: der aufsteigenden Memoria und Anamnesis des Ältesten in uns, auf das wir bezogen bleiben, eben jenen Glauben Abrahams, auf den Paulus und Buber gleichermassen hinzeigen.» (22)

Abraham wird nicht nur zum Modell für die von Paulus geforderte Einwurzelung des christlichen im jüdischen Glauben, sondern er steht für eine fundamentale Glaubenserfahrung. «Es erfolgt also die Einwurzelung der geistigen Kinder in den Wurzelgrund zum Zweck ihrer Teilnahme am lebendigen Saft des heiligen Ölbaumes nicht am leiblichen Israel vorbei, vielmehr weil Gott sein Volk, das er einst erwählte, nicht verstoßen hat.» (18) (vgl. Röm 11, 2).

Mit dieser Aussage, «Gott hat sein Volk nicht verstoßen», sind im Grunde schon alle substitutionstheologischen Aussagen von einer vollständigen Ersetzung des alten durch den neuen Bund als theologische Kurzschlüsse in Frage gestellt, bzw. sie können nicht mehr als «Verwerfungen» gedeutet werden, müssen vielmehr als Ausdruck von Gottes Treue zu Israel verstanden werden. Aber aus der Tatsache, dass «Nicht du [...] die Wurzel (trägst), sondern die Wurzel [...] dich trägt» (Röm 11, 18), wird der christliche Glaube nicht nur auf seinen lebendigen Grund zurückbezogen, sondern Balthasar erschließt hier den Horizont für eine neue *existentielle* Dimension der Erfahrung des Glaubens, der mit der «Einwurzelung» in der körperlich historischen Realität zunächst radikal «entspiritualisiert», d.h. von seiner einseitigen dogmatisch metaphysischen Konstitution emanzipiert werden muss.

In dieser existenziellen Einwurzelung im jüdischen Glauben als einer «alles erschütternden Glaubenserfahrung» (19) soll sich der Glaubende damit aber gerade eine neue Dimension seiner spirituellen Existenz erschließen, eine Horizonterweiterung, die ihm mit der dem konkreten Leben zugewandten Weltlichkeit, Diesseitigkeit und Körperlichkeit jüdischer Existenz eine Vertiefung seiner eigenen religiösen und spirituellen Freiheit eröffnen soll.

Die christlich existenzielle Einwurzelung im jüdischen Leben wird so zunächst über die abrahamitische Einwurzelung zum Ausdruck einer neuen existenziellen Freiheit, die zwar mit dem chalzedonischen Dogma von den zwei Naturen, der menschlichen und der göttlichen Natur Christi, immer schon indiziert war, aber ihrerseits von der griechisch metaphysischen Tradition verdeckt war und nun in der Begegnung mit dem Konkreten, evangelisch-hebräischen Juden Jesus und seiner konkreten leiblichen Existenz erst wieder kritisch in Erinnerung gerufen werden musste. Der auferstandene himmlische Christus hat, so Balthasar, die Dogmatik so einseitig bestimmt, wie die substitutionstheologischen Quellen das Verhältnis zum jüdischen Ursprung. Es gilt also, beide aus der existenziellen Perspektive zu erneuern.

Eine Existenz im Glauben kann für Balthasar nicht als Selbstverschließung in einem dogmatischen oder metaphysischen System gelebt werden, das die Freiheit des Subjekts im Ganzen revidiert, sondern sie kann sich nur als Freiheit durch das Dogma anleiten lassen, und dieses Dogma tatsächlich erst so in einem Akt der Freiheit aktualisieren – als existenzielle Möglichkeit des gelebten Glaubens.

Die Einwurzelung des christlichen im jüdischen Glauben richtet sich damit zunächst gegen die Tendenz des Subjekts der Tradition, sich gegen seine Freiheit und gegen die Erfahrung des Anderen, Neuen und der Alternative in einem System und Dogma des Lebens zu verschließen. Die Einwurzelung soll eben diese falsche Freiheit «erschüttern» und über die Einwurzelung in

der jüdischen Humanität Jesu jede dogmatische Selbstverschließung gleichsam schockhaft aufbrechen.

Diese existenzielle, von Abrahams offenem Glauben aus aufscheinende gemeinsame Ursprünglichkeit der Freiheit des Glaubens erfordert zuletzt also die Notwendigkeit, das christologische Dogma vom Gottmenschen als dem Träger der zwei Naturen von Göttlichkeit und Menschlichkeit nunmehr hinsichtlich seiner jüdischen, existenziellen und dialogischen Voraussetzungen in Jesu Lebenserfahrung und Glauben zu vertiefen.

Das Dogma enthält so, über die christliche Einwurzelung im jüdischen Grund hinaus, immer schon die Anweisung zu einer existenziell-ontologischen Versöhnung von Sein und Dasein Christi, und von da aus dann von Paulus' göttlichem Christus und Bubers menschlichem Jesus als eine gegenüber jeder philosophischen, logischen und begrifflichen Systematik offene existenziell-dialogische Synthese des Glaubens. Die Einwurzelung im jüdischen Stamm, die den Bann des traditionellen Antijudaismus bricht, mündet so bei Balthasar in einer hermeneutischen Strategie der Revision der existenzial-ontologischen und linguistischen Dimension des Dogmas selbst. Die griechische Ontologie und die griechische Sprache des der Zeit enthobenen Seins muss – gerade im ursprünglicheren Sinn des Dogmas – auf die existenzielle Erfahrung von Leben und Verwirklichung, von Zeit und Tod in der hebräischen Glaubensdimension hin vertieft und verankert werden. Sie muss, wie Balthasar jetzt in einer genialen Umkehrung der paulinischen Anweisung feststellt, den griechisch-christlichen Buchstaben für den Sinn des jüdisch-hebräischen Geistes öffnen!

Ja, mehr noch: Wenn Substitutionstheologie und metaphysische Dogmatik auf der Grundlage ihrer einseitigen Quellenbegründung dem Judentum mit seiner vermeintlichen «Blindheit» also die Verwerfung des Messias vorwerfen, dreht Balthasar diesen Vorwurf gleichsam um, wenn er in dieser einseitigen Dogmatik und der komplementären Substitutionstheologie eine umgekehrte Blindheit und tatsächlich eine christliche Verwerfung des Messias Jesus, des menschlichen Christus ahndet. Die Tradition, die dem Judentum Blindheit attestiert, ist also selber von einer ihr eigenen besonderen Blindheit geschlagen.

Mit dieser ersten Rekonstruktion der Grundlagen von Balthasars Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus auf paulinischer Grundlage sind die existenziell-theologischen Weichen gestellt, die ich jetzt für das in dieser Dialogik zentrale theologisch politische Problem und d.h. die eigentliche «messianische Differenz» bei Buber und Balthasar etwas ausführlicher entfalten möchte.

2. Bubers theokratische Reduktion

Buber hat seine Phänomenologie der zwei Glaubensweisen im Sinne seiner Untersuchungen zum «Königtum Gottes»³ (1932) und zum «Glauben der Propheten»⁴ (1938) bekanntlich aus dem existenziell-dialogischen Geist der biblischen Theokratie entfaltet, d.h. er hat den hebräisch-jüdischen Glauben «von» Jesus aus eben dieser biblischen Tradition hergeleitet und dem von diesem entfremdeten paulinischen Glauben «an» Jesus Christus gegenübergestellt. Der zwischen diesen beiden Glaubensformen entstandene Abgrund kündigt sich für Buber allerdings schon in der ur-biblischen Differenz zwischen dem herrschaftsfreien Ethos des Richters Gideon und der späteren biblisch-monarchischen Tradition bei David und Salomon an, gegen die sich dann das prophetische Wort konstituiert. Diese ursprünglich existenzielle Glaubensform findet Buber theopolitisch in der Königsverweigerung des Richters Gideon paradigmatisch zusammengefasst: «Nicht ich werde über euch herrschen, und nicht mein Sohn. Gott nur wird über euch herrschen.» (Richter 8,23)

Aus der Perspektive dieser ursprünglichen Lebensform einer existenziell-dialogisch-anarchischen Theokratie und Synthese von Leben und Glauben, Religion und Politik, Volk und Individuum, Glauben und Handeln beschreibt Buber schon die israelitische Geschichte selbst als Prozess einer Dissoziation dieser Momente, in dem das spätere Prophetentum gegenüber der sich durchsetzenden Monarchie in Israel an den ursprünglichen theokratischen Auftrag erinnert. Israels theopolitische Sendung und Auserwählung deutet Buber dementsprechend als Aufgabe, eben diesen Trennungen, Antithesen und Dissoziationen entgegenzuwirken, d.h. gegen die politische Macht, die sich der Religion nur als ideologische Stütze bedient, an diese theokratische Vision herrschaftsloser Kommunikation zu appellieren. Gegen die sich wie notwendig entfaltende negative Dialektik, in der die Gegensätze aufbrechen, auseinandertreten und sich in Antithesen formieren, plädiert Buber vor allem mit dem Propheten Jesaja für eine zu den Machtverhältnissen gegenläufige eschatologische Praxis der theopolitischen Verwirklichung, die das wahre Israel einst in einem Akt des «Tikkun» (der eschatologischen Korrektur) aufgreifen soll.

In den beiden Glaubensweisen hat Buber dann die von Jesaja für die Zukunft verkündete Einrichtung des Königtums Gottes in Jesu Predigt und Praxis als einmalig aktualisiert erkannt, um diesen Glauben «von» Jesus auch als Modell für die theokratische Einheit von Judentum und Ur-Christentum der entfremdeten Glaubensform des Paulus und seines Glaubens «an» den gestorbenen und auferstandenen Christus und den späteren markionitischen Antithesen entgegenzustellen.

Buber erkennt in der himmlischen Hypostasierung des Messias den Höhepunkt des Prozesses der Dissoziationen, mit dem der jenseitige himmlische Christus zum dogmatisch-kultischen Objekt wird, sich der dialogischen Anrede entzieht und so der Legitimation der realen Herrschaftsverhältnisse dient. Paulus' Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen himmlischen Christus bildet für Buber nicht nur den Abschluss und Höhepunkt der negativen Dialektik, die Umkehrung der ursprünglichen dialogischen Beziehung zu Gott und der an-archischen Theopolitik in eine politische Theologie souveräner Herrschaft (Röm 13,1), die sich durch Dogma und Kult sanktioniert, sondern er bereitet mit seiner dogmatischen Verdopplung des irdischen Jesus und himmlischen Christus eben die letzte markionitische Antithese vor: die antijudaistische Trennung des ganz anderen transzendenten Christus von dem jüdischen Jesus und seinem Gott dieser Welt und Weltlichkeit.

Bubers theokratische Reduktion, die dann seine Phänomenologie der Glaubensweisen bestimmt, war dabei immer schon als eine Diagnose von Moderne und Zeitgeist gemeint, so daß die Alternative von der jesuanischen Theopolitik und der paulinischen politischen Theologie tatsächlich zum Verständnis einer aktuell historisch-politischen Alternative dienen sollte. Bubers Assoziation mit den Repräsentanten des religiösen Sozialismus, Gustav Landauer, Leonard Ragaz und Paul Tillich, bezeichnet die aktuell praktische Dimension dieser Analysen. Er beruft sich auf die protestantische Wiederentdeckung des Menschen Jesus und seiner messianischen Verkündigung, wie er sich gegen die Rehabilitierung des Dogmas in der an Paulus sich orientierenden dialektischen Theologie von Karl Barth und Friedrich Gogarten und in der Transformation der liberalen protestantischen Theologie Adolph von Harnacks in eine anti- oder zumindest a-judaistische Form markionitischer Gnosis⁵ wendet. Vor allem zielt seine Theopolitik auf eine radikale Kritik derjenigen autoritären Formen der politischen Theologie von Carl Schmitt⁶ und Friedrich Gogarten, die sich in dieser Atmosphäre ausgebildet und längst angeschickt hatte, den völkischen Führerstaat theologisch zu rechtfertigen.

Theopolitik war so für Buber immer auch als Kritik an allen politisch theologischen Herrschaftsverhältnissen, aber auch als Bewusstsein von der in jedem historischen Augenblick verborgenen messianischen Möglichkeit gemeint, die es praktisch in der Gegenwart zu aktualisieren gilt.

3. *Balthasars dogmatische Reduktion*

Balthasar spricht in diesem Zusammenhang zunächst von Bubers «unbarmherzigem Reduktionismus», dessen Ursprung er in der biblisch-hebräischen

Glaubensform, zum Anderen im post-nietzscheanischen Existenzialismus und der Lebensphilosophie von Georg Simmel festmacht. Eben dieser theopolitische Reduktionismus muss, um an den Ursprung des Glaubens zu gelangen, alle historischen Verdeckungen und Verhüllungen beiseite räumen, eine «Reduktion, die auch vor den Toren des Alten Testaments nicht haltmacht, bis sie den Kern am Ursprung freilegt.» (32)

Die spezifische historische Konstellation von Bibel und Existenzialismus eröffnet also nicht nur die Perspektive auf die Parallele zwischen Gideons biblisch dialogischer Theopolitik und dem existenztheologischen Sozialismus, sie benennt Bubers post-hegelianische Position, die mit der Idee des Lebens und der individuellen Existenz auf eine unabgeschlossene Offenheit jenseits der begrifflich festlegbaren dialektischen Totalität und Synthese von Identität und Differenz hin angelegt ist.

Damit benennt Balthasar zwar zunächst die auch für sein eigenes theologisches Denken zentrale «existenziell theologische» Voraussetzung, die sich einer jeden endgültigen Synthese und Totalität im metaphysischen Begriff widersetzt, und auf eine offene dialogische Dimension des Seins verweist.

Aber er ahndet an Bubers biblischem Reduktionismus jetzt vor allem die Grenzen und Widersprüche, die sich aus der Koalition von Bubers religiösem Existenzialismus mit ihrer anarchisch theopolitischen Basis ergeben. Es sind die Widersprüche, die sich aus dem Versuch ergeben, eben die als Tragik angelegte Lebensphilosophie auf ein utopisch absolutes Ziel hin umzudenken. Gerade weil Leben und Lebensform infolge der lebensgeschichtlichen Dynamik immer wieder auseinanderbrechen müssen, da das Leben sich zwar in einer Form artikuliert und festlegt, aber eben damit auch schnell die Inadäquatheit der festen und erstarrenden Form für das Leben tragisch an sich erfahren muss, kann die ideale biblische Theopolitik Gideons nur eine temporäre Synthese, eine zeitlich und örtlich begrenzte Gemeinschaft und also nur eine Theokratie auf Zeit herstellen. Die Antithesen, die Buber als Umkehrungen und Verrat an der ursprünglichen Theopolitik beschreibt, sind zuletzt unvermeidliche Konsequenzen der Idee der existenziell politischen Lebensform selbst a priori eingeschriebenen Unmöglichkeit.

Balthasar kann so nur den zutiefst tragischen Aspekt von Bubers prophetischer Theopolitik erkennen, an deren aktuelles Scheitern in der Konfrontation mit der souveränen politischen Theologie des entstehenden zionistischen Staates Balthasar dann auch nicht zu erinnern vergißt. «Die Dynamik ins Unendliche kann sich nur auf die zeitliche Zukunft werfen und verrät und verfehlt damit bereits eines der wesentlichen Momente des Jüdischen, die tragisch prophetische Situation.» (81) Die archaische Prämordialität dieser ersten Theokratie täuscht sozusagen über ihre eigene Geschichtlichkeit hinweg, so als ob hier

ein absoluter Anfang vorliegt, wo es sich doch auch nur um das Paradigma des Scheiterns einer jeden innergeschichtlichen Utopie handeln kann. Balthasar erkennt so in dieser a-historischen Konstruktion der archaisch anarchischen Ursprünge der Theopolitik im Grunde eine sich selbst verborgene Dogmatik.

In letzter Instanz gelte für Bubers innerweltliche Theopolitik dann, dass sie Gottes eigentlich gar nicht mehr bedarf, denn sie hält den Menschen grundsätzlich für fähig, das Absolute selbst zu vollbringen. Das theologische Reich Gottes erscheint so als Dogma einer soziologischen Utopie, für die Buber dann immer schon – dies eine weitere dogmatische Voraussetzung – eine gute Natur des Menschen voraussetzen müsse. In einer solchen immanenten Theopolitik ist – auch und gerade gegen den antisouveränen Gestus des Anarchisten Buber – das Subjekt zuletzt doch souverän und autonom geworden, womit es sich zugleich als sündenfrei setzt, um damit die Intaktheit dialogischer Beziehungsfähigkeit zu garantieren. Damit verfehlt sie es aber auch, den faktischen Sündenfall der Theopolitik zu erklären, die Verkehrung der Theopolitik in die Machtstrukturen der politischen Theologie. «Der Mensch ist gut, er erlöst sich selbst, er hat die Gewalt sich selber zu bekehren und die Welt, die Gemeinschaft, das Antlitz der Erde in ein wahrhaft Gutes zu wandeln, Pfade in Utopia, die Buber gern zu Pfaden eines heiligen Prophetismus gemacht hätte, die aber im heutigen Israel sehr wenig religiöse, aber säkulare Pfade geworden sind.» (81)

Die kritische Adoption der posthegelianischen Lebensphilosophie hätte Buber, so Balthasars Fazit, auf die Notwendigkeit einer anderen theologischen dialogischen Korrektur ihrer Dialektik von Leben und Form bringen müssen. «Die Zangenarme von These und Antithese wollen nach einem Absoluten greifen, aber dort, wo sie die Synthese von Wort Gottes und Mensch [...] nicht ergreifen, bleiben sie ewig offen, ohne angemessenen Gegenstand.» (81)

Transzendenzverweigerung, existenzielle Utopie und Sündenvergessenheit werden so für Balthasar die Symptome einer nicht zu Ende gedachten posthegelianischen Dialektik und Dogmatik, die sich zwar zurecht der dialektischen Synthese in einem absoluten Bewusstsein und im Begriff verweigert, aber eben den Schritt zu einer anderen dialogischen Synthese des Absoluten, also der von Gott aus zu denkenden Synthese von Immanenz und Transzendenz verweigert.

Mit anderen Worten: Balthasar stellt der immanent theopolitischen reduktiven Dogmatik Bubers nunmehr eine christlich dogmatische Reduktion entgegen. Die Synthese, die Buber also immanent von unten nach oben anzielt, erscheint nunmehr in einer anderen, immanent-transzendenten Synthese und Vermittlung, die jenseits ihrer existenziellen Dimension erst in ihrer theologischen Notwendigkeit von Balthasar ausgewiesen wird.

Erst in dieser Synthese könne das tragische prophetische Scheitern der messianischen Hoffnung mit dem Ereignis von Kreuz und Auferstehung als die

zentrale Dramaturgie existenzieller Freiheit in den absoluten Heilsplan hineingenommen und übernommen werden. Die Inkarnation des göttlichen Christus im menschlichen Jesus vollzieht die Einheit von göttlicher und menschlicher Geschichte über das an den existenziellen Bedingungen notwendige Scheitern aller Intention auf das Göttliche hinaus, das in dem Ereignis von Kreuz und Auferstehung sich in seiner ganzen Macht darstellt. Es handelt sich also um das Ereignis, das Buber in seiner Phänomenologie des Glaubens von Jesus tatsächlich mit keinem Wort erwähnt.

Das Kreuz bezeichnet hier also für beide Theologen die absolute Grenze, an der die gegenläufigen Deutungen als unversöhnliche aufeinander treffen. Für Bubers posthegelianische Lebensphilosophie und Theopolitik Ursprung aller dogmatischen Hypostasen und Antithesen, die immer schon potenziell in Gnosis und Antijudaismus sich entladen, für Balthasar Indiz für die wahre posthegelianische Synthese von Immanenz und Transzendenz, Freiheit und Dogma, Gott und Mensch jenseits von System und Logik und im dialogischen Geist!

4. Dogmatik als dialogisches Prinzip von Kritik und Selbstkritik

Der Dialog ist mit dieser Grenzziehung und ihren theo-politischen Bedingungen also nicht nur nicht abgeschlossen, er steht damit eigentlich wieder an seinem Anfang. Im Licht der fundamentalen messianischen Differenz führt Balthasar diesen Dialog aber im Sinne dieser eschatologisch gegenläufigen Grundpositionen zunächst für sich selbst weiter, wie denn jeder Dialog von dem «einsamen Zwiegespräch» des Menschen mit sich selbst begleitet werde, in dem die Stimme des Anderen, auch gerade wo sie als Widerspruch auftritt, erst in ihrer ganzen Resonanz wahrgenommen, vertieft und angeeignet wird.

Nachdem Balthasar gegenüber der theopolitischen Reduktion Bubers die eigene chalzedonisch-trinitarische Reduktion skizziert hat, formuliert er nun selber drei gewichtige Einwände gegen den eigenen christlichen Messiasglauben, die eigene Dogmatik, die er seinem theopolitischen Gesprächspartner gleichsam in den Mund legt, bzw. die er Bubers Schriften entnimmt, die der katholische Theologe eingehend studiert hat.

Die existenzielle Einwurzelung mag über das Dogma individuell vollziehbar geworden sein, sie genügt aber noch lange nicht der sozial-politischen Dimension der Einwurzelung, die durch Bubers Theopolitik vorgegeben ist.

«Aber wird der Jude fragen: habt ihr Christen denn noch ein echtes Verhältnis zu den irdischen Realitäten? Was ist euch der Staat, die Arbeit, die menschliche Zukunft?» (8If) «Euer Schatz ist im Himmel, deshalb ist euer

Herr dort.» (82) «Das geistliche Volk aber, das ihr Christen zu sein vorgebt, hat keine irdische Konsistenz.» (82)

Eben durch die radikale Reduktion der Geschichte auf ihren absolut transzendenten Grund in der Trinität, so der Vorwurf, wird die konkrete soziale, politische, physisch-körperliche Realität zuletzt doch immer wieder im Ganzen übergangen, für die doch der Mensch Jesus einstehen soll. Die konkrete historische Ordnung erscheint zuletzt doch nur noch unter dem Aspekt ihrer Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, deren «Form» mit Paulus' berühmtem Wort ohnehin «vergeht» (1 Kor 7, 31), so dass es keine Veranlassung gibt, «Hand anzu-legen». Der Sprung des Glaubens, von der unerlösten Welt in die Transzendenz der Erlösung überläßt jene sich selbst, d.h. sie verdammt sie eigentlich zum zweiten Mal: als unerlöste bedarf sie auch keiner wie auch immer begrenzten realen Intervention und überläßt den Menschen seinem vorgesehenen Leiden.

Damit erzeugt die christologische Reduktion nicht nur die Gefahr einer theologisch sanktionierten Indifferenz gegenüber der Welt, sie überläßt die irdische Politik erst recht den real existierenden politischen Mächten. Indem sie einen politisch theologischen Dualismus der Welten erzeugt, paktiert der in die Transzendenz emigrierte Glaube, so sehr er auch den Menschen Jesus existenziell rehabilitiert haben mag, tatsächlich wieder mit diesen Mächten, um sie potenziell nicht nur mit den numehr «bösen» Mächten überhaupt, sondern zuletzt mit eben den Juden zu identifizieren, deren Eschatologie sich vor allem auf die diesseitige innerweltliche Politik in der unerlösten Welt bezieht.

Aus diesem Vorwurf ergibt sich also, dass die Überwindung der utopischen Theopolitik durch die Trinität sich faktisch doch wieder nur in einer anderen Form von politischer Theologie sich darstellt, eben derjenigen, die den Status Quo der Mächte und Gewalten sanktioniert, bzw. den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum zu einem politisch metaphysischen Prinzip der Feindschaft erhebt.

«Und nun ist es an uns,» führt Balthasar Bubers Kreuzverhör fort, «bei euch einen eben solchen inneren Widerspruch festzustellen, wie ihr ihn bei uns feststellen zu müssen glaubtet.» (83) Balthasar meint den oben ausgearbeiteten Widerspruch zwischen der irdisch immanenten Theopolitik und ihrer aufs Absolute gerichteten Einheit der Gegensätze und Antithesen, zumal die von Politik und Theologie. Dieses Absolute, wenn es denn christlich dogmatisch formuliert ist, kann sehr schnell als die andere Seite desselben Widerspruchs entlarvt werden, insofern das Absolute sich jenseits aller geschichtlichen Realitäten und Widersprüche stellt. «Ihr redet von Inkarnation, aber euer Gottmensch hat eure Aufmerksamkeit von der wahren menschlichen Kondition abgezogen.»

Balthasar erklärt diese Entweltlichung mit einem für die Kirche charakteristischen politisch theologischen Effekt, in dem «Amt und Charisma, Priester

und Prophet» sich voneinander losgelöst haben, und so die Kirche selbst die berufene Christförmigkeit der Heilsgeschichte ganz aus den Augen verloren hat. Tatsächlich bedient sich Balthasar hier wieder einer Formel der klassisch christlichen Schuldzuweisung an die Juden, wenn er jetzt gegen die Kirche selbst den Vorwurf der «Halsstarrigkeit» (85) erhebt. Diese Halsstarrigkeit der Kirche meint auch hier nichts anderes als ihre metaphysische Blindheit und Verblendung, die mit dem göttlichen Wesen Christi eben dessen irdische Existenz selber verworfen hat!

5. *Dogmatik als dialogische Konstellation*

Mit dem Problem der Inkarnation wird nun die Kritik Bubers zum Ausgangspunkt für eine weitere Vertiefung der von Balthasar vorangetriebenen dogmatischen Revision, die mit dem Dogma gegen seine hermeneutischen Verengungen das Problem der durch dieses Dogma ermöglichten Entweltlichung und «Ex-karnation» zu überdenken und zu korrigieren versucht.

Das Dogma ist, wie eingangs angesprochen, für Balthasar kein hermetisch abgeschlossenes System, das die Freiheit der individuellen Existenz des Menschen verleugnet und faktisch als ideologisch politische Stütze der kirchlichen Macht fungiert, sondern es ist der tiefste spirituelle Ausdruck der Freiheit und der Wahrheit der Existenz, die ihren Bezug zu sich selbst und dem Anderen aus ihrer göttlichen Ebenbildlichkeit erst zu begreifen, zu aktualisieren und zu inkarnieren vermag. Diese existenziell dialogische Dimension der menschlich-göttlichen Beziehung im Glauben findet Balthasar tatsächlich in dem Dogma vom Gottmenschen dramatisch vorgebildet, der als Sohn in der Inkarnation die volle menschliche Gestalt der Existenz übernimmt und in ihrer dialogischen auf Gott den Vater bezogenen Freiheit lebt, verwirklicht und bewährt. Das Dogma ist also keineswegs bloß metaphysische Konstruktion der Einheit der Substanz, sondern es muss mit Balthasar nun vielmehr als eine in sich dialogische Konfiguration gedacht werden, die Balthasar in der Auseinandersetzung mit Buber schon skizziert, die er aber später vor allem in seiner Monographie zu Maximus Confessor⁷, der Theologie II⁸ und dann in seiner monumentalen Theodramaturgie⁹ als eine theologische, existenzielle und therapeutische Dramaturgie der Wahrheit und Liebe beschreibt, die in dem Ereignis von Kreuz und Auferstehung kulminiert. Göttlichkeit und Menschlichkeit können nur aus der Perspektive der Freiheit ganz begriffen werden, des glaubenden Vollzugs durch die Existenz als ein reales «In der Welt sein».

Balthasar bezieht sich bekanntlich in diesem Kontext wiederholt auf das dogmatische Problem der Willenslehre, also auf die Frage, ob die beiden von-

einander «ungetrennten» und zugleich «unvermischten» Naturen Christi in einem Willen oder in zwei verschiedenen Willen sich darstellen. Mit Maximus Confessor lehnt er den sogenannten Monotheletismus, die Lehre von dem absoluten Einen Willen von Jesus Christus ab, um so die Dimension des freien menschlichen Willens Christi auszuarbeiten und von einer metaphysisch-deterministischen Heilsgeschichte abzuheben. Was zunächst wie eine dogmatische Spitzfindigkeit erscheint, weist tatsächlich auf das zentrale Problem des Verhältnisses von absolutem Grund und Freiheit zurück. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass Balthasar hier ganz ähnlich wie Buber die Frage nach dem Verhältnis des absoluten Geistes in Hegels Dialektik, Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards Philosophie der existenziellen Freiheit entfaltet, also theologisch den Zusammenhang zwischen dem Absoluten und der Freiheit zu klären versucht. «Der tiefste Grund, warum Christus eine geschaffene Freiheit besitzen musste, ist ein heilsgeschichtlicher. Die Heilung der Natur forderte den Abstieg bis zu jenem tragischen Punkt des Menschen, wo der Gegensatz zu Gott, die Sünde, sie vollzogen hatte. Um die Sünde innerlich zu überwinden, musste diese auf irgendeine Weise Christus selbst innerlich werden.»¹⁰

Die Zweinaturenlehre wird hier über die dialogische Konfiguration zwischen Vater und Sohn, zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, tatsächlich zu der Dramaturgie einer letzten Konfrontation mit Gott, in der die menschliche Freiheit als «unser freies wählendes Wollen» zum Ausdruck kommt und geheilt werden soll. Balthasar bezieht sich hier bekanntlich auf die Szene in Gethsemane, in der Christus sich als menschliche, in Freiheit handelnde Person zunächst der ihm vom Vater aufgetragenen Mission widersetzt. «Christus stellt unsere Rebellion in sich selber dar [...], wie man eine Figur auf einer Bühne darstellt. Nicht nur unser naturhaft geordnetes, auch unser freies wählendes Wollen [...] hat er sich auf diese Weise zugeeignet. Nun wird die ganze Tragweite des Ringens am Ölberg sichtbar. Die Bühne, auf der in Gestalten die beiden Willen auftreten, war seine mit beiden identische Person, die er so um unseres Heils willen in den Widerspruch dahingab, um zugleich den Widerspruch in ihr aufzulösen. «Nicht wie ich will, sondern wie du willst.» Wie der Wille dieses Du wesensgleich mit dem Willen des Sohnes, so wurde er nun auch nicht minder der Wille dieses Ich.»¹¹

Balthasar verlegt also die Dialogik, die die Auseinandersetzung mit Buber über Jesus und Christus bestimmt, zuletzt in das göttliche Wesen selbst hinein, als Dialog zwischen Vater und Sohn, um von hier aus das Dogma in seinem innersten Bezug zur realen Existenz und Freiheit des Daseins und «In der Welt seins» zu vertiefen. Ihr Motiv ist die Idee der Freiheit, die aus Liebe sich zum Anderen hinwendet und die Grenzen des eigenen Wesens immer schon überschreitet, eine Überschreitung, die Balthasar in eigenwillig genialer Interpre-

tation des Begriffs der Kenosis in das Wesen Gottes selbst verlegt. Gott ist das Wesen der Kenosis, d.h. der Akt der Selbstentleerung, die sich im Geist der Liebe zum Du, zum Anderen, zur Welt, zur Menschheit und Kreatur aller Macht begibt, um sie in Freiheit von ihrer eigenen Selbstbezogenheit zu befreien.

Diese letzte Vertiefung des Dogmas vollzieht Balthasar in seinem späteren Werk fast immer in explizitem Bezug zum dialogischen Denken, wobei er sich neben Friedrich Ebner und Franz Rosenzweig immer wieder explizit und zentral auf Martin Buber bezieht, so dass kein Zweifel darüber bestehen kann, dass der Dialog mit Buber auch wesentlich zu Balthasars dialogischer Neubegründung und Vertiefung des Dogmas beigetragen hat, die wir hier nur kurz skizzieren konnten.

6. Von dem unbegrenzten Inhalt der Grenze zur Theologie als Fundamentaldialogik

Der dialogischen Beziehung zwischen Ich und Du, die bei Buber primär aus der Perspektive des an sich intakten zwischenmenschlichen Ereignisses, also von «unten nach oben» als Realisierung der Gottesbeziehung gedacht wird, entspricht bei Balthasar also zuletzt die innertrinitarische Dialogik, deren Bewegung «von oben nach unten» immerhin die durch die menschliche Freiheit bedingte Sündhaftigkeit heilen und erlösen soll.

In dem Kontext der konkreten Auseinandersetzung um die beiden Glaubensweisen kehrt Balthasar damit immer wieder auf die paulinische Strategie der «Einwurzelung» des christlichen im jüdischen Glauben zurück, die er in letzter Instanz als eine dogmatische Einwurzelung des Göttlichen im Menschlichen und des Menschlichen im Göttlichen auf dialogischer Basis vollzieht. Aber eben aus der Perspektive dieser Einwurzelung wird die fundamental dogmatische Konfiguration zuletzt immer wieder auch zum Ausgangspunkt für Balthasars praktisch-historische Überlegungen zu einer anderen Konstitution zwischen den Glaubensweisen, zwischen Christentum und Judentum. Von ihr aus rekonstruiert er den Prozess der Entwurzelung der Frühkirche vom Judentum als eine historische Bedingung oder auch Konsequenz dogmatischer Entfremdung, die sich in letzter Instanz in der Loslösung der griechisch theologischen Kultur von ihrer hebräischen Grundlage darstellt. «Es mag auch mit jener Entwurzelung der jungen Kirche zusammenhängen [...], dass die Kirche ihr Antlitz vorwiegend individualistisch auffasste und für die Dimension der Menschheitszukunft kaum im Auge hatte, geschweige eine besondere Verantwortung fühlte.» (104f)

Wenn so Ex-karnation und Entwurzelung aufeinander verweisen, bedarf es nicht nur wieder einer anderen Konstitution des Verhältnisses zum Judentum,

sondern einer anderen theologisch begründeten Legitimation der besonderen nachchristlichen Existenz des Judentums! Nicht als negativiertes Zeichen von Heilsverweigerung und historischer Tragik, sondern als gleichberechtigte dialogisch kritische Instanz, die an die dogmatisch bedingte Heilandsverkennung der Christen erinnert, steht die faktische Existenz des Judentums als Volk nunmehr für die von der Kirche vernachlässigte, vergessene oder sogar verdrängte Dimension der wieder zu lebenden innerweltlichen und geschichtlichen Existenz! «Dennoch dürfte Buber unbedingt recht haben,» schreibt Balthasar, «wenn er die tiefe Zuordnung Israels zu den Wirklichkeiten dieser Welt, zu Ehe und Familie, sozialer und politischer Wirklichkeit durchwegs hervorhebt.» (104) Es ist eben diese Zuordnung, die Israels zentrale Rolle gerade in der Zeit nach Christus bedingt, die aber für Balthasar im Rahmen der ganzen dialogischen Konstitution des dogmatischen Gottmenschen Christus zu verstehen ist. «Und wenn das Dasein Israels in der Welt nach Christus, und gerade in der Welt von heute einen Sinn und somit einen Zweck und eine positive Bestimmung haben muss, so wird man nicht fehlgehen, wenn man die Sorge um diese Ordnungen, denen Israel zugestaltet ist, als ein Wesensmoment seiner Sendung ansieht.» (104)

Erfährt die historische Exkarnation durch die dialogische Auseinandersetzung mit Bubers diesseitiger Theopolitik die Möglichkeit einer Re-inkarnation des himmlischen Christus im hebräischen Jesus des Fleisches, und von hier aus einer alternativen Dialogik zwischen Judentum und Christentum, so leitet sie freilich für Balthasar immer auch schon wieder ein «tieferes Ausgewurzeltsein» in die Wege ein, nämlich das mit dem Dogma gesetzte «Hinübergesetztwerden der Welt als Ganzer ins Reich der Himmel.» (104) Im Licht von Bubers Insistenz auf der Immanenz der Theopolitik des Königiums Gottes kann Balthasar zwar die Bedeutung dieser Immanenz für den eigenen Glauben neu entdecken und dialogisch, dogmatisch integrieren, insofern in ihr das Reich Gottes sich immer schon in der Praxis der Nächstenliebe ankündigt. Seine Verwirklichung und Vollendung kann sich aber unter den Voraussetzungen menschlicher Sündhaftigkeit nicht in dieser Immanenz vollenden. Sie fordert in letzter Instanz doch wieder ein «Hinübergesetztwerden».

In letzter Instanz gerät Balthasars Auseinandersetzung mit Buber auch hier wieder an ihre sich immer tiefer einschreibenden eschatologischen Grenzen, nimmt aber diese Grenze nur wieder als Herausforderung zu einer erneuten dialogischen Vertiefung des eigenen Glaubens durch den anderen jüdischen Glauben.

Die Grenze vertieft mit der Annäherung gleichzeitig die hier immer schon waltende Differenz und Alterität, um diese tatsächlich wieder zum Anlaß einer weiteren Vertiefung der Beziehung zu nehmen. Die Grenze selbst offenbart

sich damit immer wieder in ihrem «unbegrenztem Inhalt,» wie Buber diesen eigentlichen Ausgangspunkt aller wahren Dialogik benannt hat, wobei dieser Inhalt nichts anderes ist als die dialogische Dynamik selbst, die der späte Buber mit den Begriffen von «Urdistanz und Beziehung», ja auch als «Ort» (hebräisch als «Makom») des Göttlichen selbst beschreibt.

Wenn Beziehung immer schon die unauflösbare Distanz des Anderen voraussetzt, so wird das Ich erst wirklich zum Ich dadurch, dass das Du eben Du wird. Das Du unterscheidet sich in der Auseinandersetzung erst recht radikal wieder von dem Ich, um doch in dieser Unterscheidung das Ich erst wirklich Ich werden zu lassen. Damit aber wird die sich in diesem Dialog über die messianische Differenz je neu vertiefende Urdistanz zum Geheimnis der wahren Beziehung selbst, die ja erst die jeweilige volle geistige Konfiguration der eschatologischen Individualität begründet. Sie wird zur wahren Bedingung ihrer Möglichkeit, solange sie nicht nur als Konfrontation, sondern als Geschenk von dem Anderen an das Ich bzw. vom Ich an den Anderen begriffen wird, so wie sie Paulus im Römerbrief vorgedacht hat, und wie sie Balthasar und Buber in ihrer dialogischen Auseinandersetzung mit jedem Schritt vorführen.

Diese Dimension der Gabe und des Geschenks, wie sie erst im wahren, d.h. dissensfähigen Dialog gegeben ist, ist aber in letzter Instanz die Charis, die Gnade, die Balthasar wie Buber immer schon als das eigentliche theologische Geheimnis ansprechen: das Geheimnis ihres Glaubens. Es ist der «jüdische Anfang», von dem her alles Denken und Leben «sich in der Distanz zwischen Gott und Mensch seine Bahn bricht. Nur wo Gottes Stimme vernommen wird, ist zwischenmenschliche Beziehung heil; die Verdunkelung Gottes, der Verlust Gottes in der heutigen Welt ist schuld am Verblässen des dialogischen Prinzips überhaupt», stellt Balthasar wie zur Beruhigung darüber fest, dass er weiß, dass der Jude, wenn der Christ sein Letztes, Kostbarstes, den Kern des Christlichen vorträgt, «kaum mehr zuhört, weil er es nur noch als fremd, nicht verwendbar empfindet.» (108)

Aber in eben dieser Fremdheit bewährt sich nicht nur Gottes Zusicherung an Israel, das durch die Zeiten geht, und damit seinen ungeheuren Willen bekundet, das «Geheimnis» zu bekunden, das niemand kennt als Gott. (107) Die Erfahrung dieser unfasslichen historischen Faktizität und Existenz Israels ist auch Indiz für die erst mit dem Glauben gegebene offene Dynamik der Dialogik, die Israel verkündet, und die sich als unbegrenzter Inhalt der Grenze nur entfalten kann, nämlich als das Geheimnis dieser notwendigen, und doch immer wieder unmöglichen Dialogik zwischen Judentum und Christentum. Diese unmögliche Notwendigkeit des Dialogs führt hin zu dem Geheimnis Gottes, das jede eschatologische Gegenläufigkeit immer schon transzendiert, und die Balthasar in seiner christlichen Sprache wieder als das Geheimnis der

Trinität selbst bezeichnet, die er im Sinne der dogmatischen Theologik aus der Urstanz und Beziehung der göttlichen Personen selbst zueinander begreift: «Der absolute Gott selber ist Trinität der göttlichen Personen im einzigen Gottwesen.» Es ist das Geheimnis der «Personen, deren Hervorgang und ewige Andersheit voneinander das Urgesetz des Geistes, der Erkenntnis, der Liebe darstellen, deren Beziehung aber nicht ein Nachträgliches ist, sondern ebenso primär die Wesenheit wie die Personalität.» (110f)

Das christlich jüdische Gespräch ist im Licht dieser Debatte keine mögliche ökumenische Option, sondern Ausdruck des dialogischen Wesens der Theologie selbst, die, weil sie sich heilsgeschichtlich in den an sich gegenläufigen Eschatologien darstellt, beide in einer unmöglichen Notwendigkeit dialogisch aufeinander verweist und damit immer wieder aus ihrer monologischen Selbstverschließung in das Geheimnis des Glaubens heraufruft. Theologie ist – aus dieser Perspektive ihrer unausweichlichen Dialogik gesehen – die unumgängliche Anleitung zu einer jeden Theorie des kommunikativen Handelns, die das Problem der Alterität und Distanz des Anderen in seiner ganzen Tiefe ernst nimmt. Theologie wird also aus der Perspektive der von Balthasar und Buber verhandelten Debatte über die messianische Differenz notwendig zu einer Form von Fundamentaldialogik.

Anmerkungen

- 1 Martin BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.
- 2 Hans Urs von BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache, Martin Buber und das Christentum*, Freiburg 1958. (Die Seitenzahlen im laufenden Text beziehen sich auf dieses Buch Balthasars)
- 3 Martin BUBER, *Königtum Gottes*, Berlin 1932.
- 4 Martin BUBER, *Der Glaube der Propheten* (1942), Heidelberg 1984.
- 5 Adolph VON HARNACK, *Marcion – Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921.
- 6 Martin BUBER, *Die Frage an den Einzelnen*, Berlin 1936, versteht sich u.a. als eine Auseinandersetzung mit Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin 1996, und Friedrich GOGARTEN, *Politische Ethik*, Jena 1932.
- 7 Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Freiburg 1988.
- 8 Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik II*, Freiburg 2010.
- 9 Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik I–IV*, Freiburg 1976–1980.
- 10 BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (s. Anm. 7), 261.
- 11 Ebd., 266f.

Abstract

Messianic Difference and Dialogical Theology: Martin Buber and Hans Urs von Balthasar. This essay focuses on Martin Buber's attack on the apostle St. Paul, whom he blames of having transformed the belief of Jesus into a dogmatic if not Gnostic theology of power, and on Balthasar's response to Buber, offering a revision of the Jewish Christian relations by relying on St. Paul. By adopting a similar dialogical existentialism like Buber, Balthasar wishes to deepen the Christian dogma as a dialogical

paradigm. However, this debate leads inevitably to the fundamental difference between Jewish and Christian theology in the conception of the Messiah, which in fact is interpreted by both, Buber and Balthasar, as the condition of the possibility of both the limit and the potential for a dialogical theology grounded in the idea of the radical alterity of the other.

Keywords: Jewish-Christian Dialog – Modern Theology – Israel – belief – dogmatics – anti-judaism

THEOLOGIE UND LITERATUR IN ZWIESPRACHE

Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar

Romano Guardini (1885–1968) und Hans Urs von Balthasar (1905–1988) werden oft als geistesverwandt betrachtet. Es ist immer lohnend, große Gestalten nebeneinander zu stellen und ihre Nähe und ihren Abstand zu erfassen, also auf das «Verwandt-Verschiedene» zu achten, wie Guardini eine solche Verhältnisbeziehung genannt hat.¹ Die geistige Wahlverwandschaft zwischen beiden Gelehrten kommt auf verschiedene Art und Weise zum Ausdruck. Ein klares Zeugnis ihrer Freundschaft und ihrer gegenseitigen Hochschätzung finden wir in der Monographie *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*. Der Autor Hans Urs von Balthasar schreibt dort: «Reform» heißt: Wiederhinkkehr zur urprünglichen Form. «Ursprung» aber scheint Leugnung jeder Form, rein ursprünglicher Quell, rasch-lebendiges Strömen, Quick-Born. [...] Die Ursprünge sind auch die Urformen. Aber diese beiden Plurale bleiben ein Unterwegs; Guardini wollte immer schon und immer ausschließlicher das Ziel: den einzigen Ursprung und die einzige Form. [...] Guardinis geschultes Auge sah das schlechthin Unvergleichliche, das hier alles durchwaltet; dieser Ursprung war ihm das Gegenwärtigste, er kannte keine Flucht ins Vergangene und keine nach vorn, obschon ihm das Immerquellende auch jede Zeit aufschloß. Er wollte im Ereignis ausharren, staunend, redlich und treu. Er trank am Brunnenmund, und er lehrte viele, daran zu trinken und den Ursprung zu schmecken, ein halbes Jahrhundert lang.»²

ANTON ŠTRUKELJ, geb. 1952, Prof. für Dogmatik in Ljubljana und Chefredakteur der slowenischen «Mednarodna Katoliška Revija Communio».

1. *Biographische Berührungspunkte*

Als Hans Urs von Balthasar am 12. August 1905 in Luzern das Licht der Welt erblickte, stand Romano Guardini bereits in einer schweren Lebenskrise. Nach dem Abitur im August 1903 in Mainz studierte Guardini zunächst zwei Semester Chemie in Tübingen, drei Semester Nationalökonomie in München (1904) und Berlin, um dann im Sommersemester 1906 mit dem Theologiestudium in Freiburg i. Br. zu beginnen, das er vom Wintersemester 1906/07 ab in Tübingen fortsetzte. Im Oktober 1908 trat er ins Mainzer Priesterseminar ein und empfing am 28. Mai 1910 die Priesterweihe.³

Wie fiel seine Entscheidung für das Priestertum? Im Buch *Berichte über mein Leben* erzählt er von seiner Glaubenskrise: «Damals ist mir der ganze Glaube zerronnen; richtiger gesagt, ich habe gemerkt, daß ich keinen mehr habe. Das war im Sommer 1905 [...] Dann kam aber eine Wendung [...] Ich erinnere mich, als sei es gestern gewesen, der Stunde, in welcher diese Erkenntnis zur Entscheidung wurde. Es war in meinem Dachkämmerchen im elterlichen Haus in der Gonsenheimer Straße. Karl Neundörfer und ich hatten über die Fragen, die uns beide beschäftigten, gesprochen und mein letztes Wort hatte gelautet: «Es wird wohl auf den Satz hinauskommen: Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren; wer sie aber hergibt, wird sie gewinnen.» [...] Ich saß vor meinem Tisch, und der Gedanke ging weiter: «Meine Seele hergeben – aber an wen? Wer ist im Stande, sie mir abzufordern? So abzufordern, daß darin nicht doch wieder ich es bin, der sie in die Hand nimmt? Nicht einfachhin «Gott», denn wenn der Mensch es nur mit Gott zu tun haben will, dann sagt er: «Gott und meint sich selbst. Es muß also eine objektive Instanz sein, die meine Antwort aus jeglichem Schlupfwinkel der Selbstbehauptung herausziehen kann. Das aber ist nur eine einzige: die katholische Kirche in ihrer Autorität und Präzision. Die Frage des Behaltens oder Hergebens der Seele entscheidet sich letztlich nicht vor Gott, sondern vor der Kirche».⁴

Die Wichtigkeit dieser Erkenntnis soll hier nochmals unterstrichen werden. Offenbarung und Kirche sind Guardini dabei Ausgangspunkte und Grundworte. An Papst Paul VI. schrieb er 1965: «Noch zur Zeit meiner ersten theologischen Studien wurde mir etwas klar, das von da ab meine ganze Arbeit bestimmt hat: Was den modernen Menschen überzeugen kann, ist nicht ein historisch oder psychologisch oder wie auch immer modernisiertes Christentum, sondern nur die uneingeschränkte und ungebrochene Botschaft der *Offenbarung*.»⁵ Und schon an den damaligen Mailänder Kardinal Giovanni Battista Montini schrieb er 1952: «Als ich noch Student der Staatswissenschaften war, wurde mir klar, daß die eigentliche christliche Entscheidung nicht vor dem Gottesbegriff, auch nicht vor der Gestalt Christi, sondern vor der Kirche

fällt. Von da ab wusste ich auch, daß eine echte Wirksamkeit nur in der Einheit mit ihr möglich ist.»⁶ In einem Hochland-Beitrag formulierte Guardini 1922 den berühmten Satz «Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: *die Kirche erwacht in den Seelen.*»⁷ Im parallelen Essay *Vom Sinn der Kirche* wird dazu erläutert: «Uns hilft nur klare Einsicht in Wesen und Sinn. Uns muß aufgehen: In dem Maß bin ich christliche Persönlichkeit, als ich Glied der Kirche bin, und die Kirche in mir lebendig ist. Spreche ich zu ihr, dann sage ich in einem ganz tiefen Verstande nicht ‹Du›, sondern ‹Ich›. [...] Wir werden mit der Kirche nicht eher fertig, als bis wir so weit sind, sie lieben zu können. Nicht eher.»⁸ Dies war ein existentielles Christsein in der Gemeinschaft von Gebet, Liturgie und Leben.⁹

Joseph Ratzinger sieht einen «theologischen Grundentscheid» Guardinis eben in dem genannten Erlebnis: «Die eigentliche Grundlage seiner Theologie [...] war das Erlebnis der Bekehrung, das ihm zugleich Überwindung des durch Kant repräsentierten Geistes der Neuzeit wurde. Am Anfang steht nicht Reflexion, sondern Erfahrung.»¹⁰ Mit Bezug auf ein 1923 veröffentlichtes, sehr lehrreiches «Gespräch vom Reichtum Christi» zwischen einem Caritas-Sekretär, einem Gelehrten und einem volkstümlichen Kaplan¹¹ sieht Ratzinger Guardinis theologische Genialität in der Verbindung von Caritas, Liturgie, Christologie und Volksfrömmigkeit bis hin zur Herz-Jesu-Verehrung: «Es war die Gnade Guardinis, das Große einfach sagen zu können. Der Mensch ist auf Wahrheit hin geöffnet, aber die Wahrheit ist nicht im Irgendwo, sondern im Lebendig-Konkreten, in der Gestalt Jesu Christi [...] Nur im Ganzen ist die Wahrheit.»¹²

Kehren wir nun zum Lebensweg von Guardini zurück. Nach der Promotion zum Dr. theol. in Freiburg (1915) und der Habilitation in Bonn (1922) wurde er im April 1923 auf den neu errichteten Lehrstuhl für «Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung» an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin berufen. Über die enormen Schwierigkeiten, mit denen er an der Universität, von der er mehr oder weniger ignoriert wurde, zu kämpfen hatte, berichtet er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen. Sie sind während des kriegsbedingten Interims (1943–1945) in Mooshausen im Pfarrhaus seines Freundes Josef Weiger (1882–1966) verfasst worden. Den entscheidenden Rat erhielt Guardini vom einflussreichen Phänomenologen Max Scheler (1874–1928), der damals in Köln lebte.

«Was die Vorlesungen selbst angeht, so bestand eine große Schwierigkeit darin, dass es sich bei ihnen um kein eigentliches Fach handelte. Daher konnte ich sie nicht, wie jeder Ordinarius sonst, ausarbeiten, auf dem Laufenden halten und in gegebenen Abständen wiederholen. Was ich hatte, war im Grunde nur ein prinzipieller Ausgangspunkt, ein Standort und Maßstab für das ‹An-

schauen»; zu suchen, was von ihm aus angeschaut werden sollte, den Blick zu vollziehen und ins Theoretische zu übersetzen, war Sache einer immer neuen Bemühung [...] Der einzige Mann, der mir einen brauchbaren Rat gab, war Max Scheler. Im ersten Semester las ich über die Grundformen der Erlösungslehre. Das war natürlich ein Verlegenheitsthema; ich musste aber anfangen und dazu nehmen, was ich hatte. Er sagte, so gehe es nicht; ich solle die grundsätzlichen Gesichtspunkte an konkreten Gegenständen entwickeln – zum Beispiel an einer Analyse der Gestalten Dostojewskijs, der damals sehr aktuell war. – So habe ich viel herumgesucht und experimentiert [...] Mit der Zeit bildete ich mir einige Typen von Vorlesungen heraus, die sich bewährt haben. Das waren zunächst solche von systematischem Charakter, welche Probleme der Daseinsdeutung im Zusammenhang behandelten [...] Eine zweite Gruppe waren Vorlesungen über das Neue Testament; Versuche also, den Inhalt der Offenbarung gleichsam aus ihrem Umlaut heraus zu erfassen [...] Eine dritte endlich waren Interpretationen religiöser, philosophischer oder dichterischer Texte und Gestalten. Ich erkannte die Bedeutung, welche echte Interpretation für eine geistig verwaschene Zeit hat, immer besser, und bildete mir allmählich eine Methode heraus, von der genauen Deutung des Textes zum Ganzen des Gedankens und der Persönlichkeit vorzudringen und damit grundsätzliche Fragestellungen zu verbinden».¹³

2. *Begegnungen*

Balthasar studierte Philosophie und Germanistik in Zürich, Wien und Berlin. Die zweite Etappe nach Wien war also Berlin: von der alten Hauptstadt des Habsburgerreiches zur alten Hauptstadt Preußens. Balthasar hat sich zum Wintersemester 1926/27 an der Friedrich-Wilhelms-Universität (heute Humboldt-Universität) in Berlin immatrikuliert. In diesem einzigen Berliner Semester hörte der Germanistikstudent nicht nur den Indologen Helmut von Glasenapp (1891–1968), bei dem er Sanskritstudien betrieb, den Literaturhistoriker Julius Petersen (1878–1941) und den Kulturphilosophen Eduard Spranger (1882–1963), sondern auch den im April 1923 auf den neu errichteten Lehrstuhl für «Katholische Weltanschauung und Religionsphilosophie» gerufenen Romano Guardini. Die persönliche Bekanntschaft mit ihm war der eigentliche Gewinn des Berliner Semesters. Auf die Frage, warum er nach vier Semestern von Wien weggegangen ist, gab Balthasar folgende Antwort: «Ich dachte, daß ich wechseln muß. Nur Wien ist vielleicht zu wenig. Es war dann gräßlich in Berlin, die Stadt war ein Greuel. Es war einer, der ein Trost war. Das war Guardini [...] er hatte nicht viele Hörer. Wir waren sechs oder

sieben in seinem Seminar. Wir haben zusammen Kirkegaard gelesen. Es war sehr schön.»¹⁴

Guardini bewegte sich in seinen Vorlesungen im Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie. Guardini bestärkte den wenig über zwanzig Jahre alten Studenten, der sich auf das Doktorexamen in Germanistik vorbereitete, in seiner Option für die Gestalt, die nun auf Christus übertragen, nahezu mit ihm identifiziert wurde, und öffnete ihn gleichzeitig für die Begegnung und Auseinandersetzung mit den großen, nicht systematisierenden, schöpferischen Gestalten der Dichtung und des Denkens. Eine Auseinandersetzung übrigens, die er nie als «bloßer Historiker interpretiert», sondern «immer als der verantwortliche Helfer und Gestalter seiner eigenen Zeit.»¹⁵

Für Balthasar sollte sich übrigens bald Gelegenheit bieten, das von seinem Lehrer Empfangene in die Tat umzusetzen. Er stand bereits vor dem Doktorexamen und wählte sich für seine Dissertation ein Thema (*Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*), bei dem der Einfluß Guardinis unschwer zu erkennen ist. «Der Grundimpuls [...] war der Wunsch, die großen Gestalten der modernen deutschen Geistesgeschichte auf ihre letzte, oft verborgene religiöse Haltung hin zu enthüllen (apokalyptein heißt ja enthüllen), sie gleichsam «beichten» zu lassen.»¹⁶

Die Begegnung fand also im Zeichen Kierkegaards statt. Über die Art seiner Seminare berichtet Guardini selbst: «In den Seminarübungen ließ ich anfangs Referate halten; doch zeigte sich das als wenig ergiebig [...]. Daher legte ich später Texte zu Grunde und forderte die Teilnehmer zum Interpretieren auf. Das Ziel war das Gespräch über die Interpretation selbst und über die dabei auftauchenden Probleme. Solche Übungen habe ich u.a. über die Philosophischen Brocken Kierkegaards, die Pensées Pascals, platonische Dialoge, einzelne Hymnen Hölderlins, Elegien Rilkes usw. gehalten.»¹⁷

Das unter Leitung Guardinis begonnene Kierkegaard-Studium war für Balthasar folgenreich. Bereits in seiner Dissertation erntet er erste Früchte. Das erste größere Kapitel verdankt sich «einem Wink Guardinis». In französischer Übersetzung gab er 1945 den Auszug des ersten Kapitels in der Zeitschrift «Dieu vivant» heraus. Überhaupt hat das Kierkegaard-Studium viele Spuren in seinem Werk hinterlassen bis zur theologischen Ästhetik *Herrlichkeit*.¹⁸ In seiner Auseinandersetzung mit Rahners Theorem vom «anonymen Christen», einer Polemik, die dann in *Cordula oder der Ernstfall* (1966) ausgetragen wurde, kommt Balthasar wieder zu Kierkegaard und Guardini zurück: «Man sieht nicht mehr recht, wenn es mit der Namenlosigkeit so gut geht, wozu einer eigentlich noch ein namentragender Christ sein soll [...]. Zu meinem Unglück hatte ich, dessen Jugend in die Zeit der Kierkegaard-Welle fiel – Guardini erklärte ihn uns in Berlin – bei Kierkegaard gelesen, der Apostel Christi [...] sei

einer, der sich für Christus totschlagen lasse [...]. Ist so etwas Leitbild, dann gibt es doch keine anonymen Christen, so viel Menschen im übrigen – hoffentlich alle! – durch Christi Gnade das Heil erlangen.»¹⁹

Diese erste persönliche Begegnung zwischen dem Professor Guardini und dem Studenten Balthasar muß auf beiden Seiten so eindringlich gewesen sein, daß sie sich auch später nicht mehr aus den Augen verloren haben. So notiert Balthasar Ende Oktober 1949: «Meine Situation in diesen Tagen. Äußerlich hoffnungslos [...]. Nur Guardinis Angebot, nach München zu kommen und mich dort zu habilitieren: aber wie dann zugleich in Basel die Dinge weiterrücken?»²⁰ Das Angebot Guardinis sollte Balthasar wie ein Rettungsanker erscheinen. Er griff jedoch nicht danach, um für seine Arbeit in Basel frei zu bleiben.

Guardini machte sich am 1. Oktober 1953 von München aus auf die Reise nach Isola Vicentina, wo er auf einem alten Landsitz seiner Familie einen Urlaub verbringen sollte. In Basel unterbrach er die Bahnfahrt. Er notiert: «Gegen 5.00 Uhr war ich in Basel und hatte gleich den alten Eindruck von Sauberkeit und Wohlstand, der heute den von außen Kommenden in der Schweiz so zwiespältig berührt. Ich habe mit Dr. H. allerlei besprochen [...].»²¹ Während Guardini seinen Besuch in Basel am 1. und 2. Oktober 1953 sorgfältig notiert, bleiben Balthasars Äußerungen in dieser Hinsicht sehr allgemein. So findet man bei ihm lediglich im Frühjahr 1954 folgende Bemerkung: «Viele Besuche. Öfter Reinhold Schneider, C. J. Burckhard, Guardini, Heuß: Ich habe noch mein Zimmer in Zürich, bin nirgends inkardiniert. Viele Kurse: Exerzitien oder Fortbildungswochen, so nach Ostern, an Himmelfahrt, im Juni: Ende Juli und Anfang August in Spanien, dann in Löwen.»²² Als Guardini zu seinem 80. Geburtstag mit einer Festschrift geehrt wurde, war auch Balthasar eingeladen worden, einen Beitrag beizusteuern. Er veröffentlichte seinen Aufsatz «Der Unbekannte jenseits des Wortes».²³

Von großer Bedeutung ist die Korrespondenz zwischen beiden Gelehrten. Manfred Lochbrunner konnte aus dem Balthasar-Archiv in Basel zehn Briefe Guardinis an Balthasar in der Zeitspanne von 1949 bis 1954 analysieren und vorstellen, also die für Balthasar besonders schwierigen Jahre kurz vor und nach seinem Ordensaustritt.²⁴ Sechs Mitteilungen stammen aus Ferienaufenthalten in Isola Vicentina und zeigen die schwungvolle Handschrift Guardinis.

Die Darstellung der Korrespondenz in chronologischer Folge: 1. Angebot Guardinis zur Habilitation in München (und Besuch Guardinis in Basel im Oktober 1949). – 2. Das Projekt einer «Guardini-Synthese». – 3. Büchergeschenke. – 4. Besuch Balthasars bei Guardini im November 1958. – 5. Balthasars unveröffentlichte Besprechung der «Enciclopedia Filosofica». – 6. Kandidat bei der Neubesetzung des Guardini-Lehrstuhls. – 7. Dank an Guardini.

Unter den nicht zustande gekommenen biographischen Berührungspunkten wäre zu erwähnen, dass Balthasar als Nachfolger auf dem Münchener Lehrstuhl im Gespräch war. Als nach der Emeritierung Guardinis im Herbst 1962 – er hatte bereits sein 77. Lebensjahr überschritten – der Lehrstuhl neu besetzt werden sollte, tauchte neben Karl Rahner und Alfons Auer auch der Name Balthasars auf. Als Guardini am 1. Oktober 1968 starb, war «sein» Lehrstuhl unbesetzt. Balthasar wollte keine Lehrverpflichtung übernehmen. In einem Interview bekannte er: «Wenn ich viele Lehrstühle ausgeschlagen habe, auch den Guardinis z. B., so einzig, um meinen Auftrag – der wie ich sagte, ein anderer ist – freier ausführen zu können.»²⁵

Zum ersten Jahresgedächtnis ist Balthasar angetragen worden, in München die Gedenkrede zu halten.²⁶ Aus diesem Vortrag entstand dann die Monographie *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*. Diese Schrift gilt als eine erste Gesamtdeutung des Denkens, die Maßstäbe gesetzt hat für weitere Studien. Diese Schrift bezeugt, welch umfassende Kenntnis von Guardinis Werk Balthasar besaß, und weist ihn als kongenialen Interpreten der Denkgestalt aus.

Schließlich durfte er am 17. März 1971 im Rahmen der Jahresfeier der Katholischen Akademie in Bayern den Romano-Guardini-Preis in Empfang nehmen. Der Direktor der Akademie, Dr. Franz Heinrich, hat bei seiner Laudatio einige Stichworte genannt, die den Geehrten mit Guardini verbinden: «Wir haben in unserem Jahrzehnt nach Romano Guardini keinen Theologen von Rang, der eine solche Nähe und innere Kongenialität zur großen Kunst und Literatur sein eigen nennen darf wie Hans Urs von Balthasar [...]. Von selbst sind uns denkwürdige Analogien zum Werk Romano Guardinis in den Sinn gekommen: Weite des Geistes, Interpretation der Wirklichkeit, die Begegnung mit Philosophie und Literatur, Unterscheidung des Christlichen sind nur einige Kennworte.»²⁷

3. Unterschiedliche Zugangswege zur Literatur

Die biographische Betrachtung gibt klar zu erkennen, dass der Zugangsweg zur Literatur bei beiden Protagonisten verschieden war. Wie aber finden Literatur und Theologie zueinander und kommen sich näher? Beide Autoren, Guardini und Balthasar, werden vor allem als Theologen wahrgenommen und haben sich selbst als solche verstanden. Wie aber sind sie dann zur Beschäftigung mit der Literatur gekommen, wovon ihr Oeuvre doch reichlich Zeugnis gibt? Der Zugangsweg zur Literatur war bei beiden unterschiedlich. Balthasar war von Haus aus Germanist. Guardini hat erst nach längerem Suchen den Weg zur Theologie und zum Priestertum gefunden. Im Unterschied zu Balthasar hat

er die Literaturwissenschaft nie ex professo studiert. Schematisch ausgedrückt verläuft die Richtung so: Bei Balthasar geht der Weg von der Literaturwissenschaft zur Theologie, während Guardini durch seine Weltanschauungsprofessur von der systematischen Theologie auf die Literatur zustrebt.

Hans Urs von Balthasar hat ein komplettes Germanistikstudium in neun Universitätssemestern (1924–1928) absolviert. Sein akademischer Titel ist ein Dr. phil., mit dem er das Germanistikstudium an der Universität Zürich abgeschlossen hat, und nicht etwa ein Dr. theol. Er hat die Literaturwissenschaft gründlich erlernt und seine ganze germanistische Kompetenz nach und nach in sein philosophisch-theologisches Werk eingebracht und dort verschmolzen. Er selbst sagt in einem Altersrückblick: «Erst viel später, als der Blitz der Berufung schon Jahre hinter mir lag und ich die philosophischen Studien in Pullach [...] und die vier Jahre Theologie in Lyon [...] absolviert hatte, verstand ich, welch große Hilfe für die Konzipierung meiner Theologie die Kenntnis Goethes, Hölderlins, Nietzsches, Hofmannsthals und besonders der Kirchenväter, auf die mich de Lubac verwies, werden sollte»²⁸.

Was ist mit «Blitz der Berufung» gemeint? Im Jahre 1927 machte er zusammen mit einigen Freunden unter der Leitung von P. Friedrich Kronseder SJ im «Kloster Himmelspforte» in Wyhlen bei Basel die dreißigtägigen ignatianischen Exerzitien. Dreißig Jahre später, 1959, berichtete er, auf die ihm gestellte Frage, warum er Priester geworden sei, u.a. Folgendes: «Heute noch, nach dreißig Jahren, könnte ich auf dem verlorenen Waldweg im Schwarzwald unweit von Basel den Baum wiederfinden, unter dem ich wie vom Blitz getroffen wurde. Ich war damals Student der Germanistik und folgte einem Exerzitienkurs für Laienstudenten. In diesen Kreisen wurde es als ein Unglück betrachtet, wenn einer sich absetzte, um Theologie zu studieren. Doch es war weder die Theologie noch das Priestertum, was damals vor meinen Geist trat; es war einzig und allein dies: Du hast nichts zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird sich deiner bedienen; du hast keine Pläne zu machen, du bist nur ein kleines Steinchen in einem Mosaik, das längst bereitsteht. Ich brauchte nur «alles zu verlassen und nachzuzufolgen», ohne Pläne zu machen, ohne Wünsche und Einsichten; ich brauchte nur dazustehen und zu warten und zuzusehen, wozu man mich brauchen würde. Und so geschah es; und wenn mir der Gedanke aufstieg, daß der liebe Gott mir einen sicheren Ort angewiesen und mich mit einer klar umrissenen Sendung begabt hatte, so stellte ich doch fest, daß Er frei war, das Ganze in einem Augenblick, trotz der Ansicht und Angewöhnung des Werkzeuges, das ich war, über den Haufen zu werfen. Bemerkenswert bleibt dabei allein, daß mir dieses Lebensgesetz, das uns zerbricht und im Zerbrechen heilt (wie das Bein des hl. Ignatius) schon ganz zu Beginn als eine Art unsichtbares Lebensthema erschien. Es wird wohl für den ungeduldigen Rabbiner Saul nicht anders gewesen sein.»²⁹

Henri de Lubac nennt Balthasar «Ein[en] Zeuge[n] Christi in der Kirche» und schildert ihn so: «Balthasar ist vielleicht der gebildetste Mann seiner Zeit. Und wenn es noch so etwas gibt wie eine christliche Kultur, hier ist sie! Die klassische Antike, die großen europäischen Literaturen, die metaphysische Tradition, die Religionsgeschichte, die vielfältigen Versuche der Selbstfindung des heutigen Menschen – und, über allem, die Gottesgelehrsamkeit mit Thomas, Bonaventura, der Patristik (als Ganzer!) –, ohne im Augenblick von der Bibel zu sprechen – es gibt nichts Großes, das nicht lebendige Aufnahme in diesem großen Geist fände. Christen jeder Konfession: Er ruft sie alle, ihren Beitrag zu leisten, aus dem sich die katholische Symphonie zu einer immer leuchtenderen Verherrlichung Gottes aufbauen soll!»³⁰

Wie ist *Romano Guardini* zur Literatur gekommen? Im Kontext seiner christlichen Weltanschauungslehre begegnet Guardini der Literatur und vollzieht seine Integration von Theologie und Literatur. Erst nach längerem Suchen fand er den Weg zur Theologie und zum Priestertum. Die Literatur wurde für ihn erst eine beruflich relevante Größe, als ihm Max Scheler den wegweisenden Rat gegeben hatte. Während der Basler Theologe sich im Metier der Literaturwissenschaft professionell bewegt, spürt Guardini seine Unzulänglichkeit. «In dieser Art des Lehrens lag natürlich die Gefahr des Dilettantismus. So verschiedenartige Gebiete wirklich zu beherrschen, den Stand der Forschung zu kennen und die verschiedenartigen Methoden richtig zu handhaben, war ganz unmöglich. Ich habe denn auch die Tatsache, mit meiner Arbeit sozusagen außerhalb der anerkannten Methoden zu verfahren, immer sehr schwer empfunden [...]. So fühlte ich mich einer Entscheidung zugedrängt: Sollte ich versuchen, in rastloser Arbeit so viel als möglich zu lernen und zu wissen, um dieser Forderung zu genügen? Dann hätte ich etwas unternommen, was meiner Natur fremd war, hätte meine Kräfte zerstört und wäre am Ende doch gescheitert. Also machte ich sozusagen aus der Not eine Tugend. Ich verzichtete bewusst auf das jeweilige Fachwissen. Ich suchte, so gut ich es vermochte, vor die Fragen selbst zu gelangen und mit ihnen fertig zu werden; so tief als möglich in die Texte einzudringen und aus ihnen heraus zu arbeiten. Das bedeutete natürlich ein Wagnis – man kann auch sagen, eine Vermessenheit. Es setzte voraus, dass ich befähigt sei, wirklich von der Sache her zu fragen; auch zu den Texten und ihrem Inhalt in ein echtes Verhältnis zu gelangen»³¹. Die Resonanz aber, die er in überfüllten Vorlesungssälen bei seinen Hörern und Hörerinnen gefunden hat, musste ihm ein deutliches Zeichen sein, dass er instinktiv richtig gehandelt hatte.

4. Balthasar liest Guardini

Balthasar hat in seiner Monographie sozusagen sein Porträt Guardinis gezeichnet. In der einleitenden Vorbemerkung sagt er: «Dieser Durchblick durch Guardinis Œuvre ist erwachsen aus einer Gedächtnisrede, die anlässlich der ersten Wiederkehr seines Todestages in der Katholischen Akademie München gehalten wurde. Absichtlich wird hier nur ein Leitfaden geboten, eine Art Reiseführer durch das schwer übersehbare Land des Gesamtwerkes, Leitmotive werden notiert, auf geistesgeschichtliche Zusammenhänge hingewiesen. Alles Persönliche, Biographische fehlt. [...] Sicher ist, daß Guardini keine eitlen Architekturen am Rand der Geschichte aufgestellt, sondern für ganze Generationen Unterkünfte gebaut, ja diese selbst zu Bollwerken gegen die wachsende Wüste geformt hat und daß sein Haus auf Fels steht, mag sein Stil uns behagen oder nicht. Wer seinen Geist wirklich erkannt hat, wird, auch wenn er weiterzugehen sich anschiekt, ihm tiefe Dankbarkeit bewahren.»³²

Als Einstieg wählt der Interpret den «Standort», den der junge Berliner Professor in den *Briefen vom Comer See* (1927) eingenommen hat. Danach umreißt er den spezifischen «Auftrag», wie er in seinem einzigen «Systemwerk» *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925) reflektiert worden ist. «Es gibt», so erklärte Guardini seinen Hörern, «einmal den Bereich der Schöpfung, nach deren letztem Sinn die Philosophie fragt. Dann gibt es den Bereich der biblischen Offenbarung, die Gegenstand der Theologie ist. Was aber erfolgt, wenn der weltliche Bereich vom Licht christlichen Glaubenswissens her angestrahlt wird? Dann leuchten Werte und Tiefen darin auf, die ihm zugehören, aber sonst im Dunkel oder im Halbschatten verblieben wären.»³³ Balthasar bemerkt dazu: «Guardinis Ansatz ist dezidiert anti-kantianisch [...] und ebenso dezidiert anti-hegelianisch, weil die Aspekte des Seienden nicht durch einen denkerisch nachvollziehbaren «Prozess» ineinander umschlagen, sondern in ihrer Gegensätzlichkeit gleichwertig immer schon das Lebendige konstituieren und ihm seine Innerlichkeit (zuhöchst seine gegenüberstehende Freiheit und Geheimnistiefe) sichern.»³⁴ Von solchem Ansatz her ergibt sich ein fruchtbarer Zugang zum Christlichen, das aus den Abstraktionen eines theologischen Rationalismus befreit wird. Dass ein spezifischer Beitrag des vom Glauben erleuchteten Denkens erfordert ist, wird auch für Balthasar zur festen und unumstößlichen Überzeugung.³⁵ Mehr noch, Balthasar findet bei Guardini eine Bestätigung seines Antikantianismus und seiner entschlossenen Option für die lebendige Gestalt, der er bei Goethe begegnet ist. Es ist die aristotelische «Entelechie» oder die «lebendige Gestalt» Goethes, die es Guardini erlaubt, dem abgeleiteten, abstrakten und unwirklichen Denken zu entrinnen.³⁶ «Der Mensch lebt nun im Abstrakten. Und, nicht wahr,

das Abstrakte, Begriffliche ist nicht «Geist! Geist ist Leben. Geist ist wohl auch «allgemein», aber lebendig allgemein.»³⁷ Guardini wendet nun diese Form auf die konkrete geschichtliche Person Christi an: «Dort, wo sonst der Allgemeinbegriff steht, erscheint eine geschichtliche Person.»³⁸ «Denn weil das Christentum mit der konkret-lebendigen, einmaligen Person Jesu Christi steht und fällt, ist in seinem Bereich keinerlei Abstraktion möglich.»³⁹ Guardinis genuiner «Gegenstand» ist kein Fach im akademischen Sinn, sondern die Methode des christlichen Welt-Anschauens. «Hier offenbart Guardini seine eigentliche, auch unermüdlich, geduldig geübte Kunst, die ihm von Anlage, aber für seinen Auftrag eignet: christliches Welt-Anschauens.»⁴⁰

Es gibt eine lange Reihe der Denker und Dichter, mit denen Guardini in seinen Schriften in einen Dialog getreten ist. Sokrates, Augustinus, Bonaventura, Dante, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostojewskij und Rilke werden so zu Gesprächspartnern, die Fenster öffnen, durch die hindurch man das Aufblitzen oder den Einbruch der Gnade erahnen kann, ohne doch jemals auf das spezifisch Christliche, auf das reine Licht, das Christus — das Heil der Welt — ist, zu verzichten. Einleitend bemerkt Balthasar zu den ausgewählten Gestalten: «Es gibt in der geistesgeschichtlichen Sozietät Gesprächspartner von Rang, die tiefer und ursprünglicher fragen als die anderen und deshalb im Luschenden, der zu einer Stellungnahme aufgerufen wird, auch tiefere Quellen entspringen lassen. Die großen dialogischen Quellen Guardinis wählen sich mit Vorbedacht Gestalten, mit denen zusammen in die Ursprünge zu schauen und mitschauend kritisch zu sprechen sich sonderlich lohnt. Sie sind nicht die Schöpfer großräumig konstruierter Systeme in Philosophie oder Theologie (bei den Dichtern ist es ein wenig anderes), sondern gleichsam offene Stellen, wo Grundfragen aufbrechen, Fenster aufspringen, Lichter durchblitzen, Orte, wo der Eros des Fragens auf Treppen aufsteigt, sich aber einem – wie auch immer – Herabstrahlenden nicht verweigert.»⁴¹

Mit dem letzten Kapitel betritt der Interpret den eigentlich theologischen Bezirk des Werkes von Guardini und fasste unter dem Leitmotiv «Das reine Licht» die Christologie zusammen. Balthasar beginnt: «Das reine Licht, nie getrübt von einer Wolke des Zögerns, des Zweifels, des geteilten Herzens, durch alle Not der Zeit unbeirrbar bezeugt als das einzige Heil der Welt, ist Jesus Christus, menschengewordener Sohn des ewigen Vaters, gekreuzigt für die Sünden der Welt, leibhaftig auferstanden in der Kraft des Heiligen Geistes, in der er die Welt eschatologisch verwandelt. Dieses Licht liebt Guardini, sein ganzes Dasein ist Zeugnis seiner Liebe.»⁴² Christus steht im Zentrum der Theologie Guardinis. In zahlreichen Schriften betrachtet er Jesus Christus, ganz besonders in seinem Meisterwerk *Der Herr*.⁴³ Balthasar erklärt: «Guardini ringt um die Anwendung des Wortes «Gestalt» auf die Christusoffenbarung, auf dem auf-

steigenden Weg zeigt er die wachsende Konsistenz und Freiheit des Seienden, seine Mächtigkeit, sich anderen zu offenbaren, auch noch in der Sphäre des Religiösen. Aber bei Christus bewältigt kein menschlicher Blick, kein noch so offener Begriff seine Wirklichkeit, meist fällt deshalb der Entscheid, die «Gestalt» Christi sprengt den (weltlichen) Begriff der Gestalt, ohne ihn aufzulösen. Noch dramatischer wird das Ringen um der Begriff einer «Psychologie» Christi.»⁴⁴ Im Anschluss an die Christologie wird noch kurz auf die Ekklesiologie eingegangen und vor allem der Aspekt des Ärgernisses bedacht. Wie aktuell ist die Aussage: «Nicht nur durch ihr immer neues Versagen ihrem Auftrag gegenüber ist die Kirche für die Welt Ärgernis, sondern durch ihren Auftrag und ihr Wesen selbst, Sichtbarkeit und Gegenwärtigkeit Christi sein zu müssen. Sie ist potenziertes Ärgernis: wenn schon der Anspruch Christi, Gott zu vertreten, so ärgerlich war, dass alle Jahrhunderte daran gearbeitet haben, ihn «unschädlich» zu machen, wie ärgerlich wird dann der dauernde Anspruch der Kirche sein, diesen Anspruch Christi in seinem Namen geltend zu machen.»⁴⁵

5. *Literaturkritik und theologische Innovation*

Im Unterschied zur Literaturkritik, wie sie in der Literaturwissenschaft mit formalen und ästhetischen Kategorien geübt wird, hat Balthasar in seiner *Apokalypse der deutschen Seele* einen anderen Zugang gesucht, den er in einem Gespräch mit Angelo Scola einmal so beschrieben hat: «Da ich Germanistik studierte, suchte ich diese tausend Phänomene zuerst in einer (ganz unzureichenden) Dissertation vom Christlichen her zu durchleuchten [...], woraus sich später, nach meinem Eintritt in den Jesuitenorden, mein erstes Werk herauskristallisierte: *Apokalypse der deutschen Seele*, worin versucht wird, die großen deutschen Dichter und Philosophen (von Lessing, Herder, Kant, Goethe, Schiller, den idealistischen Philosophen, zur zentralen Gestalt Nietzsches, flankiert von Kierkegaard und von Dostojewskij, über die Lebensphilosophen bis hin zu Scheler, Karl Barth und Bloch) auf die letzte Haltung ihres Herzens hin abzuhorchen – daher das Wort Apokalypse»⁴⁶. Solches Durchleuchten der Literatur auf ihre religiöse Haltung hin, also ihre Konfrontation mit den christlichen Glaubensinhalten könnte man als theologische Literaturkritik bezeichnen.

Während Balthasar seine Literaturkritik in den Bereich von «Lethaltungen» vorangetrieben hat, charakterisiert Guardini sein Vorgehen vornehmlich mit der Kategorie der *Begegnung*. Guardini will mitschauen, mithören und mitreden. Er sucht einen Dialog mit den Schriftstellern und Dichtern. In einer «Vorbemerkung» zum Sammelband «Sprache – Dichtung – Deutung» reflektiert er über den eigenen Charakter seiner Arbeit: «In ihr steckt eine Theologie,

die aber anders aussieht als dort, wo sie Gegenstand der Fachwissenschaft ist. Hier bezieht sie sich auf jene Probleme, die aus dem Gang des Menschenlebens, aus den Geschehnissen der Geschichte und aus dem Werden der Kultur hervorgehen. Umgekehrt werden diese Probleme nicht für sich allein, sondern als Fragen an die Offenbarung verstanden. [...] Immer handelt es sich um Ergebnis von Begegnung: um Deutung der ‹Welt› vom Glauben her; um Fragen, welche die Welt an die Offenbarung richtet. Um eine Bemühung also, die den oben genannten Gefahren ausgesetzt ist, aber geleistet werden muss, weil die Probleme, denen sie zu genügen hat, da sind und immer dringlicher werden. Je weiter seit dem Beginn der Neuzeit der Bereich des Glaubens und der des Weltlebens auseinandertraten; je entschiedener ein autonomes Welt-dasein sich herausarbeitete, desto notwendiger wurde die Arbeit an einer christlichen Weltanschauungslehre»⁴⁷.

Bei Guardini geht es also um die Begegnung: «Deutlich sucht Guardini am Grunde aller Rationalität den Funken personaler Berührung, von dem aus das Zwiegespräch sinnvoll wird. Anders gewendet: Er liest die geschichtlichen Texte nicht museal, sondern gegenwärtig, zeitfrei, kraft ihrer aufzusuchenden Ursprünglichkeit.»⁴⁸ Guardini hat einmal versucht, Sinn und Weise des Interpretierens zu klären. Er kam zur Einsicht: «Vor allem den Unterschied von Echt und Unecht, von Groß und Gering zu lernen, und den Sinn für das zu gewinnen, was Vollendung heißt.»⁴⁹

Die Begegnung zwischen Literatur und Theologie gerät auf eine neue Ebene, wenn Elemente der Literatur zu einem Ferment theologischer Reflexion werden, wenn literarische Strukturen als *Katalysator theologischer Innovation* wirken. In dieser Richtung hat gerade Balthasar Bahnbrechendes geleistet. Hier ist vor allem an seine *Theodramatik* zu erinnern. Wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit hat er das Fehlen einer expliziten Reflexion über die Dramatik der Heilsgeschichte und davon abkünftig in der Theologie als ein schweres Manko empfunden.

Balthasar hat sich nach der Theologischen Ästhetik von neuem an die Arbeit gemacht und als fast Siebzigjähriger seine *Theodramatik* (1973–1983) zu schreiben begonnen. Hinsichtlich des ersten Bandes erklärt er in einem Rückblick: «Es schien sinnvoll, nicht gleich auf die Konstruktion einer solchen Theologie loszustürzen, sondern zunächst ein ‹dramatisches Instrumentar› vom Literarischen und vom gelebten Theater, ja vom Leben überhaupt her, zu erarbeiten, um Bilder und Begriffe zu bereiten, womit dann (mit entsprechender Transposition) gearbeitet werden kann. Schon dies war eine weitschichtige Angelegenheit, worin unter anderem zu reden war vom Drama als Existenzhellung, von der merkwürdigen Trias von Autor – Schauspieler – Regisseur, aber auch derjenigen von Darbietung – Publikum und Verstehenshorizont,

sodann von der Endlichkeit der Spielzeit, von Situation, Freiheit, Schicksal, Tod, von dem «Guten» oder «Gerechten», um das im Spiel gerungen wird, von tragisch, komisch, tragikomisch».⁵⁰

Balthasars geniale Leistung ist die Überführung des dramatischen Instrumentars in eine «Theo-Dramatik»: «Es geht gewiss nicht darum, die Theologie in eine neue, ihr bisher fremde Form zu gießen. Sie muss diese Form von sich her fordern, ja sie implizit und an manchen Stellen auch explizit immer schon in sich haben. Denn Theologie hat nie etwas anderes sein können als Explikation der Offenbarung Alten und Neuen Bundes, mitsamt ihren Voraussetzungen (der Welt als geschaffener) und Zielen (der Durchdringung der geschöpflichen Welt mit göttlichem Leben). Diese Offenbarung aber ist in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch. Sie ist die Geschichte eines Einsatzes Gottes für seine Welt, eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf um dessen Sinn und Heil [...] Das alles hat Theologie immerfort und unabgeschlossen zu bedenken; und bei aller systematischen Anstrengung muss sie den Raum für dieses Dramatische offenlassen und die Denkform dafür finden»⁵¹. Die Dramenliteratur hat bei Balthasar wie ein Katalysator gewirkt, der ihn zu einer Theodramatik vorstoßen ließ. Seither sind gerade von ihr die stärksten Impulse in die zeitgenössische Theologie ausgegangen. Bei der Ausarbeitung der *Theodramatik* hat der Basler Theologe zu einer Form der Integration von Literatur und Theologie gefunden, die «sui generis», gleichsam sein Markenzeichen geworden ist. Dabei ist der Topos Literatur als Anknüpfungspunkt für Verkündigung weit hinter sich gelassen. Auf dieser letzten Ebene steht nicht mehr die Verkündigung im Vordergrund, sondern die Theologie selbst, nämlich ihre Neustrukturierung unter dem Prinzip des Dramatischen.

Bei Guardini ist an seine Monographien über Gestalten der Geistes- und Literaturgeschichte zu denken: von Sokrates – Platon über Augustinus, Bonaventura, Dante zu Pascal, Hölderlin, Dostojewskij, Mörike und Rilke. Die Monographien werden begleitet von Aufsätzen, die im Band «Sprache – Dichtung – Deutung» (1962) gesammelt worden sind.⁵² Die Gestalten, zu denen sich Guardini hingezogen fühlte, haben ebenso auch Balthasar interessiert. Während jener monographische Abhandlungen verfasst, baut dieser gern seine Studien als Kapitel in übergreifende Zusammenhänge ein (exemplarisch in *Apokalypse der deutschen Seele* oder in *Herrlichkeit III/1: Im Raum der Metaphysik*). Doch verfasst auch er große Monographien wie über Reinhold Schneider (1953) und Georges Bernanos (1954). Doch gibt es bei Balthasar ein großes zusätzliches Werksegment, das uns bei Guardini nicht begegnet. Es sind seine Arbeiten, die den Dichtern und Schriftstellern des «Renouveau catholique» gegolten haben: Paul Claudel, Charles Péguy und Georges Bernanos. In diesem Werksegment überwiegt freilich die Übersetzungsarbeit den Anteil der Studien. Balthasar hat

sich zunächst als Übersetzer in den Dienst dieser Literaten begeben, um ihre Werke dem deutschen Publikum zu vermitteln. Er hat nicht nur Prosa übersetzt, sondern die noch anspruchsvollere Aufgabe der Übertragung von Lyrik gemeistert. Dabei war seine enorme Musikalität eine große Hilfe⁵³, eine Gabe, mit der Guardini weniger gesegnet war.

«Wenn Balthasar Guardini interpretiert, kann er gewissermaßen in einen Spiegel schauen, in dem er viele seiner eigenen geistigen Züge entdeckt. Die Denkgestalt beider weist deutliche Gemeinsamkeiten auf. Die schöpferische Produktivität beider gleicht dem künstlerischen Schaffensprozess. Beide sind Wissenschaftler mit großem Einfühlungsvermögen und ästhetischem Anspruch. Ihre wissenschaftliche Prosa bewegt sich auf hohem stilistischem Niveau. Doch der Weg, den sie gegangen und geführt worden sind, ist verschieden.»⁵⁴

Anmerkungen

- 1 Romano GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz ²1955, 50.
- 2 Hans Urs von BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Kösel-Verlag München 1970. Neuausgabe: Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ²1995, 7.
- 3 Zu den biographischen Daten siehe bei Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*, Mainz ⁴1995.
- 4 Romano GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Franz HEINRICH, Düsseldorf ³1985, 69–72. Das Buch ist posthum ediert worden. Siehe Manfred LOCHBRUNNER, *Guardini und Balthasar, Auf der Spurensuche einer Wahlverwandtschaft*, in: Forum Katholische Theologie, 12. Jhg. Heft 3 und 4 (1996) 229–246, hier 230.
- 5 Zitiert nach Hanna-Barbara GERL, «Durchblick aufs Ganze», in: Joseph Cardinal RATZINGER (Hg.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, 32–69, 35.
- 6 GERL, Durchblick (s. Anm. 5), 34. (Brief an Kardinal Montini vom 29. 3. 1952 ist im Guardini-Nachlass bei der Bayerischen Staatsbibliothek). Vgl. dazu Manfred LOCHBRUNNER, *Papst Paul VI. und Romano Guardini*, in: Forum Kath. Theologie 14 (1998), 161–188.
- 7 Nun in: Romano GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche. Die Kirche des Herrn*, Mainz – Paderborn 1990, 19.
- 8 Ebd. 46.
- 9 Vgl. Stefan HARTMANN, *Romano Guardini als «Wächter» der Theologie. «Wächter, wie weit ist die Nacht?»*, in: Forum Kath. Theologie, 34. Jhg. Heft 3 (2018) 214–226, hier 216. (Guardini selbst hat seinen Namen als «Wächter» übersetzt, S. 215). Siehe auch J. SERVAIS, *La sentinella che vede la notte. Cinquant'anni fa moriva Romano Guardini*, in: L'Osservatore Romano, domenica 30 settembre 2018, p. 5.
- 10 Joseph Cardinal RATZINGER, *Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft*, in: DERS. (Hg.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Düsseldorf 1985, 121–144, hier 133.
- 11 Jetzt in: Romano GUARDINI, *Wurzeln eines großen Lebenswerkes. Aufsätze und kleine Schriften*. Band 1, Mainz – Paderborn 2000, 259–274.
- 12 RATZINGER, *Von der Liturgie zur Christologie* (s. Anm. 10), 141.
- 13 Romano GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, in: DERS., *Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben*, Mainz – Paderborn 1995, 44–45.
- 14 Cento domande a von Balthasar, in: Trenta Giorni 2, N. 6, 8–18 und 75–78. Aufgenommen in: La realtà e la gloria. Articoli e interviste 1978–1988. Prefazione di Antonio Sicari. EDIT Editoriale Italiana, Milano 1988, 149. Italienische Veröffentlichung des Textes der Sendung von Erwin Koller

- im Schweizer Fernsehen am Karfreitagabend, 20. April 1984 in «Zeugen des Jahrhunderts». Die deutsche Transkription ist von Hans Urs von Balthasar eingesehen und autorisiert.
- 15 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 53.
 - 16 HANS URS VON BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, 32.
 - 17 GUARDINI, *Berichte über mein Leben* (s. Anm. 13), 50.
 - 18 Auch der Aufsatz «Offenbarung und Schönheit» (1959) aufgenommen in *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 100–134, ist eine Auseinandersetzung mit Kierkegaard.
 - 19 HANS URS VON BALTHASAR, *Rechenschaft 1965*, in: DERS., *Zu seinem Werk*, Einsiedeln, Freiburg ²2000, 49.
 - 20 Adrienne VON SPEYR, *Erde und Himmel*, Bd. III: Die späten Jahre, Einsiedeln 1976, 38–39.
 - 21 Romano GUARDINI, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit de Tins. Notizen und Texte 1942–1962*. Aus nachgelassenen Aufzeichnungen hg. von Felix MESSERSCHMID, Paderborn 1980, 59.
 - 22 VON SPEYR, *Erde und Himmel* (s. Anm. 20), 165. Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968, 28: «Im Lauf der Jahre spannen sich neue Freundschaften an, zu Romano Guardini, Hugo Rahner, Erich Przywara, Henri de Lubac, Reinhold Schneider, Annete Kolb, Gabriel Marcel».
 - 23 Hans Urs von BALTHASAR, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: H. KUHN – H. KAHLFELD – K. FORSTER (Hg.), *Interpretation der Welt. FS für Romano Guardini zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1965, 638–645; aufgenommen in: Hans Urs von BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 95–105.
 - 24 Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelporäts*, Würzburg 2005 (Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar: 55–89).
 - 25 Hans Urs von BALTHASAR, *Geist und Feuer. Gespräch mit Michael Albus*, in: DERS., *Zu seinem Werk* (s. Anm. 19), 110.
 - 26 Hans Urs von BALTHASAR, Romano Guardini in dieser Stunde. (Unveröffentlichter) Vortrag beim ersten Jahresgedächtnis am 1. Oktober 1969 im Kardinal-Wendel-Haus in München.
 - 27 F. HEINRICH, *Laudatio*, in: zur debatte 1 (1971) Nr. 4, S. 1–2. Balthasars Festvortrag «Wer ist der Mensch?» ist in den 4. Skizzenband aufgenommen worden: Hans Ur von BALTHASAR, *Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 13–25.
 - 28 BALTHASAR, *Unser Auftrag* (s. Anm. 16), 32.
 - 29 In: Por qué me hice Sacerdote. Encuesta dirigida par Jorge y Ramón María Vala, Sigueme, Salamanca 1959; dt. in: Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, 1993, 401.
 - 30 Henri DE LUBAC, *Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar*, in: IKaZ 4 (1975) 390–409, hier 392.
 - 31 GUARDINI, *Berichte über mein Leben* (s. Anm. 13), 45–46.
 - 32 BALTHASAR, Romano Guardini, 7f.
 - 33 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 22.
 - 34 BALTHASAR, Romano Guardini, 24.
 - 35 Vgl. insbesondere die Einleitung Balthasars zu: Wahrheit der Welt, 20.
 - 36 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 24f.
 - 37 Romano GUARDINI, *Briefe vom Comersee. Gedanken über die Technik*, Mainz 1927, 65.
 - 38 Romano GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1939, 65.
 - 39 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 26.
 - 40 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 45.
 - 41 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 53.
 - 42 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 90.
 - 43 Romano GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1937 (20. Auflage 2018). Slowenisch: *Gospod. Življenje in oseba Jezusa Kristusa*, Celjska Mohorjeva družba 2007 (Übersetzung Dr. Zmaga Kumer).
 - 44 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 95.
 - 45 BALTHASAR, Guardini (s. Anm. 2), 108f.
 - 46 Hans Urs von BALTHASAR, *Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola* (Neue Kriterien 3), Freiburg ²2001, 10–11. Das Gespräch ist zuerst unter dem Titel «Viaggio nel postconcilio» im November 1985 in der italienischen Zeitschrift «Trenta Giorni» veröffentlicht worden. – Werner LÖSER, *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg 2005. Der Autor stellt 24 Partner des Gesprächs vor. Leider ist Romano Guardini nicht dabei.
 - 47 Romano GUARDINI, *Sprache – Dichtung – Deutung. Gegenwart und Geheimnis*, Mainz – Paderborn 1992, 9–10.

- 48 GERL-FALKOVITZ, Romano Guardini (s. Anm. 3), 287.
- 49 Romano GUARDINI, *Bemerkungen über den Sinn und Weise des Interpretierens*, in: *Gegenwart und Geheimnis. Eine Auslegung von fünf Gedichten Eduard Mörikes*, Würzburg 1957, 98–113, hier 100f.
- 50 Hans Urs von BALTHASAR, *Noch ein Jahrzehnt – 1975*, in: DERS., *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 83.
- 51 Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik I. Prolegomena*, Freiburg ²2009, 113–114.
- 52 Vgl. Hermann KUNISCH, *Interpretatio Christiana. Anlaß und Grundzüge der Deutung großer schöpferischer Gestalten durch Romano Guardini*, in: Joseph Cardinal RATZINGER (Hg.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Patmos V. Düsseldorf 1985, 96–120.
- 53 Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und die Musik*, in: IkaZ 29 (2000) 328. Vgl. Anton Štrukelj, *Balthasarjeva nadarjenost za glasbo*, in: DERS., *Zaupanje in pogum*, Družina, Ljubljana 2015, 165–176.
- 54 LOCHBRUNNER, Balthasar und seine Philosophenfreunde (s. Anm. 24), 83.

Abstract

Theology and Literature in Dialogue: Romano Guardini and Hans Urs von Balthasar. After a short description of their biography the article provides a presentation of the vivid interest of Hans Urs von Balthasar and Romano Guardini for literature. Their first encounter in Berlin was marked by Kierkegaard and continued with their correspondence and visits. The way of both scholars was different: Hans Urs von Balthasar's way led from literature to theology, while Romano Guardini arrived from theology at literature. The two scientists dedicated important papers and monographs to the great poets and writers and demonstrated a fruitful dialogue between theology and literature.

Keywords: literature and theology – poetry – intellectual history – history of theology – Weltanschauung

BALTHASAR IM DIALOG MIT BARTH

Von den zahlreichen theologischen Entwürfen, die im Lauf des 20. Jahrhunderts vorgelegt wurden, bestimmen einige den Diskurs bis heute. Das gilt etwa für die Entwürfe von Karl Barth (1886–1968) und Hans Urs von Balthasar (1905–1988).¹ Bemerkenswerterweise kannten sich der Protestant und der Katholik gut, ja sie standen lange Zeit in engem Austausch.² Fachliches und Persönliches griffen dabei ineinander, diskutierten die beiden Schweizer doch nicht nur Glaubensfragen, sondern hörten über Stunden hinweg zusammen Schallplatten, bevorzugt Mozart-Einspielungen. Allerdings ginge es zu weit, von einer regelrechten Freundschaft zu sprechen. Nur bedingt lässt sich das auf den erheblichen Altersunterschied zurückführen, der zwischen ihnen bestand. Vielmehr war ihr Verhältnis von Anfang an asymmetrisch: Balthasar suchte den Austausch mit dem reformierten Universitätsprofessor, weil er sich Anregungen zur Erneuerung der – seiner Auffassung nach – erstarrten katholischen Theologie erhoffte. Tatsächlich sollte er durch ihn enorm profitieren. Im Unterschied dazu war Barth schon Mitte fünfzig, als sich beide persönlich kennenlernten, und außerdem vollauf mit seinem Hauptwerk, der *Kirchlichen Dogmatik*, befasst. Zwar begegnete er seinem katholischen Gesprächspartner mit wohlwollendem Interesse, wurde aber inhaltlich kaum durch ihn beeinflusst. Im Folgenden soll dargestellt werden, wie der Dialog zwischen zwei der einflussreichsten Theologen des 20. Jahrhunderts zustande kam und sich entwickelte.

Erste indirekte Kontakte

Hans Urs von Balthasar hatte bereits Germanistik und Philosophie studiert, war sogar promoviert, als er im Jahr 1929 in die Gesellschaft Jesu eintrat. Nach dem Noviziat absolvierte er die langwierige Ordensausbildung, die ihn nach

BENJAMIN DAHLKE, geb. 1982, seit 2017 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Pullach bei München und Lyon führte. Zunächst lernte er die neuscholastische, auf Latein vorgetragene Philosophie kennen, bei der mittelalterliche und frühneuzeitliche Autoren im Zentrum standen. Balthasar, der sich zuvor eingehend mit zeitgenössischen Entwürfen beschäftigt hatte, litt massiv unter der Enge und Abgeschlossenheit, die ihm in einem letztlich rückwärtsgewandten Lehrbetrieb begegnete. Doch blieb ihm nichts anderes übrig, als die neuscholastischen Handbücher zu studieren. Dazu hielt ihn auch sein Mitbruder Erich Przywara (1889–1972) an, der meinte, dass man schon kennen müsse, was man verändern wolle. Przywara war Redakteur der von den Jesuiten verantworteten Zeitschrift *Stimmen der Zeit*, deren Redaktion sich in München befand. Daneben arbeitete er eine eigenständige Religionsphilosophie aus, um den Katholizismus als gegenwartsrelevant zu profilieren. Von daher nahm er regen Anteil am intellektuellen Leben der Weimarer Republik, schrieb zahlreiche Artikel und Bücher, hielt Vorträge und diskutierte mit führenden Denkern der Gegenwart – unter anderem mit Karl Barth.

Lange Zeit als Pfarrer seiner reformierten Landeskirche tätig, hatte Barth nach dem Ersten Weltkrieg sein Werk *Der Römerbrief* vorgelegt, bei dem es sich weder um einen exegetischen Kommentar noch eine systematische Studie handelt, sondern um den offenkundig unfertigen Versuch, auf neue Weise von Gott zu sprechen. Dieser Versuch trug ihm immerhin den Ruf auf eine Honorarprofessur an der Universität Göttingen ein. Kaum hatte er seine Lehrtätigkeit aufgenommen, erschien *Der Römerbrief* in einer komplett überarbeiteten Fassung, die deutlich schroffer als die erste ausfiel. Programmatisch erklärte Barth:

Wenn ich ein «System» habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den «unendlichen qualitativen Unterschied» von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. «Gott ist im Himmel und du auf Erden». Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.³

Unter dem Eindruck des *Römerbriefs* formierte sich eine lose gefügte Arbeits- und Interessengemeinschaft, für die sich die Bezeichnung Dialektische Theologie einbürgerte. Ihre Anhänger stilisierten sich als Antipoden zu all jenen Ansätzen, denen es um einen aufgeklärten Protestantismus ging, denen also Kategorien wie Subjektivität, Religiosität und Geschichtlichkeit wichtig waren – namentlich Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), Adolf von Harnack (1851–1930) und Ernst Troeltsch (1865–1923). Die «Liberalen» bloß zu kritisieren, war auf Dauer allerdings zu wenig; es galt, konstruktiv zu

werden. Barth, der von Göttingen zunächst an die Universität Münster, dann an die Universität Bonn wechselte, sah dies sehr klar. Schließlich begann er, die monumentale *Kirchliche Dogmatik* vorzulegen, was ihn zeitlebens beschäftigen sollte. Przywara verfolgte den Werdegang Barths aufmerksam, traf sowohl in Münster als auch in Bonn mit ihm zusammen.

Vermutlich war es Przywara, der Balthasar einen Hinweis gab. In jedem Fall las der junge Jesuit die Neufassung des *Römerbriefs* und den ersten Teilband der *Kirchlichen Dogmatik* während des Theologiestudiums in Lyon. An der *Kirchlichen Dogmatik* faszinierte ihn die systematische Geschlossenheit und Konsequenz, ja sie schien ihm die erste durchgeformte protestantische Systematik überhaupt zu sein. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass sich Balthasar intensiv mit ihr befassen wollte. Als er nach Priesterweihe und Studienabschluss nach München zog, um für die *Stimmen der Zeit* zu arbeiten, erhielt er den dazu nötigen Freiraum. Unter Rückgriff auf seine germanistische Dissertation legte er eine voluminöse Studie vor, die in gedruckter Form drei Bände mit mehr als 1.600 Seiten zählt. Die *Apokalypse der deutschen Seele* bietet eine Gesamtinterpretation der jüngeren Geistesgeschichte. Verschiedene, seit der Aufklärung formulierte Modelle der Existenzdeutung werden geprüft und als unzulänglich erwiesen. Da alle Selbstdeutung an die Zerrissenheit und Abgründigkeit des Selbst gebunden bleibt, ist eine Vollendung im Endlichen unmöglich – so das zentrale Argument. Je fraglicher dem Menschen seine selbstgemachten Deutungen werden, desto größer wird die Offenheit für ein Angebot, das anders zu sein beansprucht: das an Jesus Christus gebundene Existenzverständnis. Für Balthasar ist Barths Theologie deutlichstes Zeichen dafür, dass eine neue Zeit anbricht, in welcher das in die Defensive geratene Christentum wieder Relevanz gewinnt. Entsprechend ausführlich stellt er sie in der *Apokalypse der deutschen Seele* dar.⁴ Als abschließendes Wort war das nicht gemeint, sondern als Versuch, ihr Potential für die katholische Theologie fruchtbar zu machen. Hinzu kam, dass er Barth ein besseres Verständnis des Katholizismus vermitteln wollte, sparte dieser doch nicht mit Kritik. So hatte er die *analogia entis* als «Erfindung des Antichrist» bezeichnet, was nicht nur eine langwierige Debatte auslöste, sondern fatalerweise an die derbe Polemik der Reformationszeit erinnerte.⁵ Plötzlich ergab sich für Balthasar die Gelegenheit, sein dogmatisches und apologetisches Anliegen zu verfolgen.

Persönliche Begegnungen in Basel

Als der Zweite Weltkrieg ausbrach, boten Balthasars Obere ihm an, entweder Professor in Rom zu werden und dort ein ökumenisches Institut aufzubauen,

oder aber die Studierendenseelsorge in Basel zu übernehmen. Balthasar entschied sich für die Rückkehr in sein Heimatland, weil ihm dies die Möglichkeit des Dialogs mit Barth eröffnete, der nach Konflikten mit dem nationalsozialistischen Regime von seiner Bonner Professur verdrängt und aus dem Deutschen Reich ausgewiesen worden war – erinnert sei nur an die Barmer Bekenntnissynode (1934) mit ihrer bis heute wichtigen Theologischen Erklärung, die hauptsächlich auf Barth zurückgeht. An der Universität Basel setzte er seine Arbeit an seiner Dogmatik fort, d.h. er schloss deren Prolegomena ab und legte Anfang 1940 den ersten Teilband der Gotteslehre vor. Barth zufolge wird erst dann erkennbar, was und wer Gott ist, wenn dieser Gemeinschaft mit sich eröffnet.⁶ Form und Inhalt der Offenbarung lassen sich dabei nicht voneinander trennen, weshalb insbesondere die Eigenschaft der «Herrlichkeit» in den Blick kommt. Gemeint ist Gottes eigene, in seinem Wesen als freie Liebe gründende Macht, sich in der Zuwendung zum Menschen als er selbst zu erweisen.⁷ Gerade dieser Gedanke sprach Balthasar an, hatte er in den neuscholastischen Lehrbüchern doch gelernt, dass es sich bei der Offenbarung um die Mitteilung einer Reihe von Satzwahrheiten handelt, durch die Gott die Menschen instruiert, damit sie das Heil erlangen. Gemäß der *Kirchlichen Dogmatik* stellt die Offenbarung jedoch die souveräne Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus dar.

Bald darauf, im Frühling 1940, kam es zu einem ersten privaten Treffen, über das ein ausführlicher Brief Auskunft gibt, den Balthasar im Nachgang an Barth schrieb:

Ich sagte Ihnen schon, wie sehr ich von dem Schulbetrieb, den ich in Seminarien mitmachen musste, abgestoßen worden bin, obwohl ich mir klar machte, dass unter den gegebenen Umständen hier nicht viel zu ändern sei. Immer hatte ich ausgblickt nach einer Dogmatik, die nicht nur ein ödes Schema und eine Sammlung rationalisierter Thesen enthielte, sondern auch in der Form und im Ton etwas von der Form und vom Ton der Offenbarung selbst spüren ließe. [...] Ihr gewaltiges Werk ist für mich eine Quelle größter Freude gewesen, weil es zum erstenmal verwirklicht, das mir vorschwebte. Ich hatte selbst im Sinn, eine größere katholische Dogmatik zu schreiben und alle meine Publikationen waren als eine Vorübung zu dieser gemeint. Aber die gewaltige Leistung, die Sie uns geschenkt haben, macht sehr vieles, das ich darstellen wollte, eigentlich schon überflüssig.⁸

Wie hier deutlich wird, suchte Balthasar nach Möglichkeiten, um die katholische Theologie zu erneuern, d. h. die herrschende Neuscholastik zu überwinden. Ihm schwebte eine weniger abstrakt-philosophische, mehr konkret-theologische Denkweise vor, und eine solche entdeckte er in der *Kirchlichen Dogmatik*. Um diese Denkweise besser zu verstehen, nahm er an Seminaren teil, die Barth an der Universität abhielt, diskutierte zudem privat mit ihm. Im Laufe der 1940er Jahre kristallisierte sich bei Balthasar immer stärker die

Idee heraus, Barths Denken monographisch darzustellen. Allerdings meldeten die ordensinternen Zensoren wiederholt Bedenken an und verhinderten damit die Veröffentlichung eines längst fertigen, umfangreichen Manuskripts. Was Balthasar schrieb, war ihnen insofern suspekt, als die von ihm propagierte konkret-theologische Denkweise derjenigen der Neuscholastik zuwiderlief. In den gängigen Handbüchern wurde ja zunächst mit Bezug auf die Vernunft der Nachweis erbracht, *dass* Gott ist, um dann auf dieser Grundlage darzutun, *wie* Gott ist – die *theologia naturalis* stellte die Grundlage der *theologia supernaturalis* dar. Balthasar schien diese Denkweise zu abstrakt-philosophisch; seiner Auffassung nach wurde sie der Offenbarung, die an die Person Jesus Christus gebunden ist, kaum gerecht. Aber erst nach dem Austritt aus der Gesellschaft Jesu, da er nicht mehr der strengen Ordenszensur unterlag, konnte er *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* in den Druck geben.⁹

Bei diesem Buch handelt es sich nur auf den ersten Blick um eine jener Einführungen, die das Werk eines Autors erschließen; vielmehr soll eine neue Denkweise gewonnen werden. Zu diesem Zweck stellt Balthasar Barth und die Neuscholastik gegenüber. Letztere gelange durch Abstraktion zu Allgemeinbegriffen und Prinzipien, was der Philosophie eine starke Stellung in Bezug auf die Theologie verschaffe. Im Unterschied dazu werde in der *Kirchlichen Dogmatik* bei der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung angesetzt, folglich bei etwas Konkretem, das jenseits der Philosophie liege und das zu reflektieren ganz der Theologie zufalle. Aber gerade deshalb drohe Barth das Eigenrecht des Menschlichen zu ignorieren, ja er scheine die Anthropologie aus der Christologie abzuleiten, was aber eine Engführung sei. Die Neuscholastik habe das umgekehrte Problem, indem sie durch die starke Betonung vernünftiger Gotteserkenntnis Gottes Selbstoffenbarung nicht in ihrem eigenen Recht wahrnehme. Somit sind für Balthasar beide Denkweisen – trotz aller Wahrheitsmomente, die sie zweifellos haben – defizitär. Für ihn müssen Philosophie und Theologie zwar unterschieden, doch zugleich aufeinander bezogen werden. Erst damit ergebe sich eine dem Glauben an Jesus Christus, der wahrer Gott *und* wahrer Mensch ist, gemäße Denkweise.

Diese Denkweise stärker zu profilieren, versuchte Balthasar fortan. In der Folge kühlte sich sein Verhältnis zu Barth spürbar ab – das umso mehr, als er am Recht seiner Deutung festhielt.¹⁰ Irritiert schrieb Barth ihm im Herbst 1962 folgende Sätze, die das Ende des persönlichen Austausches markieren:

Um 1910 gab es einen Roman mit dem merkwürdigen Titel: «Schiffe, die sich nachts begegnen». Als solche Schiffe sind wir wohl an bestimmter Stelle zusammengetroffen, aber auch aneinander vorbeigefahren – aufrichtig interessiert und freudig herüber- und hinüberwinkend –, um uns nun doch (ohne zu vergessen und ohne Gram) auch wieder, und das in entgegengesetzter Richtung von einander entfernen

zu müssen. Sie vermögen sich in mein beharrliches Fahren auf der theologischen Einbahnstraße nicht zu finden [...] Ich wiederum vermag Ihren Höhenflug in ein Jenseits von Philosophie und Theologie nicht mitzumachen.¹¹

Zwei systematisch-theologische Entwürfe im Vergleich

Balthasar setzte sich nicht mit der *Kirchlichen Dogmatik* auseinander, um einen Beitrag zur bereits damals florierenden Barth-Forschung zu leisten. Vielmehr wollte er durch die kreative Aneignung einer ganz anderen Denkweise die katholische Theologie erneuern. Sein Interesse bestand letzten Endes darin, einen innovativen eigenen Entwurf vorzulegen. Bedingt durch viele Publikationsprojekte und weitere Aufgaben – nach dem Ordensaustritt musste er eigenständig für seinen Lebensunterhalt sorgen – kam er nie recht dazu. Dass er schließlich damit begann, erklärt sich durch eine schwere, ja sogar lebensbedrohliche Erkrankung im Jahr 1959, die ihn überlegen ließ, wie er seine Energie und Zeit künftig einsetzen wollte. Wiederum genesen hörte er auf, nur darzustellen, was andere Autoren über den christlichen Glauben gedacht hatten. Er machte sich daran, die so genannte Trilogie auszuarbeiten, die aus den jeweils mehrbändigen Teilen *Herrlichkeit*, *Theologik* und *Theodramatik* besteht.

Vergleicht man die Trilogie mit der *Kirchlichen Dogmatik*, so mag es Unterschiede geben – etwa in Bezug auf die Trinitäts- und die Sakramentenlehre –, vor allem aber lassen sich erhebliche Gemeinsamkeiten feststellen. Denn in beiden Fällen handelt es sich um ambitionierte, mehrere tausend Textseiten umfassende Versuche, den christlichen Glauben als ganzen in wechselnden thematischen Perspektiven zu betrachten; keineswegs um Lehrbücher, die theologische Wissensbestände referieren und diese Studierenden vermitteln wollen. Konsequenterweise entfällt hier wie dort die übliche Stoffgliederung in separate Traktate oder Lehrstücke. Sicherlich gibt es bei Barth und Balthasar exegetische oder theologiegeschichtliche Partien, doch wird in diesen nur bedingt Hintergrundwissen ausgebreitet. Sie haben stattdessen die Funktion, einen übergreifenden systematischen Gedankengang zu illustrieren und zu stützen. Daher haderten beide Theologen mit der historisch-kritischen Methode, die am Ursprungssinn der biblischen Texte orientiert ist.

Barth und Balthasar verbindet außerdem, dass sie ganz selbstverständlich auf die gesamte Geistes- und Theologiegeschichte zurückgriffen. Anders als viele seiner Kollegen betrachtete Barth weder die Aufklärung im Allgemeinen, noch Immanuel Kants (1724–1804) Philosophie im Speziellen als einen epochalen Einschnitt, der vorkritisches Denken von kritischem scheidet.¹² Ebenso wenig beschränkte er sich auf seine eigene konfessionelle Tradition, also die reformierte, sondern befasste sich sowohl mit der Patristik und der Scholastik,

als auch mit lutherischen und katholischen Theologen bis in die Gegenwart hinein. Ungeachtet aller Anfragen und Einwände, die er hatte, wollte er sich inspirieren lassen. Ähnliches gilt für Balthasar, der sich beispielsweise intensiv mit Martin Luther (1483–1546) auseinandersetzte, gerade mit der Kreuzestheologie des Reformators, um seinen eigenen Entwurf zu profilieren. Dieses Interesse gleich als ökumenisch einzuordnen, ginge indes zu weit, denn Barth und Balthasar stehen bewusst zu ihrer jeweiligen konfessionellen Herkunft. Ohne konfessionalistisch zu sein, wollen sie eine dezidiert evangelische bzw. katholische Dogmatik betreiben. Die Art und Weise, wie sie das tun, verbindet sie dann wiederum. Ihre Entwürfe sind ja christozentrisch bestimmt, d. h. Jesus Christus wird als personhafte Offenbarung verstanden anstatt als jemand, der bloß mittels seiner Lehre Auskunft über Gott und Mensch gibt. Entsprechend lautet die erste These der Barmer Theologischen Erklärung, die später in der *Kirchlichen Dogmatik* als Leitsatz aufgegriffen wird:

Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.¹³

Balthasar schien eine christozentrische Theologie, wie sie auch in dieser These hervortritt, sachgemäßer als die starke Betonung vernünftiger Gotteserkenntnis in der Neuscholastik zu sein. Programmatisch formulierte er, dass sich Gott als Mensch offenbart.¹⁴ Entscheidend daran ist die Apposition «als» – Jesu Menschsein ist kein bloßes Mittel zum Zweck, sondern als solches Selbstaussdruck Gottes: «Wenn die Hypostase des Sohnes Menschengestalt annimmt, um als «Wort» diese absolute Liebe zu offenbaren (zeigend, sagend und gebend), dann spricht dieses «Wort» von nichts anderem als der dreieinigen absoluten Liebe in Lehre, Leben und Kreuz, im Gericht über alle Nichtliebe, das sich selbst als Werk der Liebe erweist.»¹⁵ Zeigt der Blick auf Jesus Christus, dass Gott das ihm Widerstehende bereits überwunden hat, dann kann weder der Tod das letzte Wort haben, noch ist eine bleibende Gottferne des Menschen möglich. Von daher vertritt Balthasar eine heilsoptimistische Eschatologie, die ausdrücklich darauf hofft, dass ausnahmslos alle Menschen gerettet werden. Gleiches gilt für Barth.¹⁶ Das provoziert natürlich unmittelbar die Rückfrage, inwieweit eine Allversöhnungslehre vermieden werden kann. Wird die Freiheit des Menschen, die Niederschlag in konkreten Lebensentscheidungen findet, überhaupt ernstgenommen? Im Gegenzug könnte man allerdings die These vertreten, dass Barth und Balthasar – besser als bis dahin geschehen – Gottes Entschiedenheit für den Menschen beachten. Traditionell galten «Himmel» und «Hölle» ja als

gleichrangige Möglichkeiten der Vollendung, was nicht der Fall sein kann, ist die Theologie konsequent an Jesus Christus orientiert.

In der *Kirchlichen Dogmatik* wie in der Trilogie begegnet also eine christologische Durchformung der gesamten Theologie. Beide Entwürfe unterscheiden sich allerdings darin, wie stark diese Durchformung ausfällt. Balthasar sah das Gott-Mensch-Verhältnis nämlich nicht allein und ausschließlich in Jesus Christus zusammengedrängt. Von daher interessierte er sich für den Lebensweg von Menschen, die um und mit Gott rangen. In den 1950er Jahren legte er mehrere entsprechende Monographien vor, namentlich über die französischen Ordensfrauen Therese von Lisieux (1873–1897) und Elisabeth von Dijon (1880–1906) sowie den deutschen Schriftsteller Reinhold Schneider (1903–1958). Dies erregte Barths Missfallen:

Ich ahne jetzt, was ich zunächst nicht verstehen konnte: was mit dem mir von meinem Darsteller und Kritiker in aller Mildigkeit gemachten Vorwurf der bei mir vorliegenden ›christologischen Engführung‹ gemeint sein könnte. Die Rückfrage an ihn drängt sich auf, ob Jesus Christus über der ganzen ihn angeblich repräsentierenden und wiederholenden geistlichen Pracht seiner Heiligen bei ihm nun nicht doch – nicht theoretisch, aber praktisch! – aufgehört haben möchte, *Gegenstand* und *Ursprung* des christlichen Glaubens zu sein.¹⁷

Hiermit ist ein wichtiger, vielleicht sogar der zentrale Differenzpunkt zwischen Barth und Balthasar angesprochen. Letztlich geht es um die Zuordnung von Christologie und Ekklesiologie, die bei beiden höchst unterschiedlich ausfällt: Kann die Kirche die bereits gegebene Einheit von Gott und Mensch nur bezeugen oder fällt es ihr zu, die Gläubigen in diese einzubeziehen?¹⁸ Diese Differenz darf nicht übersehen lassen, dass ihre Entwürfe eine fundamentale Gemeinsamkeit haben, nämlich die konsequente Orientierung des Denkens an Jesus Christus. Indem diese Kernidee mutig geltend gemacht wird, eröffnen sich ungewohnte Perspektiven auf den christlichen Glauben. Mit Recht zählen Barth und Balthasar daher zu den wichtigsten Theologen – weit über das 20. Jahrhundert hinaus.

Anmerkungen

- 1 Zum Forschungsstand siehe Benjamin DAHLKE, *Karl Barth (1886–1968). Ein Forschungsüberblick*, in: *Theologische Revue* 114 (2018) 443–454 und Manfred LOCHBRUNNER, *Balthasariana. Studien und Untersuchungen*, Münster 2016.
- 2 Vgl. Wolfgang W. MÜLLER (Hg.), *Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache*, Zürich 2006; Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*, Würzburg 2009; Benjamin DAHLKE, *Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Tübingen 2010; D. Stephen LONG, *Saving Karl Barth. Hans Urs von Balthasar's Preoccupation*, Minneapolis, MN 2014.
- 3 Karl BARTH, *Der Römerbrief*, München 1922, XIII.

- 4 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. 3, Salzburg – Leipzig 1939, 316–391.
- 5 KD I/1, VIII. Balthasar adressierte verschiedene Kritikpunkte in seinem Artikel *Karl Barth und der Katholizismus*, in: *Theologie der Zeit* 3 (1938) 126–132.
- 6 Vgl. KD II/1, S. 288–361 (§ 28).
- 7 Vgl. KD II/1, S. 722–764.
- 8 Zitiert nach LOCHBRUNNER, Hans Urs von Balthasar (s. Anm. 2), 269–279 (Brief vom 4.5.1940), hier 269.
- 9 Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951. Zur Erschließung siehe Benjamin DAHLKE, *Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 32 (2013) 273–291.
- 10 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Vorwort zur zweiten Auflage*, in: DERS., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln ²1962, I–X, bes. II–III.
- 11 Zitiert nach LOCHBRUNNER, Hans Urs von Balthasar (s. Anm. 2), 349 (Brief vom 30.10.1962).
- 12 Vgl. Karl BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Zürich ³1960, 3: «Augustin, Thomas, Luther, Schleiermacher und alle die Andern sind nicht tot, sondern lebendig. Sie reden noch und wollen als Lebendige gehört sein, so wahr wir uns selbst und sie mit uns in der Kirche wissen. Sie haben vor uns je in ihrer Gegenwart um derselben kirchlichen Aufgabe willen dieselbe Besinnung geleistet, die heute von uns gefordert ist. Indem wir sie leisten, reden sie mit ihrer Leistung mit, und wir können sie heute nicht anders leisten, als indem wir sie mitreden lassen, indem wir uns nicht vor Gott, nicht nur vor uns selbst, nicht nur vor den heutigen Menschen, nicht nur vor den uns gleichzeitigen Theologen, sondern auch vor jenen verantworten. In der Kirche gibt es keine Vergangenheit, darum auch nicht in der Theologie.»
- 13 Vgl. KD IV/3,1, 1. Zur Erschließung siehe Bruce McCORMACK, *Christonomie*, in: Michael BEINTKER (Hg.), *Barth Handbuch*, Tübingen 2016, 226–232.
- 14 Hans Urs von BALTHASAR, *Gott redet als Mensch*, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Freiburg i.Br. ³1990, 73–99.
- 15 Hans Urs von BALTHASAR, *Epilog*, Trier 1987, 73.
- 16 Vgl. Michael GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H. U. von Balthasars Vorstoß*, in: Magnus STRIET – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i.Br. 2005, 228–260 bzw. Matthias D. WÜTHRICH, *Eine systematisch-theologische Sinnsuche im Blick auf das Bekenntnis zum Descensus Jesu Christi*, in: Jens HERZER u.a. (Hg.), *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage* (UTB 4903), Tübingen 2018, 287–307.
- 17 KD IV/1, 859.
- 18 Vgl. KD IV/1, 718 bzw. Hans Urs von BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg i.Br. 1990, 51: «Wer ist die Kirche? Für das Kerngeheimnis lautet die Antwort: sie ist die Einheit derjenigen, die um das unbefleckte, daher grenzenlose, durch die Gnade christusförmige Jawort Marias geschart und durch es geformt, bereit sind, den Heilswillen Gottes an sich und für alle Brüder geschehen zu lassen.»

Abstract

Hans Urs von Balthasar in Dialog with Karl Barth. Confronted with Neoscholasticism, the young Jesuit, Hans Urs von Balthasar, was looking for a theological alternative. He happened to find this alternative as he read Karl Barth. In 1940 did he meet his Reformed compatriot in person. Thus began a dialogue that would last for many years. Most importantly, Balthasar took up Barth's vision of a christologically focused way of thinking which he sought to incorporate into Catholic theology. But the longer the more their ways would develop in different directions. Nevertheless, Balthasar owed the *Church Dogmatics* a great deal.

Keywords: neoscholasticism – renewal of theology – christology – ecumenism

COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

DIE FRAGILE AUTORITÄT DER OPFER

Der Angriff auf die «Schau gegen das Vergessen» verstört,
vereint aber auch im Widerstand

«Letzten Endes ist die Photographie nicht dann subversiv,
wenn sie erschreckt, aufreizt oder gar stigmatisiert,
sondern wenn sie *nachdenklich* macht.»

*Roland Barthes*¹

Auf der Wiener Ringstraße vor dem Heldenplatz sind im Mai 2019 Bilder von Opfern des Dritten Reiches gezeigt worden. Die Wahl des Ortes für die Ausstellung «Gegen das Vergessen» war kein Zufall, der gedächtnispolitische Kontrapunkt gezielt gesetzt. Hier, wo Hitler nach dem «Anschluss» am 15. März 1938 seine Rede gehalten hat und von den Massen frenetisch bejubelt wurde, säumten vier Wochen lang zweiundsiebzig großformatige Porträts von Holocaust-Überlebenden die Straße. Der deutsch-italienische Photograph Luigi Toscano hatte die Installation gestaltet, der österreichische Bundespräsident Alexander Van der Bellen hatte sie Anfang Mai mit einer nachdenklichen Rede eröffnet, er zeichnete als Schirmherr der Ausstellung. In der Nähe des Heldenplatzes, auf dem gigantische Reiterdenkmäler von Erzherzog Karl und Prinz Eugen prunken, die der militärischen Glorifizierung der Dynastie und dem ehrenden Gedenken der Feldherrnkunst dienen, wurden diesmal keine Heroen oder Strategen gezeigt. Statt Kraft und Stärke, Drill und Disziplin wurden Hinfälligkeit und Schwäche, Traumata und Leiden öffentlich ausgestellt.

I

Sechs Millionen jüdische Opfer. Keiner, der diese Zahl von Hitlers Vernichtungspolitik verstehen oder begreifen könnte. Statt aus dieser Unbegreiflichkeit

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien und Schriftleiter dieser Zeitschrift.

einen negativen Mythos zu machen, ging es dem Künstler Toscano darum, der Abstraktheit der Zahl etwas Konkretes entgegenzusetzen. Er will den Opfern, die als Kinder oder Jugendliche deportiert und im KZ auf namenlose Nummern reduziert wurden, Gesicht und Namen zurückgeben. Den Entrechteten, den Gepeinigten, den nur zufällig Entronnenen wird in Bildern symbolisch rückerstattet, was ihnen damals brutal genommen wurde: WÜRDE. In die Gesichter der Überlebenden aber haben sich ihre Passionsgeschichten eingeschrieben: die Augen, Falten und Furchen spiegeln Trauer, Melancholie und Leiden, aber auch Lebensdrang, ja Überlebenswillen – hier verdichten sich Biographien, die Abgründiges durchlitten und Ungewöhnliches erlebt haben. Das will nicht vergessen, das will erinnert und gezeigt, aber auch erzählt werden.²

Dabei stehen die Überlebenden, die hier zu sehen sind, stellvertretend für die, die nicht überlebt haben und daher nicht mehr gezeigt werden können. Die meisten jüdischen Opfer der Shoah sind in KZs deportiert, in Gaskammern vernichtet und in Krematorien verbrannt worden. Sie haben kein Grab. Die Hinterbliebenen hatten für ihre Trauer keinen Ort, sie konnten nirgendwo hingehen, um ihrer Verstorbenen zu gedenken. Nelly Sachs, Rose Ausländer und Paul Celan haben ihre Gedichte daher auch als poetische Kenotaphe verstanden, die den für immer Verstummten und ortlos Verstreuten zumindest in der Sprache einen *lieu de mémoire* geben wollten. «In der Luft, da bleibt deine Wurzel, da, / in der Luft. / Wo sich das Irdische ballt, erdig, / Atem-und-Lehm»³, beginnt das letzte Gedicht von Celans Zyklus *Die Niemandrose*. Die Gesichter der Ermordeten sind so als Schatten mitgegenwärtig, wenn in der Ausstellung «Gegen das Vergessen» die Gesichter der Überlebenden gezeigt werden.

II

Über 70 Jahre nach der Befreiung von Auschwitz durch die Alliierten stehen wir heute an einer Schwelle der Gedenk-Kultur, was die Verbrechen des Dritten Reiches anlangt. Die Zeugen, die das Grauen überlebt haben und mündlich weitergeben können, was sie erfahren haben, treten langsam von der Bühne des Lebens ab. Das Gespräch mit ihnen wird schon bald nicht mehr möglich sein. Der lebendige Erinnerungs- und Erzählfaden droht zu reißen, wenn sich niemand mehr findet, der ihn aus erster Erfahrung weiterspinnen kann. Kinder und Nachfahren können zwar weitererzählen, was ihnen erzählt wurde. Sie sind aber nur «Zeugen zweiter Hand», um eine vielgebrauchte Wendung Kierkegaards zu bemühen. Das kommunikative Gedächtnis, das an Formen der mündlichen Überlieferung gebunden ist, braucht externe Medien, um Tradi-

tionsprozesse anzustoßen, die sich über einen längeren Zeitraum erstrecken und Menschen zusammenzuführen. Medien wie Schrift und Bild sind für die kollektive Erinnerung ebenso konstitutiv wie die Akte der Aneignung und Vergegenwärtigung. Das kulturelle Gedächtnis, das sich auf institutionalisierte Formen der Erinnerung stützt, ist daher auf einen Kanon von Zeugnissen angewiesen, die immer neu aktualisiert und fortgeschrieben werden. Archive, Filme und Fotos, aber auch Gedenkstätten, Rituale und Gedenktage sind hier wichtig.⁴

III

Der Künstler Luigi Toscano lädt mit seinen Bildern zum Gedenken ein. Er hat mehrere hundert Holocaust-Überlebende persönlich aufgesucht, mit ihnen Gespräche geführt und ihre Gesichter photographisch festgehalten. Diese Photographien sind anders als übliche Bilder. Roland Barthes hat in seinem Essay *Die helle Kammer* beschrieben, was normalerweise geschieht, wenn das Auge einer Kamera auf uns gerichtet ist: «Ich nehme eine posierende Haltung ein, schaffe mir auf der Stelle einen anderen Körper, verwandele mich bereits im Voraus zum Bild.»⁵ Genau dieser Gestus der Selbstverwandlung zum Bild, der eingenommenen Pose, die auf die anerkennenden Blicke der andern spekuliert, fehlt bei den Aufnahmen von Toscano. Auch versuchen sie nicht, dem Fluss der Zeit einen besonderen Augenblick abzurufen. Es geht nicht um Schnappschüsse, sondern um Gesichter. Nichts sonst. Frontal. Toscano hat versucht, Blicke einzufangen, die konzentriert, gesammelt und authentisch sind. Seine großformatigen Porträts sind auf dünnen Stoff aufgezogen und in ein stabiles Trägergestell eingespannt. Jedes Exponat steht da und lädt die Passanten in den beschleunigten Lebenswelten zum Verweilen ein. Die Interaktion zwischen Betrachter und Medium lebt von der Vorstellung, als könne man mit den Überlebenden selbst in einen Blickwechsel eintauchen.

Gleichzeitig erhält das Gesicht der Proträtierten durch die Technik der Vergrößerung eine eigentümliche Präsenz. Man schaut in Gesichter, die als Landschaften von Falten und Narben lesbar sind. Es sind Gesichter von Menschen, die in den 1920er und 1930er Jahren geboren wurden, schon bald auf den Tod zugehen werden, wenn sie nicht bereits gestorben sind. Das Bild ist das Medium, das die Holocaust-Überlebenden überleben lässt, indem es sie als Abwesende gegenwärtig hält. Die Nähe, die man zwischen Fotografie und Tod festgestellt hat, insofern das Bild einen Augenblick aus dem Leben einfriert und isoliert⁶, wird hier verkehrt, insofern das Bild den Menschen, den es abbildet, über die Grenze des Todes hinaus präsent hält. Ihre Augen haben das Grauen gesehen. Sie sind in den Lagern gewesen, haben die Dehumanisierung

am eigenen Leib erfahren. Der Betrachter, der in ihre Augen schaut, glaubt die Spuren zu sehen, die dieses Grauen in den Gesichtern hinterlassen hat. Toscanos Ikonen der Hinfälligkeit stehen überdies in augenfälligem Kontrast zu den Bildern der Jungen und Schönen, die nach den Imperativen von Lifestyle und ästhetischer Selbstperformanz gemodelt sind und heute die digitalen Bildwelten von Instagram und Facebook bevölkern. Alter, Gebrechlichkeit und Verwundbarkeit werden in seinen Porträts nicht vertuscht und weggeschminkt, sondern ostentativ herausgestellt.

IV

Aber das Gedenken hat Risse. Anders als in San Francisco und anderen Städten Europas, wo Toscanos Ausstellung «Gegen das Vergessen» im öffentlichen Raum ohne Störungen gezeigt werden konnte, hat es in Wien bilderstürmerische Attacken gegeben. Unbekannte haben im Schatten der Nacht die Bilder der Opfer mit Hakenkreuzen und judenfeindlichen Aufschriften beschmiert, ja mit Messerstichen demoliert. Zerschnittene, besudelte Gesichter... «Österreich, was ist los mit dir?», hat der Künstler in einer ersten Reaktion bestürzt gefragt.

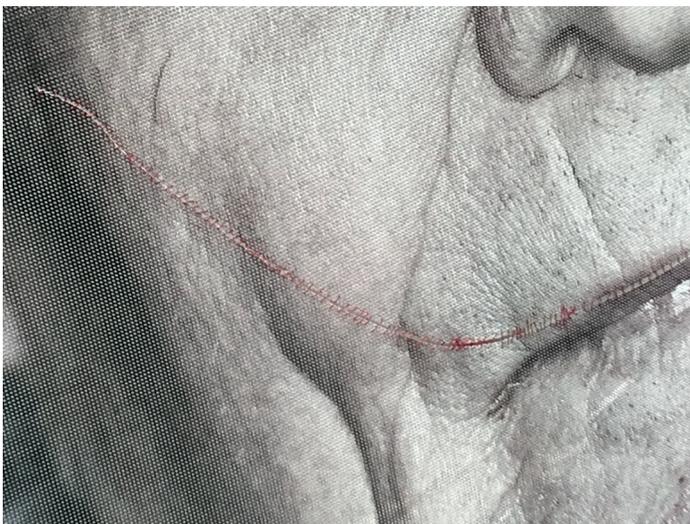
Im Antlitz eines Menschen verdichtet sich sein Geheimnis. Nach Emanuel Levinas zeigt sich in der *visage* des anderen die Spur der Transzendenz. «Dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen – das bedeutet, nicht töten zu können.»⁷ Nur, wer sich dem Blick des anderen entzieht und ihn als Person degradiert, kann ihn gewaltsam ausradieren. Im lebendigen Antlitz begegnet etwas, das unbedingte Achtung verlangt. «Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung*.»⁸ Das gilt abgeschwächt auch für das Bild, in dem ein Abwesender anwesend wird. In der Wiener Ringstraße ist die ikonische Repräsentation der jüdischen Opfer beschädigt, ja gewaltsam malträtiert worden. Die Porträts zeigen ja Augen, die das Unbegreifliche gesehen haben. Wer das Unbegreifliche leugnet, kann diese Augen nicht sehen wollen. Er will sie weghaben. Die Überlebenden sind Zeugen, die gesehen haben, was es nach Ansicht der Holocaustleugner nie gegeben hat. Imre Kertész schreibt: «Wer nicht fähig ist, seiner Vergangenheit in die Augen zu sehen, ist dazu verurteilt, sie ewig zu wiederholen.» Und Uwe Kolbe: «Wer gegen Erinnerung steht, der *will* wiederholen.»⁹

Besonders perfide ist eine Aufschrift: «Jesus = 6 Millionen». Das spielt auf ein altes antijudaistisches Narrativ an, dem zufolge Vertreibung, Verfolgung und Vernichtung der Juden die gerechte Strafe für den sog. «Gottesmord» auf Golgatha sein sollen. Die Kirchen haben nach 1945 viel getan, um die judenfeindlichen Spuren in Liturgie, Katechese und Lehre selbstkritisch aufzuarbei-

ten. Die bleibende Erwählung Israels wurde im Anschluss an die Theologie des Paulus neu betont, die Karfreitagsfürbitte für die *Iudaei perfidi* ist durch die Liturgiereform unter Paul VI. revidiert worden. In traditionalistischen Kreisen aber hat man sich dieser amtlichen Neupositionierung im Verhältnis zum Judentum bis heute hartnäckig verweigert.¹⁰ Die Übergänge ins rechtsradikale Milieu sind fließend, wie nicht zuletzt der Fall Richard Williamsons gezeigt hat, der den Holocaust wiederholt öffentlich geleugnet hat und «wegen Ungehorsams» inzwischen selbst aus der Piusbruderschaft ausgeschlossen wurde.

V

Die Schändungen der Bilder sind ein Angriff auf die anamnetische Kultur, die die Wunden der Vergangenheit mahnend wachhalten will. Die Erinne-



rungssolidarität mit den Opfern von gestern soll sensibilisieren für aufkeimenden Rassismus und Fremdenfeindlichkeit heute. Gerade der Antisemitismus nimmt in Europa wieder deutlich zu, so dass nicht wenige Juden überlegen, ob sie nach Israel emigrieren sollen. Das Hören auf die Autorität der Opfer hat letztlich eine theologische Dimension. Nach Walter Benjamin machen wir im Eingedenken eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte a-theologisch, das heißt ohne Gott, zu begreifen.¹¹ Die brutal abgeschnittenen Lebensmöglichkeiten der Opfer werfen bedrängende Fragen auf: Wird es eine Instanz geben, die rettend an das Vergangene rührt und die Namen der Toten bleibend aufbewahrt (vgl. Jes 56, 5)? Die verhindert, dass die Täter auf Dauer über

ihre Opfer triumphieren? Die dafür sorgt, dass die verstummten Schreie und Klagen nicht resonanzlos verhallen? Imre Kertész hat für die Sehnsucht nach Wiederherstellung der Gerechtigkeit ein Bild geprägt, das in seiner Wucht an die Vision des Propheten Ezechiel erinnert: «Wenn sich alle schuldlos Verurteilten dieses Jahrhunderts aus ihren Aschegräbern erheben und, begleitet vom furchtbaren Rasseln ihrer Skelette, den Prozess eröffnen, milliardenfach ihre Knochenfinger auf Staaten und all die richtend, die, sich im Besitz der Macht wissend, Verbrechen begingen – ohne die drückende Einsamkeit des Verbrechers, die mordeten – ohne das schlechte Gewissen des Mörders, die ausbeuteten – ohne die Angst des Reichen –, das würde der wahre Prozess.»¹² In jedem Fall reißt die anamnetische Solidarität mit den Toten, die Peter Handke einmal das «achte Sakrament»¹³ genannt hat, einen Horizont auf, der über die Geschichte hinaus ins Eschatologische reicht und die Hoffnung auf das Jüngste Gericht heraufbeschwört.

VI

Erfreulich ist, dass die vandalistischen Übergriffe in Wien Solidaritätseffekte gerade in der nachrückenden Generation ausgelöst haben. Die Young Caritas, die Pfadfinder, die Gewerkschaft VIDA und die Muslimische Jugend Österreichs haben spontan Mahnwachen organisiert. Freiwillige haben die zerschnittenen Gesichter der Holocaust-Überlebenden genäht, die Beschmierungen abgewaschen, die Hakenkreuze entfernt. In Zelten haben sie ausgeharrt, um die Bilder zu schützen. Bei Nacht und bei Regen. Sie haben so gemeinsam das Anliegen der Ausstellung verteidigt, der NS-Opfer würdig zu gedenken und ein Mahnzeichen gegen Fremdenhass heute zu setzen. Dieser selbstlose Einsatz zeugt von Wachsamkeit und steht quer zur viel beklagten Apathie in der Gesellschaft, die das Leid der anderen gar nicht erst wahrnimmt. Da die Träger der Solidaritätsaktion vor allem junge Menschen waren, darf das Engagement auch als pädagogische Frucht von historischer Sensibilisierung in Schule und Unterricht gelten. Das ist in Wien entsprechend gewürdigt worden. Passanten sind gekommen, um Blumen niederzulegen und Kerzen anzuzünden. Sie haben mit den Jugendlichen über den Sinn des Gedenkens, den wieder aufkeimenden Antisemitismus in Europa, aber auch die politische Situation in Österreich gesprochen. Im Gespräch zwischen den Generationen wurde die konnektive Dimension der Erinnerung deutlich. Kein Geringerer als Bundespräsident Van der Bellen hat die kultur- und religionsübergreifende Solidaritätsaktion denn auch ausdrücklich gelobt.

VII

Die Nähte in den Gesichtern aber bleiben. Die Anschläge gegen das Projekt des Erinnerns sind dem Medium nun unvergesslich eingeschrieben. Das hat den paradoxen Effekt, das die ästhetische Wirkung der Bilder noch einmal gesteigert wird: Sichtbare Spuren der Gewalt auf den Gesichtern, Male der Zerrüttung, die zwar geflickt sind, aber doch einen Abgrund ahnen lassen. Die Autorität der Opfer ist fragil. Das stimmt nachdenklich, spornt aber auch an, im Kampf gegen das Vergessen nicht nachzulassen – auch über das Ende der Wiener Ausstellung hinaus.¹⁴

Anmerkungen

- 1 Roland BARTHES, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Frankfurt/M. 1989, 47f.
- 2 Erinnerung, Erzählung und Solidarität sind nicht zufällig die Basiskategorien der neuen politischen Theologie, die Johann Baptist Metz ausgearbeitet hat. Vgl. DERS., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Unter Mitarbeit von Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br. 2006.
- 3 Paul CELAN, *Gedichte*, Frankfurt/M. ¹⁰1991, Bd. 1, 290.
- 4 Vgl. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München ²1999.
- 5 Roland BARTHES, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*, Frankfurt/M. 1989, 19.
- 6 Hans BELTING, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2001, 186: «Doch zu Lebzeiten sterben wir in dem Augenblick, in dem wir aufgenommen werden. Der Finger am Auslöser wird nur einmal betätigt. Roland Barthes sprach deshalb davon, dass man in der Photographie «ganz und gar Bild geworden ist, das heißt der Tod in Person.»
- 7 Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. ³1998, 116f.
- 8 Ebd., 221 (Kursiv im Original).
- 9 Imre KERTÉSZ, *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*, Hamburg 1999, 68; Uwe KOLBE, *Ein Zuruf*, in: DERS., *Renegatetermine. 30 Versuche, die eigene Erfahrung zu behaupten*, Frankfurt/M. 1998, 82–84, hier: 84.
- 10 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. ²2016, 310f.
- 11 Vgl. Walter BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1983, 589.
- 12 Imre KERTÉSZ, *Galerentagebuch*, Berlin 1993, 52.
- 13 Peter HANDKE, *Gestern unterwegs. Aufzeichnungen November 1987 bis Juli 1990*, Frankfurt/M. 2007, 258: «Das Achte Sakrament (das Poussin nicht gemalt hat): das Sakrament – die Gesellschaft mit den Toten (Durnoch, am offenen Nordmeer, in Gesellschaft der Leere, und in meinen Trittschritten im Sand schäumen die auslaufenden Wellen, sonst lautlos, hörbar auf)».
- 14 Der Essay, der am 31.5.2019 in einer kürzeren Version auf dem Portal «feinschwarz.net» erschienen ist, sei Wolfgang Braungart zugeeignet.

Abstract

The Victims' Fragile Authority. Notes on the Holocaust Survivors Exhibit in Vienna. The vandalism against the exhibition «Against Oblivion» by Luigi Toscano on Vienna's Ringstrasse has provoked shocked reactions. The defilement of portraits of Holocaust survivors with swastikas has once again shown the fragile authority of the victims. The imperative of «not forgetting» intends to promote moral alertness to new forms of social exclusion. In the neo-Nazi milieu, this obviously encounters strong defensive reflexes. The attacks against the memorial exhibition which gives suffering a face have at the same time unleashed cultural and religious acts of solidarity, especially in the younger generation. That is a reason for hope.

Keywords: Shoah – Cultural memory – Luigi Toscano – face and name

WIR WOLLEN MISSIONIEREN – ABER WAS HEISST «MISSION»?

Überlegungen zum Mission Manifest aus
missionstheologischer Perspektive

Wer die Debatte über das Mission Manifest verfolgt, kann den Eindruck gewinnen, es stünden sich wissenschaftliche Theologie und «Lehramtstreue» Initiatoren und Initiatorinnen des Manifests gegenüber. So wird einerseits das Manifest als «mehr oder weniger theologiefreie Zone»¹ charakterisiert und eine Versektung der Kirche befürchtet² und andererseits der Kritik vorgeworfen, die ihr zugrundeliegenden Auffassungen von Heil und Wahrheit basierten nicht auf Schrift, Tradition oder Lehramt.³ Eine solche Gegenüberstellung sollte indes insofern überraschen, als dass einerseits katholische Theologie-Professoren und -Professorinnen im offiziellen Auftrag der Kirche Theologie unterrichten und dazu die lehramtliche Bestätigung durch das «Nihil obstat» erhalten. Andererseits engagieren sich beim Mission Manifest verschiedene Personen, die Theologie nicht nur studiert oder darin promoviert haben, sondern auch gelehrt haben. Zudem ist der Charakter des Buches *Mission Manifest* zu beachten, das kein theologisches Buch, sondern eine bewusst pointierte, polarisierende, konstruktive und konkrete Provokation sein will.⁴

Bisherige Diskussion

Vor diesem Hintergrund lohnen sich aus diskursanalytischer Sicht unterschiedliche Perspektiven auf die bisherige Auseinandersetzung um das Mission Manifest.

THOMAS FORNET-PONSE, geb. 1979, PD Dr. theol. Dr. phil, ist Leiter der Abteilung Bildung bei missio Aachen – Internationales Katholisches Missionswerk e.V., 2013–2016 war er Studiendekan des Theologischen Studienjahres Jerusalem.

So kann aus identitätstheoretischer Perspektive gefragt werden, ob insbesondere die erste These mit der Aussage «Es ist nicht mehr genug, katholisch sozialisiert zu sein. Die Kirche muss wieder wollen, dass Menschen ihr Leben durch eine klare Entscheidung Jesus Christus übergeben»⁵ als impliziter Angriff auf eine «bürgerliche» Kirche mit ihren Institutionen verstanden wird. Damit können sich wissenschaftliche Theologen und Theologinnen sowie Mitarbeitende und ehrenamtlich Engagierte in ihrem Selbstverständnis als gläubige Christen und Katholikinnen angefragt sehen, was entsprechende Gegenreaktionen hervorruft. Das Motto «Angriff ist die beste Verteidigung» kann dann die Schärfe mancher Kritik erklären, die vor dem Hintergrund einer im Einvernehmen von Staat und Kirchen bestehenden Präsenz wissenschaftlicher Theologie an staatlichen Universitäten mit ihren Diskurszusammenhängen sowie immer wieder bestehenden Anfragen an diese Konstruktion erfolgt. Damit eng verbunden ist der Blick auf den Habitus bzw. Anspruch des Manifests, der nicht nur im Untertitel «Die Thesen für das Comeback der Kirche», sondern auch bei der öffentlichen Vorstellung während der MEHR-Konferenz im Januar 2018 in Augsburg deutlich wurde.⁶ Er kann den Eindruck erwecken, als solle damit ein exklusives Patentrezept weitergegeben werden und als sei dies die letzte und einzige Möglichkeit und Weise, «die Kirche zu retten» – trotz aller positiven Würdigungen gegenüber dem bestehenden Engagement, die sich in den Ausführungen zu den Thesen durchaus finden. De facto wird dadurch die christliche und katholische Identität derer infragegestellt, die den Entscheidungscharakter des Christentums nicht so stark hervorheben. Dagegen betont Nothelle-Wildfeuer mit Verweis auf das II. Vatikanum, es könne nicht nur ein elitäres Entscheidungschristentum geben, sondern als das Allumfassende umfasse das Katholische auch die Menschen, «die vorsichtig suchen, fragen, ihre Sehnsüchte und aber auch ihre Zweifel artikulieren»⁷.

Aus soziologischer Sicht kann neben der im kritischen Sammelband *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am «Mission Manifest»* vertretenen Ansicht, es gehe in solchen Initiativen darum, Verunsicherungen durch Modernitätserfahrungen zu verarbeiten, die von Andreas Reckwitz überzeugend vorgetragene These der Transformation in einer spätmodernen Gesellschaft von einer Logik des Allgemeinen hin zu einer Logik des Besonderen aufschlussreiche Einsichten liefern. «Während man traditionell auf amtskirchlichem Wege in die Religion hineinsozialisiert wurde, sind die neuen Religionsgemeinschaften ein Gegenstand der Wahl, die sich dem Gläubigen häufig als existenzielles Ereignis einer «Konversion» (zum Beispiel als *Born-again*-Christ) darstellt. Die religiösen Communities zirkulieren so auf globaler Ebene gewissermaßen als kulturelle Singularitätsgüter eigener Art und stehen miteinander im Wettbewerb.»⁸ Besonderen Reiz gewinnen diese Communities durch ihren Charakter als außeralltägliche

Identitätsgemeinschaften, die durch ethische Striktheit, Abgrenzung nach außen und eine Gemeinschaft von aktiv Bekennenden eine Gegenwelt gegenüber der als profan wahrgenommenen Alltagswelt kennzeichnen. Damit kann die Auseinandersetzung auch als Resultat des Konfliktes der beiden Logiken gedeutet werden, insofern das Mission Manifest mit seinem Fokus auf den Entscheidungscharakter eine Logik des Besonderen vertritt und den Unterschreibenden eine klare Identität anbietet, die sich in der mit der Unterschrift einzugehenden Selbstverpflichtung zu einer missionarischen Aktivität ausdrückt. Dagegen wird vonseiten vieler Kritiker eher mit einer Logik des Allgemeinen argumentiert, die der Vielfalt menschlicher Lebensverhältnisse und dem umfassenden Charakter des Katholischen besser entspricht.⁹

Nicht zuletzt kann die Auseinandersetzung auch unter primär inhaltlichem Fokus untersucht werden, d.h. es werden die jeweils kritisierten theologischen Schwachstellen oder Lücken in den Blick genommen. Dabei zeigt sich, dass zwar sehr unterschiedliche Perspektiven eingenommen werden – so sind in der Diskussion bislang Dogmatik, Fundamentaltheologie, Christliche Gesellschaftslehre, Pastoraltheologie und Liturgiewissenschaft präsent. Eine dezidiert missionstheologische Auseinandersetzung ist bislang jedoch (mit Ausnahme kurzer Bemerkungen z.B. von Nothelle-Wildfeuer zum Missionsverständnis) unterblieben.

Diesem Umstand soll im Folgenden zumindest ansatzweise begegnet werden, indem das dem Mission Manifest zugrundeliegende oder implizite Missionsverständnis analysiert und mit dem aktuellen missionstheologischen Diskurs ins Gespräch gebracht wird. Vorab sei aber noch die von manchen kritischen Stimmen geäußerte Kritik an einem verkürzten Rückgriff auf den «Missionsbefehl» in Mt 28, 19 vertieft.¹⁰

Der sogenannte «Missionsbefehl» Mt 28, 19

Diesbezüglich ist erstens darauf hinzuweisen, dass die unterschiedlichen «Missionsbefehle» in den Evangelien immer im Gesamtkontext des Evangeliums zu sehen sind und an die Praxis und Sendung Jesu zurückgebunden werden müssen. Dementsprechend ist in der missionarischen Verkündigung auf die gute Botschaft zu fokussieren, «die sich an die «Armen» richtet und Befreiung, Heilung und Freiheit verheißt»¹¹, sowie die permanente Bewegung Jesu zu den Menschen zu beachten. Die einzelnen Missionsbefehle bzw. Sendungsworte in den synoptischen Evangelien ergehen im österlichen Rahmen und stellen vor allem die Entgrenzung und Universalität der Sendung heraus, die der universalen Botschaft der Liebe und der Herrschaft Christi entspricht. Hinzu

kommt «die zentrifugale Bewegung des Hingehens zu den Anderen»¹². Ähnlich betont Ott, Horizont und Zielbestimmung der Mission nach Mt 28 sei das in Jesus Christus realisierte und in seinen Nachfolgern und Nachfolgerinnen zeichenhaft Gestalt annehmende Reich Gottes. Da es um die Reich-Gottes-Gemeinschaft gehe, sei ein Verständnis von Bekehrung und Taufe als individualistische Seelenrettung (wie es im Mission Manifest durchaus anklingt) unangemessen.¹³

Zweitens kann die ökumenisch weit verbreitete Übersetzung von *mathetúein* als «Jünger machen» kritisiert werden. Diese wurde schon lange so interpretiert, als sei es die Aufgabe des Christen, die Welt zu evangelisieren. Dagegen weist Reinbold darauf hin, diese Übersetzung sei philologisch problematisch, da es in der griechischen Literatur keine zweifelsfreien Belege dafür gebe. Auch vor dem Hintergrund der Übersetzungen der Vulgata sowie der ursprünglichen Luther-Übersetzung gehe es vielmehr um die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, weswegen mögliche deutsche Übertragungen seien: «Lehrt alle Völker, unterrichtet alle Völker, unterweist alle Völker, nehmt alle Völker als Schüler an.»¹⁴ Im Kontext des Matthäusevangeliums sei diese Aufforderung Christi nicht als Aufforderung zu verstehen, die ganze Welt zu taufen und zu belehren und dadurch «zu Jüngern zu machen», sondern dazu, «die Lehre Jesu den Menschen aus den Völkern nicht länger vorzuenthalten. Von nun an dürfen sie nichtjüdische Schüler annehmen, und sie dürfen sie, sollte die Lehre bei ihnen auf fruchtbaren Boden fallen, taufen.»¹⁵

Mission zur Rettung der Kirche?

Aus missionswissenschaftlicher Perspektive fällt beim ersten Blick auf das Mission Manifest mit seiner Präambel und den zehn Thesen bei aller Betonung der Entscheidung für Christus ihr ekklesiozentrischer Charakter auf. Dieser zeigt sich besonders prägnant im bereits genannten Untertitel des Buches und im Beginn der Präambel, die mit der in Deutschland, Österreich und der Schweiz zunehmenden Bedeutungslosigkeit der Kirche einsetzt. Indem das Mission Manifest zu entschiedenen Gegenmaßnahmen aufrufen will und «die Kräfte sammeln [soll], die an eine Kirche mit missionarischer Ausstrahlung glauben und heute schon ideenreich an der Weitergabe des Glaubens, also an einer jungen, wachsenden Kirche arbeiten»¹⁶, entsteht leicht der Eindruck, es gehe primär um das Überleben von Kirche bzw. Christentum. Gestützt wird dieser Eindruck u.a. durch das das Buch durchziehende Motto «The church will send or the church will end.» Dieser Fokus auf die Kirche kann leicht dazu führen, sie als Selbstzweck zu verstehen und ihre Hinordnung auf das Reich Gottes

bzw. ihren Charakter als universales Heilssakrament zu vernachlässigen. Dem entspricht die Tatsache, dass im gesamten Buch nur sehr marginal vom Reich Gottes die Rede ist, beispielsweise in den Erläuterungen zur Präambel und zur fünften These bei einer Auslegung des Vater unser.¹⁷ Dagegen ist festzuhalten: «Wer als Missionarin oder Missionar von der Hoffnung des Evangeliums kündigt – ob in fremden Ländern oder im eigenen Lebenskontext –, bezeugt die verändernde und erlösende Wirklichkeit des Reiches Gottes, das die Christen als Heilsanspruch für *alle* Menschen bekennen.»¹⁸

Persönliche Beziehung zu Christus oder plantatio ecclesiae?

Die zweite Beobachtung betrifft das Missionsverständnis im engeren Sinne. Mit dem das gesamte Manifest prägenden starken Akzent auf die Bekehrung zu Jesus Christus, die Entscheidung für eine persönliche Beziehung zu ihm bzw. die Übergabe des Lebens an ihn liegt ein die individuelle Bekehrung (der «Seelen») hervorhebendes Missionsverständnis vor. In der gegenwärtigen Missionstheologie und -praxis entspricht ein solches Missionsverständnis vor allem demjenigen evangelikaler und pentekostaler Bewegungen, das durch den Fokus auf Konversionen eine stark quantifizierende Perspektive aufweist.¹⁹ Die hierzu bevorzugt zu wählenden Methoden sind die Verkündigung, die Evangelisierung sowie die Katechese. Das diakonische Zeugnis wird zwar nicht völlig ausgeblendet, tritt aber deutlich in den Hintergrund. Abgehoben wird auf die authentische Gotteserfahrung, sodass für ein «Entscheidungschristentum» bzw. «Wahlchristentum» votiert wird, das der oben genannten Logik des Besonderen entspricht. Die kritisierte bzw. als nicht ausreichend angesehene Kirchenzugehörigkeit (nur) qua Sozialisierung in Familie, Gemeinde etc. folgt hingegen als «Traditionschristentum» einer Logik des Allgemeinen. Dieser Wandel wird explizit als Annäherung an das Urchristentum begrüßt und als große Chance gesehen: «Es geht um eine persönliche Entscheidung für Gott, für Jesus Christus, für ein Leben mit dem Heiligen Geist. Und mit dieser persönlichen Entscheidung ist der Weg bereitet zu einer ›Demokratisierung‹ von Mission.»²⁰ Die Autonomie und Verantwortung jedes und jeder Einzelnen für die persönliche Entscheidung zu Gott ist demnach eng mit der Verantwortung verbunden, in diesem Sinne missionarisch tätig zu sein – allerdings, wie betont wird, nicht ohne oder gar gegen die Hierarchie.

Die «*plantatio ecclesiae*», die nach dem Missionsdekret *Ad gentes* 10 dazu dient, «allen Menschen das Geheimnis des Heils und das von Gott kommende Leben anbieten zu können», findet demgegenüber weniger Berücksichtigung. Dies dürfte der Tatsache geschuldet sein, dass die betroffenen Länder

keine «klassischen» Missionsländer sind, sondern als Ziel einer Wiederevangelisierung verstanden werden. Vielleicht ist dies auch der Grund, weshalb zwar auf zahlreiche Gemeinschaften, Bewegungen, Organisationen, Gemeinden und Initiativen in Deutschland, Österreich und der Schweiz hingewiesen wird, die in diesem Sinne missionarisch tätig sind. Die konkrete Missions- und Evangelisierungspraxis in Südamerika, Afrika, Asien oder Ozeanien wird hingegen nicht berücksichtigt, bietet aber m.E. durchaus sehr wichtige Einsichten. Durch diese könnte manche sich den Zuspitzungen des Manifests verdankende Einseitigkeit – beispielsweise hinsichtlich der Methoden – vermieden bzw. ergänzt werden. Denn wie beispielsweise katholische Missionare in abgelegenen Gegenden Äthiopiens wie Pater Joaquim Moreira da Silva in der Gumuz-Region oder die Patres Angel Valdivia und David Esrich Pérez unter den Nyangatom, aber auch die «Touring Sisters» in Nordostindien zeigen, brauchen und können Verkündigung, Katechese und Evangelisierung nicht vom konkreten Zeugnis der Nächstenliebe getrennt werden. Vielmehr verbinden diese Missionarinnen und Missionare Evangelisierung und Katechese mit einer Verbesserung der allgemeinen Lebensumstände durch Versorgung mit sauberem Wasser, Mühlen, Bildung, Kinderbetreuung oder medizinische Grundversorgung. So bekräftigen die Partnerorganisationen der kirchlichen Hilfswerke immer wieder, «dass soziale Projektarbeit und pastorale katechetische Arbeit nicht voneinander getrennt werden können»²¹, zumal bei einem personalen Ansatz auch die gleichen Menschen diese Arbeit machen. Sie sind unter den Menschen präsent als Zeugen Christi, die mit den Menschen das Leben teilen – und erst dadurch wird ihre Botschaft für diese glaubwürdig. Bei einer solchen ganzheitlichen Missionspraxis – die dem umfassenden Pastoralverständnis des II. Vatikanischen Konzils entspricht – ist gerade das Zeugnis eines auch Alltäglichkeiten umfassenden und der Welt zugewandten christlichen Lebens die überzeugendste Form der Verkündigung. Zu einem solchen umfassenden Zeugnis gehören insbesondere in einem spätmodernen Kontext wie Westeuropa mit seinen Prozessen der Säkularisierung, Individualisierung und Relativierung zur Glaubwürdigkeit auch gute und nicht nur von der subjektiven Erfahrung abhängige Gründe für den Inhalt der Botschaft. «Wer für das Reden vom «Geheimnis Christi» Verständnis aufbringen soll, muss gleichwohl zunächst verstehen können, wovon hier eigentlich die Rede ist.»²²

Vor diesem Hintergrund betrifft eine weitere Beobachtung zum Mission Manifest aus missionstheologischer Perspektive das implizite Jesusbild. Immer wieder wird die persönliche Entscheidung für Jesus (Christus) sowie die persönliche Beziehung oder Freundschaft zu ihm angesprochen. So wird korrespondierend zur für die je individuelle Bekehrung wichtigen persönlichen Erfahrungsebene betont, Jesus Christus sei «kein dogmatischer Lehrsatz, son-

dern eine Person, der man begegnen kann»²³, und als Herr über das eigene Leben anzuerkennen²⁴. Inhaltliche Aussagen über Jesus Christus beschränken sich indes weitgehend auf Ausführungen über die Berufung von Jüngern und den Preis der Nachfolge²⁵ oder kurze Sätze, mit ihm sei der Tod besiegt²⁶ und er sei für uns gestorben²⁷. Auch wenn durch die von ihm angebotene Freundschaft und die geforderte Nachfolge immer wieder (zumindest implizit) auf die Menschlichkeit Jesu angespielt wird, wirkt sich dies nur sehr gering aus. Jesus als Mensch, der einen Glaubensweg durchlaufen hat und auch zweifelte, kommt kaum in den Blick; auch seine konkrete befreiende Lebenspraxis wird nur sehr sporadisch erwähnt ebenso wie die politische Dimension seiner Praxis, die ihn ans Kreuz brachte. Diese Leerstelle, wer denn dieser Jesus genau ist, den wir als Herr über unser Leben anzuerkennen haben, zu füllen, obliegt nach Ansicht der Initianten vermutlich einerseits der persönlichen Glaubenserfahrung und andererseits der Tradition der Kirche und näherhin dem Katechismus. Damit zusammen hängt die geäußerte Sehnsucht, die Menschen mögen sich zu Jesus Christus bekehren, wogegen Hohn berechtigt auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu hinweist. Denn diese lasse keine Absicht erkennen, die Seelen der Menschen für sich zu gewinnen. «Seine Botschaft geht von anderen Realitäten aus und hat andere Ziele.»²⁸ So stellt er nicht sich selbst ins Zentrum, sondern verweist auf den Vater und dessen Herrschaft, die eine umfassende Befreiung aller Menschen und das Leben in Fülle für sie bedeutet.

Mission und Dialog

Eng mit der genannten ganzheitlichen Missionspraxis verbunden ist eine durch das II. Vatikanum nachdrücklich unterstützte Veränderung im Missionsverständnis, die sich so explizit im Mission Manifest nicht findet. Demnach müssen Mission und Dialog nicht als Gegensätze verstanden werden, sondern stehen in enger Beziehung zueinander. «Die Eigenart des christlichen Glaubensdialogs besteht demnach darin, dass der unbedingte Anspruch des Glaubens im Modus des Zeugnisses in den Dialog eingebracht wird.»²⁹ Dieser Modus des Zeugnisses bedeutet: «Standort beziehen, den Anspruch aufdecken, an den der Zeuge sich selbst in Freiheit gebunden hat, die Gründe transparent machen, die ihn dazu bewogen haben und so dem Gesprächspartner – in aller Freiheit – einen Raum öffnen, den er betreten kann, um zu erspüren, ob er sich selbst diese Gründe zu eigen machen kann.»³⁰ In dieser Beziehung von Mission und Dialog spiegelt sich die Beziehung Gottes zu den Menschen wieder. So wie Gott auf die Menschen zugeht, sie in ihrer Freiheit ernst nimmt, ist auch seine Sendung in die Welt hinein dialogisch wahrzunehmen – dementsprechend

versteht auch AG 10 den Glauben als Angebot. Damit ist nicht nur Mission dialogisch zu verstehen, sondern es besteht sogar eine «Mission zum Dialog»³¹. In dieser engen Beziehung von Mission und Dialog drückt sich die einem jeglichen Dialog inhärente beiderseitige Lernoffenheit aus und führt dazu, der Logik von *Gaudium et spes* entsprechend dem «Außen» der Kirche konstitutive Bedeutung für das «Innen» zuzuschreiben – womit streng genommen diese lange gebräuchliche und nach wie vor wirkmächtige Trennung zugunsten einer engen Wechselbeziehung aufgehoben wird. Auf dieser Linie liegt der Vorschlag Phans für ein neues Missionsverständnis: «Mission dient ausschließlich dem Reich Gottes, richtet sich ohne geographische Grenzen an die Welt in ihrer Komplexität, wird von der ganzen Gemeinschaft der Glaubenden durchgeführt, vor allem aber durch den immer und überall wirkenden Heiligen Geist Gottes.»³² Praktisch geschieht dies durch die Zusammenarbeit aller Christen und Angehörigen anderer Religionen im vierfachen Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung, wozu auch Inkulturation und Befreiung gehören. Konsequenzen aus solchen Begegnungen nennt Körner anhand einiger konkreter Beispiele der Begegnung mit Muslimen: «Meine Erfahrung ist: Wir werden durch die Begegnung mit Muslimen bessere Christen; wenn wir ihre vorbildliche Demut sehen, vor allem aber wenn wir ihr Zeugnis annehmen als Frage an unseren Glauben, auch an unsere Theologie.»³³ Insofern dieses «Außen» der Kirche sehr unterschiedliche Formen annehmen kann – von anderen Kirchen über nichtchristliche Religionen bis hin zum Atheismus – ist ein dialogisches Verhältnis maßgeblich auch für die Auseinandersetzung mit den jeweiligen Kontexten und Kulturen, in die hinein das Evangelium verkündet bzw. bezeugt werden soll. In diesem Sinne fordert *Gaudium et spes* 44 eine an die jeweilige Vorstellungswelt und Sprache angepasste Verkündigung, wozu auch der Dialog mit gegenwärtigen Anfragen gehört; dies müsse ein Gesetz der Evangelisation bleiben. Die damit geforderte Sprachfähigkeit über den Glauben in unterschiedlichsten Kontexten findet im Mission Manifest wenig Berücksichtigung; vielmehr werden dort eher klassische und zunehmend unverständlich gewordene Formeln wiederholt. Auch der starke Fokus auf Katechese, Verkündigung und Evangelisierung im Mission Manifest zeigt trotz mancher anderweitiger Hinweise³⁴ ein weniger dialogisch angelegtes Missionsverständnis.

Auch bei der im Rahmen der zehnten These ausgesprochenen Warnung vor einer «Verweltlichung» der Kirche³⁵ gehen die Zuspitzungen des Mission Manifests auf Kosten zentraler Einsichten aktueller Missionstheologie und – praxis. Denn die in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ausdrücklich anerkannte Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und die Orientierung der Kirche an den «Zeichen der Zeit» sowie an «Freude und Hoffnung, Trauer und

Angst der Menschen von heute» erfordern einen konstruktiven Dialog mit der Welt und den konkreten Menschen von heute. Ein solcher wird zwar durch die Kritik an einer «verweltlichten» Kirche³⁶ nicht notwendigerweise abgelehnt oder bestritten, gleichwohl lässt sich die implizite Abschottungstendenz kaum verbergen. Wie besonders Werner und Höhn feststellen, sind das Manifest und die Erläuterungen zu seinen Thesen durchgängig von einer Gegensätzlichkeit, einer «dichotomen Codierung» (Kirche und Welt, konventionelles Christentum und die anvisierten neuen Formen des Christentums, Theologie und persönliche Erfahrung) geprägt.³⁷ Dieser klaren Trennung entspricht in den übrigen Ausführungen, dass die Menschen, denen das Evangelium verkündet werden soll, nur als Chiffre mit dem in den Blick kommen, was ihnen aus Sicht der Initianten des Mission Manifests fehlt, nämlich Sinn, Orientierung, Hoffnung, Geborgenheit etc. Entgegen anderslautender Äußerungen³⁸ werden sie damit doch genauso wie «die Welt» als Missionsobjekt und nicht als eigene Subjekte betrachtet.

Unterschiedliche Rezeptionen des II. Vatikanums?

Es zeigen sich somit gravierende Unterschiede zwischen den im Mission Manifest präsenten bzw. ihm zugrundeliegenden theologischen Überzeugungen und einigen Grundüberzeugungen gegenwärtiger Missionstheologie wie dem klaren Fokus auf das Reich Gottes sowie die alles prägende dialogische Haltung. Insofern sich diese Grundüberzeugungen den durch das II. Vatikanum eröffneten Verschiebungen im Missionsverständnis verdanken, lässt sich nun den oben genannten Perspektiven auf die bislang geführte Auseinandersetzung um das Mission Manifest eine weitere hinzufügen: Sind im Hintergrund dieser Debatte möglicherweise unterschiedliche Positionen zu den Konsequenzen der pastoralen Weichenstellungen des II. Vatikanums wirksam? So sind mit *Gaudium et spes* und der dialogischen Verhältnisbestimmung von «Kirche» und «Welt von heute» als hermeneutischem Schlüssel für das Konzil die genannten im Mission Manifest wenig deutlich werdenden Punkte der Relativierung der Kirche auf das Reich Gottes, des umfassenden und dialogischen Missionsverständnisses und der Orientierung an der konkreten Lebenssituation der Menschen von heute verbunden. Diese Unterbestimmung des dialogischen Verhältnisses – und damit eine zumindest nicht konsequente Aufnahme dieser Weichenstellung des II. Vatikanums – im Mission Manifest zeigt sich neben These 10 besonders in These 4.³⁹ Danach sollen undifferenziert alle Menschen angesprochen und für Jesus gewonnen werden, was die religionstheologischen Differenzierungen seit *Nostra aetate* nicht aufnimmt und insbesondere das be-

sondere Verhältnis zum Judentum übergeht. Dagegen spricht gerade das dialogische Verhältnis und die Ausrichtung auf das Reich Gottes für ein Missionsverständnis, das das Konfessionen und Religionen übergreifende Eintreten für eine bessere Welt in den Vordergrund stellt.

Anmerkungen

- 1 Magnus STRIET, *Zeitgeist geht auf Missionsreise*, in: Ders. – Ursula NOTHELLE-WILDFEUER (Hg.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am «Mission Manifest»*, Freiburg i.Br. u.a. 2018, 53–74, hier 73.
- 2 Vgl. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Mission Manifest – Welche Mission? Welche Theologie? Welche Kirche?*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* (s. Anm. 1), 75–96, hier 78.
- 3 Vgl. Johannes HARTL, *Wir wollen missionieren!*, in: HerKorr 72 (2018) 50f.
- 4 So heißt es auf der Rückseite des Buches: «Was das genau heißt, warum es die vielleicht letzte Chance für das Christentum ist, zu überleben und wie das wirklich funktionieren kann, das zeigen die Autoren in ihrem «Mission Manifest». Ohne lange Herumzureden, sondern in zehn klaren Thesen. Pointiert und polarisierend, konstruktiv und konkret.»
- 5 Bernhard MEUSER – Johannes HARTL – Karl WALLNER (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirchen*, Freiburg i.Br. u.a. 2018, 9f. Ähnlich scharf formuliert Oettingen in seinen Ausführungen zur vierten These: «Betone ich, dass ein schales, bloß konventionelles Christentum nicht einmal für den Misthaufen reicht?» (Maximilian OETTINGEN, *4. Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied....*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* [s. Anm. 5], 123–133, hier 133.)
- 6 Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=A0VD-0vvoWY> (letzter Abruf am 25.1.2019)
- 7 NOTHELLE-WILDFEUER, *Mission* (s. Anm. 2), 93.
- 8 Andreas RECKWITZ, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Frankfurt a.M. 2017, 410.
- 9 Neben dem oben angeführten Zitat von Nothelle-Wildfeuer zeigt sich dies u.a. im Hinweis von Florin auf das «ganze Trotzdem-Gemisch des Glaubens» (Christiane FLORIN, *Surfer auf der Welle des Gebets*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* [s. Anm. 1], 97–103, hier 103) oder dem Fokus von Werner auf den Umgang mit Ambiguitäten (Gunda WERNER, «Überall schlägt uns Angst entgegen.» *Das Mission Manifest zwischen Untergangsszenario und Errettung als Ausdruck fortschreitender Binnencharismatisierung der römisch-katholischen Kirche*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* [s. Anm. 1], 11–33, hier 30–33).
- 10 Vgl. Bernhard SPIELBERG, *Sakramentalität oder sakrale Mentalität. Was hat das Mission Manifest, was die Mainstream-Kirche nicht hat?*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* (s. Anm. 1), 120–137, hier 134; Aaron LANGENFELD, *Von der «Lust auf volle Netze»*, in: HerKorr 72 (2018) 43–45, hier 44.
- 11 Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009, 17.
- 12 SIEVERNICH, *Mission* (s. Anm. 11), 23.
- 13 Vgl. Bernhard OTT, *Mission, Evangelisation, Bekehrung und Taufe im Kontext der Reich-Gottes-Gemeinschaft*, in: Michael BIEHL – Klaus VELLGUTH (Hg.), *Christliches Zeugnis in ökumenischer Weite. Konvergenzen und Divergenzen als Bereicherung des Missionsverständnisses*, Aachen und Hamburg 2016, 86–93, hier 89.
- 14 Wolfgang REINBOLD, «Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker»? *Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28, 19*, in: ZThK 109 (2012) 176–205, hier 199.
- 15 REINBOLD, *Übersetzung* (s. Anm. 14), 204. «Zuerst werden Menschen in die Nachfolge von Jesus hineingeführt, dann folgt das Erlernen einer neuen Lebensgestaltung nach den Werten und Ordnungen des Reiches Gottes.» (OTT, *Mission* [s. Anm. 13], 89)
- 16 MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 18.
- 17 Vgl. Michael PRÜLLER, *Präambel*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 21–51, hier 38; Marie-Sophie MAASBURG, *5. Wir glauben, dass unsere Mission so kraftvoll sein wird, wie es unsere Gebete sind*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 135–148, hier 140.
- 18 Franz GMAINER-PRANZL, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als zentrale Dimension der Mission. Eine responsiv-theologische Perspektive*, in: Franz HELM – Martin STOWASSER (Hg.), *Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis*, Göttingen 2011, 115–130, hier 120.

- 19 Vgl. dazu NOTHELLE-WILDFEUER, *Mission* (s. Anm. 2); Martin PETZKE, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*, Bielefeld 2013; WERNER, *Manifest* (s. Anm. 9).
- 20 Katharina FASSLER, 9. *Wir brauchen eine «Demokratisierung» von Mission*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 207–226, hier 208.
- 21 Gregor von FÜRSTENBERG, *Missionare als Mutmacher*, in: HerKorr 72 (2018) 42–45, hier 43.
- 22 Hans-Joachim HÖHN, *Mission first? – oder: Wenn man mit halben Wahrheiten aufs Ganze gehen will*, in: STRIET – NOTHELLE-WILDFEUER, *Kritik* (s. Anm. 1), 34–52, hier 41.
- 23 Markus WITTAL, 1. *Uns bewegt die Sehnsucht, dass Menschen sich zu Jesus Christus bekehren*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 53–68, hier 60.
- 24 These 1 und OETTINGEN, *Menschen* (s. Anm. 5), 123ff.
- 25 OETTINGEN, *Menschen* (s. Anm. 5), 130ff.
- 26 Sophia KUBY, 3. *Wir glauben, dass die Chancen nie größer waren als jetzt*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 99–122, hier 121.
- 27 Hans BUOB, 10. *Wir müssen uns selber zur Freude des Evangeliums bekehren, um andere zu Jesus führen zu können*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 227–238, hier 230.
- 28 HÖHN, *Mission* (s. Anm. 22), 39.
- 29 Klaus KRÄMER, *Mission und Dialog*, in: Ders. – Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog*, Freiburg i.Br. u.a. 2012, 19–31, hier 27.
- 30 Ebd., 28.
- 31 Ebd., 29.
- 32 STEVERNICH, *Mission* (s. Anm. 11), 161 mit Verweis auf Peter PHAN, *In our own tongues. Perspectives from Asia on mission and inculturation*, Maryknoll 2003, 32–44.
- 33 Felix KÖRNER, *Muslime treffen. Türkische Gespräche, römische Nachgedanken*, in: StZ. 236 (2018) 805–813, 811.
- 34 Vgl. z.B. Martin ITEN, 8. *Wir wollen missionieren, nicht indoktrinieren*, in: MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 191–205, hier 198f.
- 35 «Wo wir uns im Denken, Handeln und Fühlen einem allgemeinen humanistischen Mainstream angepasst haben, müssen wir entschiedene Anstrengungen unternehmen, um uns, wie Papst Benedikt XVI. sagt, «von der Weltlichkeit der Welt zu lösen.»» (MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* (s. Anm. 5), 13.)
- 36 Vgl. dazu auch Jürgen ERBACHER, *Entweltlichung der Kirche. Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg i.Br. u.a. 2012.
- 37 WERNER, *Manifest* (Anm. 9), 12ff; HÖHN, *Mission* (s. Anm. 22), 38.
- 38 Vgl. ITEN, *missionieren* (s. Anm. 34), 199.
- 39 «Wir sprechen alle Menschen in unseren Ländern an und machen keinen Unterschied (wie Jesus keinen Unterschied gemacht hat). Wir gehen auf Christen, Nichtchristen, Andersgläubige und Menschen, die nicht mehr glauben, zu. Es gibt keinen Menschen, für den Jesus nicht gestorben ist und der Jesus nicht kennenlernen sollte. Gott ist «die Liebe» (1 Joh 4,16) und will, «dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.» (1 Tim 2,4) Das wollen wir auch.» (MEUSER – HARTL – WALLNER, *Manifest* [s. Anm. 5], 11.)

Abstract

We Want Mission – But What is «Mission»? Reflections on the «Mission Manifest» from a Missiological Perspective. This article deals with the «Mission Manifest» and its implicit understanding of mission. By pointing out its ecclesiocentric tendency, its stress on the conversion and personal relationship to Jesus Christ (in difference to the *plantatio ecclesiae*), its disregard of the concrete missionary praxis in African or Asian countries and a rather limited approach to dialogue (either with other religions and worldviews or with «the world»), it shows the significant differences existing between the understanding of mission by the «Mission Manifest» and the post-Vatican II renewed understanding of mission.

Keywords: theology of mission – Vatican II – Mission Manifest – dialog

DER PROPHET THEODOR HAECKER

Zu seinem 140. Geburtstag

Der profilierte schwäbische Schriftsteller, Übersetzer, Essayist, Satiriker und Kulturphilosoph Theodor Haecker (1879–1945) ist im katholischen Deutschland fast vergessen, allein im Zusammenhang mit der von ihm mit beeinflussten Widerstandsbewegung «Weiße Rose» fällt gelegentlich sein Name. Er prägte teilweise die Texte der gegen das Nazi-Regime verteilten Flugblätter, besonders des vierten. Nach einer Begegnung mit Haecker schrieb Sophie Scholl am 7. Februar 1943, zwei Wochen vor ihrem Tod, an ihren Verlobten Fritz Hartnagel an der russischen Kriegsfront: «An Deinem Geburtstag [4. Februar] war Haecker bei uns. Das waren eindrucksvolle Stunden. Seine Worte fallen langsam wie Tropfen, die man schon vorher sich ansammeln sieht, und die in diese Erwartung hinein mit ganz besonderem Gewicht fallen. Er hat ein sehr stilles Gesicht, einen Blick, als sähe er nach innen. Es hat mich noch niemand so mit seinem Antlitz überzeugt wie er.»¹

Der gewaltsame Tod der jungen Freunde von der «Weißen Rose» hat ihn zutiefst bedrückt. Auch Sohn Reinhard verstarb später in russischer Gefangenschaft, ohne seinen Vater wiedergesehen zu haben. Die Erfahrung der bitteren Realität, zu der auch das gescheiterte Attentat vom 20. Juli 1944 gehörte, scheint Haeckers angeborene Schwermut und Melancholie zu bestätigen. Diese teilte er (ähnlich wie Romano Guardini) auch mit Sören Kierkegaard, den er wie kein anderer durch seine Übersetzungen in den deutschen Sprachraum vermittelte. Aber Haecker fand aus der existentiellen Zerrissenheit Kierkegaards in die Zuflucht der katholischen Kirche. Schon in der Vorrede zu *Satire und Polemik* (Innsbruck 1922) schreibt er nach seiner durch Newman-Lektüre ausgelösten Konversion: «Ist etwas in diesem Buch, das Zweifel ausdrückt an der Autorität der katholischen Kirche in allen Fragen der Lehre und Sitten oder ihren dogmatischen Sätzen in Wort oder Geist entgegen ist, so ist es wie nicht geschrieben; wenn es aber doch geschrieben worden ist – *litera scrip-*

ta manet –, so ist es zurückgenommen nicht nur, sondern widerrufen, ohne Vorbehalt, ohne Schikane, einfach und einfältig, wie Ja ja ist und Nein nein. Und selbstverständlich gilt dies nicht nur für die hier gesammelten Aufsätze, sondern für alles, was von mir geschrieben ist.»²

Zur Person

Der Biograph Eugen Blessing sieht bei Haecker drei «Lebenswege»: den die Verlogenheiten der Zeit entlarvenden und zerstörenden Satiriker, den aufbauenden christlichen Denker und Philosophen und den glühenden «homo religiosus» und Freund Gottes.³ Der spätere Vertreter eines «Kulturkatholizismus»⁴ wurde am 4. Juni 1879 im idyllischen württembergischen Ort Eberbach (Jagsttal) in einer evangelischen Familie geboren. 1891 starb seine Mutter. Auf Wunsch des Vaters absolvierte er eine Kaufmannslehre. Von 1901 bis 1903 hörte er an der Berliner Universität Vorlesungen in verschiedenen Fächern, anschließend betätigte er sich als Journalist, holte 1905 das Abitur nach und studierte bis 1910 in München Philosophie, vor allem bei Max Scheler. Das Studium blieb ohne Abschluss. Neben Sören Kierkegaard prägten ihn der Pietist Johann Christoph Blumhardt und der Schweizer Staatsrechtler und ethisch-religiöse Schriftsteller Carl Hilty. 1913 erschien Haeckers erste kulturkritische Schrift *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* im Münchener Schreiber-Verlag, in dem er bis an sein Lebensende mitarbeitete. 1914 kam es zur Begegnung mit Karl Kraus, der ihn sehr schätzte und für den er «der einzige Mann im heutigen Deutschland [war], der polemischen Mut und polemischen Ausdruck findet»⁵, mit Carl Dallago (mit dem er sich später überworfen hat) und Ludwig von Ficker, die ihn für die literarische Kulturzeitschrift «Der Brenner»⁶, die sich an Kraus' «Die Fackel» orientierte und in der Georg Trakl seine Gedichte veröffentlichte, entdeckten. 1916 wurde er einberufen, doch schon bald – wegen Untauglichkeit – entlassen. Kriegseuphorie und preußischer Militarismus wurden von ihm immer wieder kritisiert. 1917 erschien von ihm mit einem ausführlichen Nachwort die Kierkegaard-Übersetzung von *Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*. 1920 heiratete er und fing an, in München einen Kreis Gleichgesinnter zu bilden. Dazu gehörten Ferdinand Ebner und Erik Peterson, deren Texte er an den «Brenner» vermittelte. 1921 trat Haecker unter dem Einfluss der Werke des englischen Konvertiten John Henry Newman, von dem er mehrere wichtige Schriften übersetzte, zum Katholizismus über. Nun öffneten sich für ihn auch die Pforten der Zeitschrift «Hochland», deren Herausgeber Carl Muth von Haeckers Schreibstil begeistert war, dessen Beiträge ohne jede Korrektur übernahm und den er gerne als seinen Nachfolger gese-

hen hätte. 1933 wurde Haecker wegen eines Aufsatzes über das Hakenkreuz, das er als Symbol der sinnlosen Bewegung, des bloßen «Drehs», verspottete, verhaftet. 1935 wurde Redeverbot über ihn verhängt und verstarb seine Frau, nach 1938 konnte keine seiner Schriften mehr gedruckt werden. Nach der Flucht aus München, wo seine Wohnung 1944 zerstört wurde, erliegt er am 9. April 1945 in Ustersbach bei Augsburg einem diabetischen Koma.

Christentum und Kultur

Die erste Ausgabe seiner Essays *Christentum und Kultur* (München 1927) widmet er Carl Muth. Der Titelaufsatz darin ist ein «typischer Haecker», indem sich der geistreiche, an Kierkegaard geschulte, unübertroffene Stilist und Polemiker zeigt. Er schließt sich dem konservativen Lutheraner Werner Elert an und verurteilt wie der große Däne den deutschen Idealismus von Kant und Hegel bis hin zu Schleiermachers Kulturprotestantismus. Seine Diktion ist absolut, verletzend und determiniert. Rudolf Steiner und andere werden vernichtend karikiert. Max Scheler wird nach seinem Tod ein «Schmähartikel» hinterhergeworfen, in dem Haecker diesen in boshaft-stilistischer Meisterschaft als zügellosen Genussmenschen schilderte, der im Grund nie wirklich erfasst habe, was Katholischsein bedeutet. Noch härter urteilt Haecker später mit Carl Muth über Stefan George und spottet schon in «Satire und Polemik» über Thomas Mann als «das dämonische Männchen», das zum «Moralisten» wird oder gar «sich mit Friedrich dem Großen verwechselt». ⁷ Als Mann 1929 den Literaturnobelpreis erhielt, giftete er: «Nobelpreis, ja der Herr Thomas Mann, dieser peinlichste Dummkopf und verlogenste Konjunkturjäger Deutschlands bekommt ihn. Er setzt heute auf die Demokratie und den Sozialismus, dieser verlogenste Konjunkturjäger – denn er gewinnt dadurch heute den Nobelpreis.» ⁸ Mann hat es nicht nachgetragen und schrieb am 23. August 1934 in sein Tagebuch: «Abends nahm ich das Buch von Th. Haecker wieder vor und las aufmerksam darin [...] Haecker ist ein katholischer Denker und starker Schriftsteller von etwas zelotischen Manieren. Aber obgleich er mich mehrmals hart (und missverständlich) angreift, empfinde ich für seine christliche Humanität tiefe Sympathie (Was ist der Mensch?) und war bewegt von seiner mutigen Apologie des Geistes.» ⁹ Auch gegen Hans Urs von Balthasars Werk *Apokalypse der deutschen Seele* schleuderte Haecker in den *Täg- und Nachtbüchern* seine vernichtenden Urteile, die aber eine gehörige Replik erhielten. ¹⁰ Dass der Wiener Eiferer Karl Kraus und Haecker aneinander Gefallen hatten, ist nicht verwundernswert. Aber er konnte auch applaudieren: Autoren wie Francis Thompson, Hilaire Belloc, Gilbert K. Chesterton, Jacques Maritain, Gertrud

von Le Fort und besonders T. S. Eliot fanden seine ungeteilte Zustimmung und persönliche Freundschaft.

Das «Gesetz» der für Haecker problematischen Verbindung von Christentum und Kultur ist: «Die Möglichkeit einer christlichen Kultur – also unter der Voraussetzung des Faktums der Offenbarung, unter der Voraussetzung auch der Annahme dieser Offenbarung durch den Glauben, des Primats des Glaubens – steht in direktem Verhältnis zu der relativen Gesundheit des natürlichen Verstandes und der Vernunft, zu der relativen Reinheit der Sitten, und zwar nicht der einzelnen, auch nicht einer engeren Glaubensgemeinschaft nur, sondern eines ganzen Stammes, eines ganzen Volkes, einer ganzen Nation [...] Eine christliche Kultur und also auch Kunst ist dann möglich, wenn neben den Grundlagen eines klaren Intellekts der natürliche Wille nicht allzu pervertiert ist, wenn die Hierarchie der natürlichen Werte durch Sitte und Gewissen verhältnismäßig unangegriffen, gesichert, anerkannt und sanktioniert ist.»¹¹ In einem *Dialog über Christentum und Kultur* (Hellerau 1930) wird dieses «Gesetz» nach einem Blick auf nationale Kulturen noch einmal vertieft und abschließend dem Freund (wohl Carl Muth) gesagt: «Sehen Sie, der letzte Sinn einer jeden Kultur ist ein Verherrlichen und Glorifizieren. Aber wessen? Das ist die Frage. *Gloria mundi* oder *gloria Dei*. Das ist der Scheideweg. Alle Kultur ist am Ende um des Ruhmes und um der Herrlichkeit willen da, um der Krone willen des Arbeitens und Schaffens und Daseins. – Wer die Idee des «Ruhmes» und ihn selber aufgibt, der gibt die Idee der «Kultur» und sie selber auf [...] Das ist mein letztes Wort über die Verbindung von Christentum und Kultur, damit Sie nicht meinen, ich reiße sie auseinander. Dort ist ihre Verbindung vollkommen, wo die sichtbare vergängliche *gloria mundi* nur ein Gleichnis ist und durchsichtig wird für die unsichtbare ewige *gloria Dei*.»¹² Mit seiner «Dämonisierung der Moderne» und seiner direkten Polemik war Haecker ein «Außenseiter gegenüber den triumphalistischen Kulturkatholiken seiner Zeit»¹³.

Das Abendland, Vergil und die Deutschen

In seinem schmalen aber zentralen Werk *Vergil – Vater des Abendlandes* (Leipzig 1931), «sein positivstes und am wenigsten polemisches Buch»¹⁴, ging es Haecker nicht um Fortführung historisch-politischer oder geistesgeschichtlicher Diskussionen wie sie Oswald Spengler mit seinem Bestseller «Der Untergang des Abendlandes» (Wien 1918/München 1922), Carl Schmitt mit seiner politischen Theologie¹⁵ oder Hermann Platz mit seiner Zeitschrift «Abendland»¹⁶ betrieben. Sein Schwerpunkt liegt zeitlos auf dem abendländischen Menschenbild, das er im römischen Dichter Vergil (70–19 v. Chr.) als «anima naturaliter

christiana» repräsentiert sah. Die These des Buches lautet: Vergil ist Vater des Abendlandes, weil er an der Schwelle der Fülle der Zeit die Fülle natürlichen, abendländischen Menschentums verkörpert, weil er in einer paradigmatischen Form ein adventistischer Heide ist, weil in ihm am vollkommensten die Natur des Abendländers in ihrer Besonderheit eine für die Übernatur bereite, auf sie harrende und nach ihr sich sehrende ist. Das wird in dem seiner Ehefrau gewidmeten Werk ausgefaltet in einem Vorwort anthropologischer Weite, einer Vorstellung «Ecce poeta!», im Bild des Hirten und Bauern aus «Georgicas» mit den Leitworten «Amor vincit omnia» und «Labor improbus vincit omnia». Aeneas ist dann der vergilische Mensch und Führer mit pietas und Sachbindung bis hin zum Satz «sunt lacrimae rerum» (es sind Tränen in den Dingen). Während Dante die Sendung Vergils in seiner *Göttlichen Komödie* aufgriff, bedeute Vergil der säkularisierten Gegenwart hingegen nichts mehr: «Das heutige kastrierte Heidentum kennt den Satz: *sunt lacrimae rerum* nicht und will ihn nicht kennen; das adventistische Heidentum hat ihn in der Fülle der Zeit durch seinen reinsten Geist und süßesten Mund wahr und schön formuliert und sich empfänglich und dürstend gemacht für die blutigen Tränen im Garten von Gethsemane.»¹⁷ Am Ende seines großen Vergil-Essays steht eine europäische und universale Seele, «sie ist eine *demütige* Seele, *humilis* wie der Boden Italiens, sie ist – und an sie vor allen andern muss Tertullian gedacht haben, da er das Wort fand – sie ist: *anima naturaliter christiana*.»¹⁸

«*Wir sind Hierarchisten*» oder: *Was ist der Mensch?*

Weltweit ist man vom Bestseller *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen* (München 2017) des israelischen Autors Yuval Noah Harari fasziniert. Hier treibt ein technisch-digitaler Atheismus in einem Rundumschlag sein gut geschriebenes Wesen und seine Verwirrung von bisher geltenden anthropologischen Maßstäben. Dazu bietet unser Schwabe einen zeitlosen Gegenpol. Haeckers theologische Anthropologie *Was ist der Mensch?* (Leipzig 1933) wurde kurz nach Hitlers Machtergreifung veröffentlicht und wird zu seinem systematisch wichtigsten und nachhaltigsten Werk. Haeckers christliche Anthropologie geht nicht «von unten», sondern «von oben» aus. Daher lässt er sich auch nicht von wertneutralen Human- oder Sozialwissenschaften bestimmen. Er gibt sich zwei Prinzipien: «das Höhere kann das Niedere erklären, niemals das Niedere das Höhere»¹⁹ und «die Veränderlichkeit des Menschen ist ein Relativum, seine Unveränderlichkeit ist ein Absolutum».²⁰ Damit stellt Haecker sich gegen das Menschenbild Nietzsches und Spenglers. Antimaterialistisch bekennt er sich zum Primat des Geistes, zu einer *philosophia perennis* und zum Hierarchismus:

«Wir sind Hierarchisten»²¹, nicht Dialektiker. Haecker erweitert nun seinen Horizont vom westlich-abendländischen ins allgemein Menschliche. Gott ist nicht Jude oder Europäer geworden, sondern eben Mensch. So wie Vergil für das Abendland, könnte Laotse Vater des Morgenlandes²² sein, wenn nur die privilegierte Sonderstellung Israels in der Heilsgeschichte gewahrt bleibt.²³ Mit Vergils «Georgica» hält Haecker am Landleben fest: «Der Bauer bleibt. Der Bauer wird notwendig siegen über den verführten Menschen, der nur eine Maschine bedient».²⁴ Doch es braucht neben Land und Bauer auch den Handwerker und die Stadt: «Was wäre der Mensch ohne die Stadt?! Ohne die *civitas*? Alles Menschliche erfüllt sich in den Städten»²⁵. «Aber keine Wahrheit macht die andere falsch, wenn sie beide zur Einheit einer höheren Wahrheit führen. Die Stadt, die dauern soll, setzt den Bauern voraus, selbst wenn sie von Händlern oder Seefahrern gegründet wird.»²⁶

Die Antwort auf die Frage «Was ist der Mensch?» beruhigt also das Chaos des Menschen in der Zeit. Der Mensch kommt sich darin fragwürdig vor, ist aber eben zuerst «Bild Gottes». Die Antwort auf sein Wesen gibt ihm Sinn, Auftrag und Aufgabe, doch diese Antwort wird nicht spekulativ ergrübelt, sondern zeigt sich im Tun unter der Oberaufsicht Gottes. Der Mensch hat eine Urbeziehung zur Übernatur Gottes, die ihn gewollt, geschaffen, begnadet und – nach der Sünde – erlöst hat. Haecker wendet sich nochmals gegen die Lebensphilosophie Max Schelers: «Seine Lehre ist: die Kraft kommt von unten. Das ist in der Tat sein ungeheurerlicher Irrtum, gründend in der Verkennung der absoluten Transzendenz Gottes, der Verkennung des radikalsten Unterschiedes alles Seins: des unerschaffenen und des erschaffenen. Insofern ist er allerdings radikal antitheistisch und antichristlich, denn unser Satz ist ohne Zweifel: Die Kraft kommt von oben.»²⁷ Nur diese Sicht entspricht dem hierarchistischen Denken der *philosophia perennis*: «Ohne die Erklärung des Menschen von oben, von der Offenbarung her, kann keine Erklärung des Menschen von unten her, sei es nun aus dem Mythos, aus der Dichtung, der Wissenschaft oder selbst der Metaphysik, zum Ziele führen.»²⁸ Daher muss noch vor der Frage: Was ist der Mensch? die Frage kommen: Was ist Gott? Nur so ist die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sinnvoll. Diese ist nicht statisch, sondern die reale Möglichkeit, als geschöpflicher Mensch am trinitarischen und unbegrenzten Leben Gottes teilzuhaben, jedoch stets in Unterordnung unter den Schöpfer. Es kann daher für Haecker, der stets das Bekenntnis «Wir sind Hierarchisten» wiederholt, auch keine wahre Anthropologie oder Philosophie ohne wahre Theologie geben. In Christus, dem Menschen, der nicht nur Bild Gottes, sondern Gott selber ist, kann der Mensch an der unerschaffenen Natur Gottes teilnehmen, ja in das übernatürliche Leben eingehen und die Dinge so schauen, wie Gott sie sieht. So erfüllt sich in Christus des Menschen «quod-

ammodo omnia»-sein über allen Dingen und Geschöpfen und seine den Tod überwindende Berufung: «ad imaginem et similitudinem Dei».²⁹

Tag- und Nachtbücher 1939–1945

Nach Haeckers Tod werden 1947 die *Tag- und Nachtbücher* veröffentlicht. Es ist ein gläubiges Zeugnis der inneren Emigration. Bei Hausdurchsuchungen im Zusammenhang mit der «Weißen Rose» war das Manuskript nur durch einen rettenden Augenblicksreflex dem Zugriff der Gestapo entgangen. Haecker gibt in ihm persönlichsten Einblick in sein tägliches und nächtliches Ringen mit dem Ungeist der Zeit, mit der Realität des Bösen in der Geschichte. Das Schweigen der Kirche bedrückt ihn. Viele Gedankengänge seiner Bücher werden vertieft. Aphorismen von der Qualität eines Nicolás Gómez Dávila sprühen hervor trotz aller Tragik. Am 8. Februar 1945 notiert er: «Das ist das untrügliche Zeichen des falschen Propheten, des Propheten der ‹Welt›, dass er dem Menschen klar oder versteckt sagt, dass der Weg des Heils breit sei und die Pforte weit, während in Wahrheit und nach Gottes Willen der Weg schmal ist und die Pforte eng.»³⁰

Theodor Haecker war ein echter Prophet der Wahrheit, des Glaubens und des christlichen Abendlandes, aus dessen Kultur er schöpfte und die er die Geister unterscheidend vermittelte. Mit «Satire und Polemik» würde er auch heute als «Hierarchist» Verfallserscheinungen in Kirche und Gesellschaft anprangern und sein unbequemes Zeugnis geben. Für den befreundeten englischen Dichter T. S. Eliot war Haecker noch mehr, nämlich «ein wahrhaft großer Mensch, Gelehrter, Denker und Dichter zugleich. Seine Bücher tragen den dreifachen Adel der Schönheit, der Wahrheit und der Güte.» In geistig dürftiger Zeit lohnt ihre Lektüre besonders.

Anmerkungen

- 1 Thomas HARTNAGEL (Hg.), *Sophie Scholl – Fritz Hartnagel. Damit wir uns nicht verlieren. Briefwechsel 1937–1943*, Frankfurt/M. 2008, 446.
- 2 Theodor HAECKER, *Essays* (Ges. Werke I), München 1958, 94; *Satire und Polemik* (Ges. Werke III), München 1961, 17.
- 3 Eugen BLESSING, *Theodor Haecker. Gestalt und Werk*, Nürnberg 1959, 12. Entsprechend gliedert sich die Darstellung.
- 4 Dazu Otto WEISS, *Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900–1933*, Regensburg 2014, 135–141.
- 5 Karl KRAUS, in: *Die Fackel* 16 (1914/15) 400–403.
- 6 Vgl. WEISS, *Kulturkatholizismus* (s. Anm. 4), 205–210. Die Universität Innsbruck stellt alle Brenner-Ausgaben digital zur Verfügung: https://www.uibk.ac.at/brenner-archiv/der_brenner/der_brenner.html.

- 7 HAECKER, Satire und Polemik (s. Anm. 2), 111f.
- 8 Zitiert nach Robert M. ZOSKE, *Flamme sein! Hans Scholl und die Weiße Rose*, München 2018, 130.
- 9 *Tagebücher 1933-1934*, hg. von Peter DE MENDELSSOHN, Frankfurt a. M. 1977, 252 und 513.
- 10 Theodor HAECKER, *Tag- und Nachtbücher 1939-1945*, Innsbruck 1989, 221: «Die Apokalypse der deutschen Seele» ist peinlicher noch als die Suhle Sörgels, denn es stellt ganz andere Präntentionen! Der Vergleich Georges mit – Isaias, jawohl Isaias ist eine schauerliche Blasphemie! Nein, wäre es, wenn der Mann dieses Niveau erreichte; aber er tut das nicht. So ist es Gewäsch. Es ist nicht einmal «Literatur», die ein Gefühl für Qualität voraussetzt. Aber gerade das fehlt ihm. Er kann keinen «Satz» schreiben». Mit Bezug auf Paul Claudels Welt drama *Der seidene Schuh* schrieb Balthasar 1955: «Dieser große Meeres- und Orgelbraus müsste auch einmal über die sorgenvoll gefurchten Gesichter der deutschen katholischen Kierkegaardianer und ihre sauren Wort- Sprach- und Stilprobleme hinrauschen, sonst wären sie nicht würdig, sich auf Newman zu berufen. Was soll dieses protestantische, tragizistische Zerreißen des Ästhetischen und des Ethisch-Religiösen in unserem Raum, dem Raum Augustins, Dantes, Angelicos, Mozarts? Ist denn die *Tatsache*, dass die große Kunst christlich ist, ein – Problem?» (Hans Urs von BALTHASAR, *Zu seinem Werk*, Freiburg ²2000, 34f).
- 11 Theodor HAECKER, *Christentum und Kultur*, München 1927, 53f.
- 12 Theodor HAECKER, *Dialog über Christentum und Kultur*, in: *Essays* (s. Anm. 2), 321–344; 343f.
- 13 Thomas RUSTER, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn ²1997, 338.
- 14 Ebd., 341.
- 15 Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München 1925.
- 16 Vgl. WEISS, Kulturkatholizismus (s. Anm. 4), 186–194.
- 17 Theodor HAECKER, *Vergil – Vater des Abendlandes*, München 1947, 117.
- 18 Ebd., 133.
- 19 Theodor HAECKER, *Was ist der Mensch?*, Leipzig 1933, 11.
- 20 Ebd., 12.
- 21 Ebd., 159.
- 22 Ebd., 28 u.ö.
- 23 Ebd., 31–33 (aus dem gewichtigen Nachwort zu seiner Übersetzung von Hilaire BELLOC, *Die Juden*, München 1927).
- 24 Ebd., 37.
- 25 Ebd., 40.
- 26 Ebd., 42f.
- 27 Ebd., 129.
- 28 Ebd., 151.
- 29 Ebd., 189.
- 30 HAECKER, Tag- und Nachtbücher (s. Anm. 10), 240.

IM LEICHTEN TON

Eleonore Bünings Musikverführer
«Sprechen wir über Beethoven»

Über Beethoven zu sprechen – dies ist im Vorfeld des nahenden Beethoven-Jubiläums 2020 eine zunehmend beliebte Tätigkeit. Aber ist es auch eine Notwendigkeit über jenes Maß hinaus, das die immerwährende Bedeutung Beethovens als im Konzertleben omnipräsenter Komponist mit sich bringt? Wenn der Eindruck nicht täuscht, fällt es gerade jetzt nicht leicht, über Beethoven zu sprechen.

Der Musikwissenschaftler Hans Heinrich Eggebrecht veröffentlichte 1972 (in überarbeiteter Form: 1994) ein grundlegendes Buch: Es heißt *Zur Geschichte der Beethoven-Rezeption* und analysiert das Sprechen und Schreiben über Beethovens Musik, um auf der Basis einer umfassenden Materialsammlung die Konstanten jenes Sprechens und Schreibens bloßzulegen, die offenbar auf den Gehaltskern dieser Musik verweisen. Zu diesen begrifflichen Konstanten gehören das «Leiden», die «Leidensüberwindung», «Verzweiflung» und «Jubel» sowie das Utopische («Freiheit», «Versöhnung»). Eggebrecht beschreibt auch den Versuch verschiedener Autoren seit den 1920er Jahren, zu dieser Begrifflichkeit Distanz zu gewinnen durch die Beschränkung auf eine bloß kompositionstechnische Würdigung Beethovens – und konstatiert, dass mit diesem Verfahren über den «Gehalt» Beethoven'scher Kompositionen (den jede gute Musik über das Zusammenklingen von Tönen und das Ineinandergreifen von Stimmen hinaus besitzt) rein gar nichts gesagt werden kann.

Wer heute über Beethoven spricht, befindet sich in der Tradition jenes Sprechens, das Eggebrecht beschreibt – und damit in einem Dilemma. Denn das Pathos dieses Sprechens hat sich erschöpft. Wer wollte heute noch von Leiden und Leidensüberwindung, von Verzweiflung und Jubel oder gar Sieg reden, wenn er sich über Beethoven äußert? Nicht allein, dass uns das Pathos abhanden gekommen ist; die Begriffe haben sich auch durch Missbrauch abgenutzt. Sie wirken aus der Zeit gefallen, hätten heute gar teils einen üblen Beigeschmack; und doch macht Eggebrecht seinen Punkt: Wo diese Begriffe

so ausdauernd und konstant über lange Zeit zur Beschreibung eines Gegenstands herangezogen werden, müssen sie die Essenz des Gegenstands (oder einen wichtigen Teil davon) benennen.

Die Programmplaner, die sich derzeit über Beethovens 250. Geburtstag die Köpfe zerbrechen, tun sich mit dieser Situation schwer: Von enormer Bedeutung, von weltweiter Wirkung und größter Nachhaltigkeit sollen die Jubiläumsveranstaltungen sein, insbesondere in Bonn und Wien, wo jeweils eigene Planungsbüros eröffnet wurden. Eine «Message» müsste eigentlich her, ein ganz neues Sprechen über Beethoven, etwas von der Größe jener alten, verbrauchten Begriffe. Doch Zündendes will sich nicht finden lassen. In Bonn, dem deutschen UN-Standort, initiierte man das «Beethoven Pastoral Project – a global statement for the preservation of nature». Der Komponist der «Pastorale» als Greta Thunberg des 19. Jahrhunderts? Das wirkt dann doch wenig naheliegend.

Eleonore Büning macht um all das einen Bogen. Ihr Buch heißt *Sprechen wir über Beethoven*, und so ist es auch angelegt: eher eine Plauderei beim Kaffee als eine Abhandlung. Im Kern ist die Publikation eine Zweitverwertung von sechszwanzig Radiobeiträgen Bünings für den Rundfunk Berlin Brandenburg. Fritz Jensch hat die Sendemanuskripte in ein Lesemanuskript verwandelt, dabei aber Bünings unverkennbaren Duktus gekonnt bewahrt. Wenn Büning einmal auf das Pathos zu sprechen kommt, dann im Ton schnoddriger Ironie: Die «Neunte» ist ihr «Schicksalsmusik vom Dienst» oder «Staatsaktgarnitur». Das Kapitel über den Missbrauch Beethovens zu politischen Zwecken ist ebenso informativ wie kurzweilig.

Es ist ein rundum lesenswertes Buch geworden, weil die Autorin buchstäblich vom Hölzchen aufs Stöckchen kommt. Zwar widmen sich die vielen Kapitel durchaus einzelnen Aspekten (Beethovens Finanzen, den ganz frühen und ganz späten Klaviersonaten, der Ausbildung des Komponisten, seine Komponierweise etc.), doch biegt Büning gerne und oft vom Wege ab, erwähnt dies und das, ganz so, alles fiele ihr das gerade auch noch ein. Das ist ein raffiniertes Verfahren: Da wird der Komponist nicht auf Begriffe verengt, sondern in seiner Vielfältigkeit, auch Widersprüchlichkeit erlebbar. In einem Menschenleben hängt doch irgendwie alles mit allem zusammen – und Bünings Schreibstil trägt dieser simplen Wahrheit vollendet Rechnung. Die Autorin, deren frühe Doktorarbeit den schönen Titel *Wie Beethoven auf den Sockel kam* trägt, holt Beethoven hier nicht vom Sockel; sie tut so, als habe es diesen Sockel nie gegeben. Dass sie nicht zu Beethoven aufschauen muss, ist die notwendige Voraussetzung einer offenbar lebenslangen Liebe.

Michael Gassmann

ADAM ZAGAJEWSKI

(meinem Vater)

Jetzt, da du das Gedächtnis verloren hast
und nur noch hilflos lächeln kannst,
möchte ich dir helfen – hast doch einst
du, wie ein Demiurg, meine Phantasie geöffnet.
Ich denke an unsere Ausflüge, Wolken aus Wolle,
tief über dem feuchten Wald in den Bergen schwebend
(in diesem Wald kanntest du jeden Pfad), und auch
an den Sommertag, als wir auf die Spitze
des hohen Leuchtturms an der Ostsee kletterten
und lange auf das endlose Wogen des Meeres schauten,
seine weißen Nähte zerfranst wie Heftfäden.
Den Augenblick werde ich nie vergessen, ich denke, auch du warst
gerührt – wir schienen die ganze Welt zu sehen,
die unendliche, ruhig atmende, blaue, vollkommene Welt,
deutlich und verschleiert zugleich, nah und fern;
wir spürten die Rundung des Planeten, wir hörten
die Möwen, die spielerisch langsam
durch warme und kalte Luftströme glitten.
Ich kann dir nicht helfen, ich habe nur ein Gedächtnis.

Augenblicke. Sie sind kurz, flüchtig, scheu und gelegentlich, jetzt und einst, unvergesslich: «Jetzt, da du das Gedächtnis verloren hast» und «Den Augenblick werde ich nie vergessen, ich denke, auch du warst / gerührt – wir schienen die ganze Welt zu sehen.» Wenn der Vater das Gedächtnis verliert, kann er sich nicht mit dem Gedächtnis des Sohnes erinnern und dem Sohn bleibt das Gedächtnis des Vaters verschlossen. Mein Gedächtnis ist mein Gedächtnis, ein Gedächtnis, das sich nicht für zwei erinnern kann. Und doch: der letzte Vers «Ich kann dir nicht helfen, ich habe nur ein Gedächtnis.» klingt wie ein ferner Trost, der einem Gedicht entspringt, das mit dem Geheimnis der Poesie gleichzeitig eine Erinnerung zu offenbaren scheint, die Vater und Sohn verbindet.

Der Sohn möchte dem dementen Vater helfen. Er ist dankbar, wenn er sich an die väterliche «Demiurgenmacht» erinnert, die in ihm, dem Kind einst die Phantasien weckten. Der Vater ist kein Gott, wohl aber ein zweiter Schöpfer, der die Welt des Kindes weitet und ihm das Reich der Vorstellungen, Einbildungen und Gedanken öffnet. Wie aber hat der Vater das gemacht? Der Sohn weiß es nicht, aber er erinnert sich. An der Hand folgt das Kind dem Vater auf den Ausflügen durch Wälder und Meere bis zu jenem unvergesslichen Augenblick, in dem beide gemeinsam die ganze Welt zu sehen scheinen und sich ihrem ruhigen Atemrhythmus überlassen können. Es ist ein Augenblick, in dem das sonst Getrennte – das Ich und die Welt, Sohn und Vater, das Nahe und das Ferne, das Wärme und das Kalte, Erde und Himmel – füreinander diskret durchsichtig und in heiterer Indifferenz gegeneinander bestimmbar werden, und dies nicht nur im Flug der Möwen: «wir spürten die Rundung des Planeten, wir hörten / die Möwen, die spielerisch langsam / durch warme und kalte Luftströme glitten.»

Die poetischen Momente der Erinnerung gründen in Dankbarkeit, Verwunderung und Staunen und dem Wunsch, zu helfen oder doch zu verstehen. Dieser Wunsch zu helfen und zu verstehen, ist für Adam Zagajewski ein Schutz gegen die Ironie, die die Dankbarkeit, das Staunen und vor allem die Erinnerung zersetzt. Erinnerung trägt keine Ironie, und es ist vor allem ihr Übermaß, das heute das Gedächtnis und die Erinnerung gefährdet und zerstört. Wo die Ironie dominiert, mögen sich die Augenblicke der Erinnerung nicht zeigen, geht das Gedächtnis zugrunde. Die Ironie schneidet die «zwei Flügel»¹ der lyrischen Poesie entzwei und die Phantasien bleiben am Boden. Dagegen aber setzt sich die Poesie zur Wehr und die Haltung, sich den Mut zum Helfen nicht nehmen zu lassen und die Freude am Staunen auch nicht.

Die Poesie schützt das Band zwischen zwischen Einst und Jetzt, Erinnerung und Ekstase, darauf weist Adam Zagajewski immer wieder hin, und auch darauf, dass «große Dichtung sich normalerweise aus zwei Schichten zusammensetzt, einer irdischen, nüchternen, und einer zweiten, besorgniserregend

anderen, inspirierten, leicht ätherischen und schwer zu definierenden.»² So auch hier. Die trostlose Demenz des Vaters wird realistisch und lakonisch notiert und festgehalten. Über dieser irdischen Schicht aber erhebt sich der sanfte Aufstieg einer ekstatischen Erinnerung, die unerklärlich und geheimnisvoll Vater und Sohn verbindet.

«Zagajewskis Dichtung hat», so hat es Sebastian Kleinschmidt ausgedrückt, «einen unverwechselbaren Ton, einen Ton der Sehnsucht und der Resonanz, in dem Wahrnehmung und Erinnerung, Außenwelt und Innenwelt lange nachhallen. Zwei Melodien gleichsam, ein trauriges Dur und ein heiteres Moll, zwei Welten, die sich suchen und in den besten Augenblicken finden. Und in allem Nachdenklichkeit, aus der das Verlangen nach Verstehen spricht.»³

Joachim Hake, Berlin

Anmerkungen

- 1 Adam ZAGAJEWSKI, *Verteidigung der Leidenschaft. Essays*, München 2008, 132.
- 2 Adam ZAGAJEWSKI, *Die kleine Ewigkeit der Kunst. Tagebuch ohne Datum*, München 2014, 101.
- 3 Sebastian KLEINSCHMIDT, *Der Zirkelschlag des Gedichts. Laudatio zum Heinrich-Mann-Preis auf Adam Zagajewski*, in: DERS., *Spiegelungen*, Berlin 2018, 186–201, hier: 191.

Das abgedruckte Gedicht stammt aus: Adam ZAGAJEWSKI, *Unsichtbare Hand. Gedichte*, Hanser: München 2012, 92.

DIE AUTOREN DIESES HEFTES

BENJAMIN DAHLKE

Theologische Fakultät Paderborn, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Kamp 6,
D-33098 Paderborn (b.dahlke@thf-paderborn.de). GND: 133445453.

THOMAS FORNET-PONSE

Internationales Katholisches Missionswerk e.V., Goethestraße 43, D-52064 Aachen (thomas.fornet-
ponse@missio-hilft.de). GND: 130247960.

MICHAEL GASSMANN

Internationales Musikfestival Heidelberger Frühling gGmbH, Friedrich-Ebert-Anlage 27,
D-69117 Heidelberg (michael.gassmann@heidelberg.de). GND: 123891868.

JOACHIM HAKE

Katholische Akademie in Berlin e.V., Hannoversche Str. 5, D-10115 Berlin (hake@katholische-
akademie-berlin.de). GND: 122523733.

STEFAN HARTMANN

Würzburger Str. 19, D-96049 Bamberg (stefan.hartmann54@gmail.com). GND: 129052213.

HERBERT KOPP-OBERSTEBRINK

Südenstr. 2, 12169 D- Berlin (kopp-oberstebrink@arcor.de). GND: 1084786486.

IOAN MOGA

Institut für Historische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10, A-1010
Wien (ioan.moga@univie.ac.at). GND: 126651388.

CHRISTOPH SCHMIDT

Hebrew University of Jerusalem, Department Of Philosophy, Mt. Scopus, Jerusalem 9190501 (chris-
toph.schmidt08@gmail.com). GND: 100266355.

ANTON ŠTRUKELJ

Depala vas 1, SLO-1230 Domzale (Anton.Strukelj@guest.arnes.si). GND: 120953064.

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.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

48. JAHRGANG · SEPTEMBER OKTOBER 2019

GLAUBEN LEHREN UND LERNEN

Stefan Jürgens Von der Magie zur Mystik: Wie man im Glauben erwachsen wird
Dominique-Marcel Kosack Glauben lernen mit dem Gebetshaus Augsburg? **Clauß**
Peter Sajak Der konfessionell-kooperative Religionsunterricht als Chance für die Glaubens-
reflexion **Herbert Schlögel** Wilfried Härles Katechismus

PERSPEKTIVEN

Uwe Kolbe «Ich fasse nicht, was mich fasst» – Ein Gespräch über Literatur und
Religion **Thomas Sternberg** Das erzählerische Werk von Husch Josten **Jan Juhani**
Steinmann Was fehlt, wenn Gott fehlt? **Johannes Elberskirch** Historische Authentizität
zwischen Architektur und Theologie **Thomas Söding** Ermahnung als Ermunterung: Papst
Franziskus' Brief an die deutschen Katholiken **Johann Hinrich Claussen** Dorothea Grün-
zweig: «plötzlich alles da»

GLAUBEN LEHREN UND LERNEN

Editorial

Kann man lernen, an Gott zu glauben? Kann man einem anderen, dem Kind, dem Schüler oder der Schülerin, den Jugendlichen im Firmkurs, einem Konvertiten oder einer Studentin, beibringen zu glauben? Ist Gottvertrauen erlernbar?

Schaut man in Katechismen älterer oder jüngerer Art, scheint die Sache klar zu sein: Ja, Glauben kann man lernen; in den Glauben und seine Traditionen kann man sich einüben. Katechismen geben Antworten auf alle möglichen (bzw. alle vom Herausgeber vorgesehenen) Fragen, die ein Mensch zum Glauben haben kann. In Katechismen jüngerer Datums, etwa dem 2010 aufgelegten *YouCat*, gibt es neben klassischen Fragen und Antworten erläuternde Textabschnitte, die Begriffe erklären (z. B. Diakon, Transsubstantiation, Doppelmoral), und Zitate und Sinnsprüche aus dem Schatz der Bibel, der kirchlichen Tradition, der Liturgie, der Theologie und der Literatur. «Neues und Altes» (Mt 13, 52) wird hervorgeholt und den jungen Leuten ans Herz gelegt: geistliche und geistreiche Sätze aus Evangelien und lehramtlichen Texten, aus Sakramentenfeiern und Ordensregeln, von Kirchenvätern und Schriftstellern, von Heinrich Böll und Reinhold Schneider, Edith Stein, Mutter Teresa, Roger Schütz, Pater Pio und dem Pfarrer von Ars. Anders als die lexikalisch anmutenden Erläuterungen erklären diese Zitate nichts. Sie machen ein Identifikationsangebot. Das persönliche oder kirchliche Zeugnis, das in ihnen zum Ausdruck kommt, soll den Leserinnen und Lesern den katholischen Glauben in der präsentierten Form als eigene Lebensoption nahebringen. Das Ziel eines Katechismus ist innere Zustimmung – der Fragen, der Antworten und der Lebenszeugnisse. Die durchweg inklusive Sprache, die Leserin und Leser in ein größeres «Wir» hineinzieht, erzeugt zudem Zugehörigkeit. Wer dem auf Affirmation angelegten Duktus eines Katechismus folgt, kann sich als Teil einer kirchlichen Gemeinschaft erfahren, die in Glauben und Leben dieselbe Sprache spricht, denen die vorgegebenen Fragen selbst fraglich (geworden) sind und denen die gemeinsame Antwort etwas bedeutet.

Kann man lernen, an Gott zu glauben? Wer einen Katechismus zurate zieht, kann Glaubensaussagen, also einen inhaltlich und systematisch genormten Glauben, erlernen, und sich in eine bestimmte Haltung einüben. Glaube im Sinne einer vertrauensvollen Gottesbeziehung lehrt freilich auch ein Katechismus nicht. Er ist ein Angebot, einer gewachsenen Gottesbeziehung eine ganz bestimmte Form zu geben. Diese Form lässt sich erlernen: ein mehr oder weniger kohärentes System von Glaubensaussagen und Gebets- und Bekenntnistexte wie das Vaterunser und das Credo, die den Katechumenen seit alters her überliefert werden. Auch die Außenseite ritueller Vollzüge, beispielsweise den Ablauf der Messe oder des Bußsakraments, kann man katechetisch anbahnen. Ebenso lernbar sind Strukturen, beispielsweise der Aufbau der römisch-katholischen Kirche und der Ort, den man selbst in ihrem Gefüge einnimmt. Lernbar ist Religiosität, Kirchlichkeit.

Damit Religion und Kirche, religiöse Überzeugungen und religiöse Handlungen, aber überhaupt Interesse wecken, Relevanz erzeugen und eigene Fragen hervorbringen, muss etwas geschehen, das jenseits des Könnens und Wollens der Beteiligten, des/r Katechumenen wie des/r Katechet/in, steht. Die kirchliche Tradition nennt dies das *«initium fidei»*: den Impuls, glauben (lernen) zu wollen. Diese Initiative liegt, darin sind sich alle christlichen Kirchen einig, allein in Gottes Hand. Es ist bereits eine Gnade, glauben zu wollen, und eine vielleicht noch größere Gnade, glauben zu können und dem Gott Jesu Christi sein Leben anzuvertrauen – ein Glaubensleben lang. Weder das *«initium fidei»* noch die *«perseverantia fidei»*, also die Ausdauer oder Beständigkeit im Glauben, ist Frucht einer Entscheidung. Man kann nicht beschließen zu glauben, so wenig wie man entscheiden kann zu lieben oder zu vertrauen. Schon die existenzielle (nicht die religionsphilosophische) Frage nach Gott ist unverfügbares Geschenk. Dem einen ist sie ans Herz gelegt, der anderen nicht. Wer das Glück hatte, kirchlich sozialisiert worden zu sein, mag darüber religiös geworden sein. Aber ob es ihm auch ein inneres Bedürfnis geworden ist, an Gott glauben zu können, bleibt ungewiss. Religiosität lässt sich lernen, Glaube nicht.

Was man aber erlernen kann und wofür sich alle Anstrengung lohnt, ist religiöse Bildung: die Fähigkeit zur altersgerechten Glaubensreflexion und zur argumentativen Verantwortung der eigenen Position, ein angemessener Umgang mit Fragen und Zweifeln, ökumenische Sensibilität und ein Bewusstsein der Vielfalt weltanschaulicher Optionen. All das lässt sich anbahnen, einüben und reflektieren und ist für Gläubige wie für Nichtgläubige relevant. Deshalb ist nicht nur die akademische Theologie, sondern bereits der schulische Religionsunterricht in einer pluralen Gesellschaft so wichtig. Ihre Formate religiöser Bildung sind zugleich bescheidener als die klassische Katechese, von der sich der Religionsunterricht hierzulande zumindest seit der Würzburger Synode

(1971–1975) unterscheidet. Dass das *initium fidei* nicht nur Dritten entzogen, sondern schlechthin, sogar einem selbst, unverfügbar ist, und dass man Gottvertrauen weder lehren noch lernen kann, ist in der Schule wie in der Wissenschaft keine Not, sondern eine Tugend. Es entlastet Lehrer/innen und Dozent/inn/en, dass sie kein Kind und keine/n Jugendliche/n, keine Studentin und keinen Doktoranden fromm machen oder in Frömmigkeit erhalten können. Ein Schul- oder Universitätszeugnis ist – Gott sei Dank! – kein Gnadenakt, sondern die Dokumentation erworbener und geprüfter Fähigkeiten.

Wer nicht nur fromm, sondern auch religiös gebildet ist, weiß seinen Glauben, seine Frömmigkeit, seine Kirchlichkeit und sein Ethos kritisch zu befragen und den kritischen Fragen anderer auszusetzen. Er weiß, dass man im Leben wie im Glauben oft mehr an Fragen als an Antworten reift und dass man im Glauben wie im Leben irgendwann einmal erwachsen werden muss. Ein Glaube, der mit der Komplexität des Lebens, der biographischen Entwicklung der Persönlichkeit und dem eigenen intellektuellen Niveau nicht mithalten kann, bleibt kindisch oder wird nostalgisch. Beides trägt nicht. Erwachsener Glaube braucht nicht nur religiöses Wissen, sei es Religionskunde, sei es Katechismuswissen. Er braucht v. a. religiöse Bildung. Sie macht souverän nicht nur gegenüber manchen Unwägbarkeiten des Lebens, sondern auch gegenüber den Um- und Abwegen der eigenen Religionsgemeinschaft. Religiöse Bildung macht innerlich unabhängig von selbsternannten Glaubenswächtern und kritisch gegenüber allzu einfachen Antworten. Religiöse Bildung hilft dabei, politische Vereinnahmung von Religion und religiöse Populismen zu erkennen und abzuwehren. Einfach nur zu glauben, bloß dem Affekt und der Gruppe oder einer religiösen Leitfigur zu trauen, ist unterkomplex und kann sogar gefährlich werden. Ein einfacher Glaube sucht eine einfache Theologie, die Evidenzen erzeugen will statt Fragen zu stellen und lieber fromm machen will als klug. Ein komplexer Glaube, besser: ein Gottvertrauen, das die Komplexität der Wirklichkeit und die Fraglichkeit Gottes erträgt, bringt auch eine ambiguitätssensible, kritikfähige Theologie hervor. Ein reifer, erwachsener Glaube sucht und fordert eine Theologie, die aus dem Bewusstsein der Unverfügbarkeit Gottes und der Relativität aller menschlicher Glaubensformate heraus Glaube, Kirche und Religion bedenkt.

Die Artikel dieses Themenhefts beschäftigen sich aus unterschiedlicher Perspektive mit den Herausforderungen, Möglichkeiten und Grenzen heutiger Formate, Glauben zu lehren und zu lernen: *Stefan Jürgens* thematisiert nötige Reifungsprozesse im Glauben: Wer als Kind das Glück hatte, religiös erzogen worden zu sein, muss als Erwachsener die kindliche Version seines Glaubens überwinden und im Glauben wie im Leben erwachsen werden. Ein Kin-

derglaube trägt den Erwachsenen nicht, er bleibt in seiner Frömmigkeit wie Kirchlichkeit magisch-archaischen Vorstellungen verhaftet, die mit dem Gott Jesu Christi nur wenig zu tun haben. *Dominique-Marcel Kosack* beschäftigt sich mit Formaten von Katechese und Gottesdienst im Gebetshaus Augsburg, die von akademisch-theologischer Seite kritisch betrachtet werden. Welches Bild von Glaube, Ethos und Kirche wird dort erwartet und vermittelt? Geht es um Katechese oder theologische Bildung, um eine affektive Formung junger Menschen oder darum, ihren Weg zu einem erwachsenen Glauben zu unterstützen? Wo muss berechtigte Kritik ansetzen, wo ist sie überzogen? *Claus-Peter Sajak* geht neueren Entwicklungen des schulischen Religionsunterrichtes, seiner Ziele und Formate, nach. Der Religionsunterricht ist kein verlängerter Arm kirchlicher Verkündigung, sondern ein Forum, das auf dem Weg religiöser Bildung reflektierte Glaubensentscheidungen eröffnen soll. Welche Chancen, aber auch Herausforderungen bietet die mittlerweile verbreitete konfessionelle Kooperation dafür? Fördert eine ökumenisch verantwortete Glaubensreflexion eher religionskundliche Bildung oder konfessionelle Profilierung? *Herbert Schlögel* würdigt aus katholischer Perspektive einen aktuellen Katechismus aus evangelischer Feder: Wilfried Härles «Worauf es ankommt», bereits in dritter Auflage erschienen.

Julia Knop

VON DER MAGIE ZUR MYSTIK

Wie man im Glauben erwachsen wird

Glauben ist kein Zustand, sondern ein Weg. Der Glaube entwickelt sich im Lauf des Lebens. Bleibt ein Mensch auf einer bestimmten, meist frühen religiösen Stufe stehen, spricht man vom Kinderglauben. Wenn ein Kind nicht wächst, wird aus ihm kein kleiner Erwachsener, sondern ein Zwerg. Man sollte den Kinderglauben deshalb nicht romantisieren, so als habe eine solche Entwicklungsstufe mit unverdorbenem Vertrauen zu tun, gar mit unverbrauchter und unangezweifelter Gottunmittelbarkeit. Es ist ein Zwergenglaube, der bei der erstbesten Lebenskrise wie ein Kartenhaus in sich zusammenfällt. Wer aus seinen religiösen Kinderschuhen nicht herausgewachsen ist, wird bald aus allen Latschen kippen. Nach meiner Erfahrung gehen menschliche und geistliche Reife Hand in Hand, Beziehungsfähigkeit und Spiritualität sind ein und dasselbe.

Die religiöse Entwicklung vom Kinder- zum Erwachsenenglauben ist der Weg von der Magie zur Mystik. Denn wie jeder Mensch im Mutterleib Stufen der biologischen Evolution durchläuft, so durchlebt und durchleidet er biografisch den Fortgang der geistig-geistlichen Evolution der Menschheit von einer naiv-magischen Religiosität bis hin zum aufgeklärt-mystischen Glauben. Magie ist dabei die archaische Vorstellung, dass alles mit allem zusammenhängt und man nur die richtigen Mittel anwenden muss, um das Göttliche nach eigenem Gutdünken zu beeinflussen. Da diese Mittel jedoch auch anderen zur Verfügung stehen, geht mit der Magie immer auch die Angst einher, das Göttliche könne einem Schaden zufügen. Magische Vorstellungen sind demnach immer angstbesetzt und von großer existentieller Unsicherheit geprägt, das Göttliche erscheint einerseits unheimlich groß, dann aber wieder nützlich und brauchbar und damit klitzeklein, es bleibt unberechenbar und ambivalent.

STEFAN JÜRGENS, geb. 1968, Priesterweihe 1994, ist Gemeindepfarrer im Bistum Münster. Zuvor war er u.a. Jugendseelsorger, Geistlicher Rektor einer Akademie, Leiter eines Exerzitienhauses und Sprecher beim «Wort zum Sonntag» in der ARD.

Mystik ist demgegenüber kein Feld für religiöse Hochleistungssportler oder besonders begabte Gläubige, sondern schlichtweg die konsequente Pflege einer persönlichen Gottesbeziehung. Der Mystiker erfährt Gott als ein liebendes, aber auch herausforderndes Du, dem er sich in Freiheit anvertrauen kann. Gott ist der immer Größere, er spricht und hört, er zwingt zu nichts, lässt sich aber auch nicht für eigene Zwecke gebrauchen und damit kleinmachen. Gott ist geheimnisvoll, aber nicht unheimlich; er ist eindeutig, nicht ambivalent. Jeder Mensch, der betet, ist in diesem Sinn ein Mystiker.

Was aber unterscheidet den Kinder- vom Erwachsenenglauben? Warum bleiben so viele Menschen im Kinderglauben stecken? Wie wird man im Glauben erwachsen? Diesen Fragen möchte ich schrittweise nachgehen.

Geistliche Entwicklung in der Bibel

Die Bibel ist voll von Erzählungen und Bildern einer stufenweisen Glaubensentwicklung. Gott offenbart sich so, wie die Menschen ihn erfahren und vielleicht begreifen können, er geht ihren Lebensweg mit, fordert sie heraus, überfordert sie dabei aber nicht. Er ist ein Gott der Geschichte, nicht der zeitlosen Mythen. Da wundert es nicht, dass es in der Bibel magische und mystische Elemente, die Furcht vor Gott und die Liebe zu ihm, einen machtvollen Kriegsgott und einen ohnmächtigen Gottessohn am Kreuz gibt. Auch die Bibel zeigt eine geistig-geistliche Evolution von der Magie zur Mystik, anthropomorphe Gottesbilder lösen sich zugunsten transzendenter Vorstellungen und Gotteserfahrungen, die zur Liebe herausfordern, auf. Das Verständnis der Bibel wächst ebenfalls mit der menschlichen Erkenntnis, wir verstehen die Bibel heute besser als vor hundert oder tausend Jahren.

Die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3, 1–24) beispielsweise ist ein Bild für die Entwicklung eines jeden Menschen. Den Garten Eden hat es nie gegeben, er ist das Symbol einer großen Sehnsucht. Von Anfang an fühlten sich die Menschen wie aus einem Paradies vertrieben, sie waren ins Leben hineingeworfen und mussten irgendwie damit klarkommen. Adam und Eva sind wie alle Menschen vor der Pubertät (und wie die Tiere) geborgen, dafür aber unbewusst. Menschen nach der Pubertät sind bewusst, dafür aber ungeborgen. Insofern spiegelt die Erzählung vom Sündenfall die ganzheitliche Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen. Der Erwachsene nimmt das Leben selbst in die Hand, er hat das Paradies seiner Kindheit mit all seiner Geborgenheit verloren, er ist jetzt für sich selbst verantwortlich.

Jakob, der Fersenfasser und Erbschleicher, läuft vor sich selbst davon (Gen 25–33). Nach dem geheimnisvollen Kampf mit Gott wagt er den Weg zur Ver-

söhnung, ohne zu wissen, ob sein Bruder Esau ihm vergeben wird. Segen wird eben nicht erschlichen, sondern erkämpft. Der Kindische wird erwachsen, aus Jakob wird Israel.

Die Jona-Geschichte sowie die Hiob-Lehrerzählung zeigen eine Entwicklung zum erwachsenen Glauben: Jona lernt, nicht mehr wegzulaufen, sondern seiner Berufung zu folgen und die Barmherzigkeit Gottes zu akzeptieren. Hiob beginnt, wider alle Hoffnung zu hoffen, ohne jedoch Gott auch nur ansatzweise zu verstehen, anstatt auf die falschen Freunde zu hören, die ihm mit den alten magisch-kausalen Vorstellungen von Tun und Ergehen ein schlechtes Gewissen machen und Schuld einreden wollen.

Auch Jesus macht eine Entwicklung durch. Er muss glauben lernen wie jedes andere Kind, er geht den Weg von der Geborgenheit zum Bewusstsein, vom Mitmachen vorgegebener religiöser Rituale zur selbstbestimmten Spiritualität, vom Hinnehmen überkommener Traditionen zum Entdecken seiner eigenen universalen Sendung, von der Magie zur Mystik. Exemplarisch dafür steht die Begegnung mit der heidnischen Frau, deren Tochter krank ist (Mk 7, 24–30). Jesus will sie zunächst nicht heilen, ja er weist sie schroff ab. Erst durch die Hartnäckigkeit und Klugheit dieser Frau entdeckt Jesus seine Sendung zu allen Menschen, entwickelt er eine Vorstellung universaler Nächstenliebe.

Besonders auffällig trennt die Geschichte von der Heilung der zehn Aussätzigen zwischen Kinder- und Erwachsenenglauben (Lk 17, 11–19). Jesus heilt die Aussätzigen, indem er ihnen, treu zum jüdischen Gesetz, aufträgt, zu den Priestern zu gehen, um die Heilung bestätigt zu bekommen. Neun Geheilte tun, was Jesus sagt, bekommen, was sie wollen – und wurden nicht mehr gesehen. Ein Geheilte kehrt um zu Jesus, zeigt sich also nicht den Priestern, sondern antwortet stattdessen existentiell. Unreflektierte Religiosität bleibt auf Nützlichkeit aus, gereifter Glaube wird beziehungsorientiert. Interessant ist der pastorale Realitätssinn: Neunzig Prozent bleiben letztlich unreif, zehn Prozent werden erwachsen und folgen Jesus nach. Hundert Prozent werden gesund, aber nur zehn Prozent geheilt.

Der verlorene Sohn und sein beleidigter Bruder (Lk 15, 11–32) reifen auf je verschiedene Weise. Der eine wollte nicht mehr Sohn sein und wird es wieder, der andere war es immer, hatte es aber vergessen. Beiden wird die bedingungslose Liebe des Vaters geschenkt, sie brauchen von nun an weder eigensinnig wegzulaufen noch griesgrämig auszuharren. Im Erwachsenwerden begreifen sie die Gnade ihrer Kindschaft.

Petrus ist ein Jünger, den Jesus selbst an die Hand nimmt auf dem Weg von der Magie zur Mystik. Denn Petrus hat Erwartungen an Jesus, die durchaus kindisch wirken: Er will mit ihm erfolgreich sein, für ihn kämpfen und wie er übers Wasser gehen. Schrittweise lernt er, den Weg des Kreuzes zu akzeptieren.

Selbst sein dreimaliges Verleugnen wird durch Jesus in die dreimalige Liebeserklärung verwandelt. Dadurch verliert Petrus seine Angst und gewinnt an innerer Freiheit (Joh 21, 15–23). Seine Apostelkollegen Johannes und Jakobus entwickeln sich von Donnersöhnen mit karrieristischen Nebenabsichten zu wirklichen Nachfolgern (Lk 9, 54).

Besonders eindrücklich sind die Reifungs- und Entwicklungsprozesse in den Ostererzählungen der Evangelien. Die aus Enttäuschung weggelaufenen Emmausjünger erfahren, dass Jesus ihnen geradezu nachläuft, um neue Perspektiven zu eröffnen. Dabei lernen sie, dass Gott anders ist als ihre bisherigen Vorstellungen von ihm (Lk 24, 13–35). Maria Magdalena begreift, dass sie Jesus nicht festhalten, sondern nur verkündigen kann, und dass die Liebe bleibt, während die äußere Gestalt vergeht; sie muss ihre Wünsche aufgeben und zur Hoffnung hin reifen (Joh 20, 11–18). Der ungläubige Thomas schließlich ist eigentlich ein fragender Thomas, denn er ist nicht zufrieden mit dem, was die anderen Jünger sagen. Er fragt nach, er will es genau wissen. Als Jesus vor ihm steht, berührt er ihn nicht, sondern bekennt: Mein Herr und mein Gott! Der Apostel mit den größten Zweifeln ist derjenige mit dem klarsten Bekenntnis. Ein wirklich erwachsener Mann, der seinen Zweifeln und seinem Glauben klar und bewusst nachgeht, ehrlich und konsequent (Joh 20, 24–29).

Paulus beschreibt im Hohenlied der Liebe, wie er sich entwickelt hat: «Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind und urteilte wie ein Kind. Als ich ein Mann wurde, legte ich ab, was Kind an mir war» (1 Kor 13, 11). Für ihn ist diese biografische Binsenweisheit ein Bild für die große Liebe, die in Jesus Christus auf alle Menschen wartet. Wir reifen in Gott hinein. Was wir jetzt erkennen, ist nur ein Spiegel dieser Wirklichkeit, bei Gott aber kommen wir buchstäblich «dahinter». Dass sich die Verkündigung durchaus auf den Reifegrad der Adressaten einstellen muss, fasst Paulus, ebenfalls im ersten Korintherbrief, in diese Worte: «Vor euch, Brüder und Schwestern, konnte ich aber nicht wie vor Geisterfüllten reden; ihr wart noch irdisch eingestellt, unmündige Kinder in Christus. Milch gab ich euch zu trinken statt fester Speise; denn diese konntet ihr noch nicht vertragen» (1 Kor 3, 1–2). Paulus kritisiert Spaltungen in der Gemeinde, sie kommen ihm vor wie Kinderkram, man streitet über Nebensächlichkeiten und dringt zum Geheimnis Jesu Christi gar nicht durch. Der Hebräerbrief schließlich richtet sich im Bild von Milch und fester Speise an eine Gemeinde, die völlig im Kinderglauben steckengeblieben ist und deshalb neu an Vertrauen gewinnen muss (Hebr 5, 11–6, 12).

Was den Kinder- vom Erwachsenenglauben unterscheidet

Wenn Jesus seine Jünger dazu einlädt, ihr Gottvertrauen am Kind zu orientieren, so meint er damit ganz sicher keinen kindisch-naiven, sondern einen kindlich-vertrauenden Glauben (Mt 18, 1–5). Beides lässt sich sehr leicht voneinander unterscheiden, am ehesten an der Art, wie wir beten und bitten. Hier zeigt sich, ob wir magisch oder mystisch sind, ob wir mit unserem Beten Gott verändern oder uns von ihm verändern lassen wollen, ob wir ihn zum Lückenbüßer und Wünscheerfüller machen oder wirklich Gott sein lassen. Ein Kind bittet: «Lieber Gott, mach, dass morgen schönes Wetter wird.» Ein Erwachsener würde wohl nicht darum bitten, dass Gott die Naturgesetze außer Kraft setzt, um angenehmes Ausflugswetter herbeizuzaubern. Viel eher würde er um eine innere Haltung, um Aufmerksamkeit bitten. Ein Kind bittet: «Mach, dass Oma wieder gesund wird.» Und dabei liegt die Großmutter schon im Sterben. Ein Erwachsener würde wohl sagen: «Gott, gib uns Geduld und Kraft, dass wir diese schwere Zeit gemeinsam bestehen.» Im Kinderglauben ist das Gebet eine magische Beschwörung, durch die man Gott herbeirufen will. Im Erwachsenenglauben ist Gott der Ewige und Heilige, der unverfügbar bleibt, jedoch mit all seiner Liebe am Menschen interessiert ist; für den Erwachsenen ist das Gebet wie jede andere Art der Kommunikation einfach nur Beziehungspflege. In der Magie soll Gott das tun, was der Mensch will, im Glauben darf der Mensch danach fragen, was Gott will, und es mit seiner Hilfe dann auch tun. Beten verändert weder Gott noch die Welt, sondern es verändert den Betenden. Entsprechend kann man auch die Sakramente der Kirche als Heil- und Wundermittel magisch missverstehen oder sie als beziehungsstiftende Realsymbole begreifen, die erinnernd vergegenwärtigen, was Gott uns längst geschenkt hat, was also bereits geschehen ist.

Auch die strenge Unterscheidung von Religion und Glaube kann für unser Thema hilfreich sein: «Religion ist Unglaube» (Karl Barth). Denn in der Religion versucht der Mensch, Gott dingfest zu machen, ihn zu gebrauchen, ihn mit Opfern zu füttern und zu bestechen, sich ihm durch Unterwerfung und Gesetzestreue anzudienen, ein plumper Handel um Wohlergehen und Glück. Religion ist demnach auf Nützlichkeit aus, und sie endet immer in der furchtbaren Angst, Gott nicht zu genügen und deshalb auf ewig zu scheitern. Wer im Kinderglauben stecken bleibt, wird aus einer solchen religiösen Angst niemals herausfinden, er wird vielmehr das, was er für Gott hält, alsbald loswerden wollen. Im Glauben hingegen antwortet der Mensch in Freiheit auf die in Jesus Christus geoffenbarte Liebe Gottes. Nicht der Mensch macht sich auf zu Gott, sondern Gott macht sich auf zum Menschen, um ihn aus lauter Liebe vom Zwang der Selbsterlösung zu befreien. Insofern kann man sagen, dass Jesus das

Ende der Religion ist. Kindlich gebliebene Erwachsene empfinden in diesem Sinne religiös, im Glauben gereifte Erwachsene ahnen etwas von der Freiheit der Kinder Gottes, von Erlösung und Gnade.

Kinder nehmen die Bibel wörtlich, Erwachsene nehmen sie ernst. Entsprechend verliert bei Erwachsenen, die sich religiös nicht entwickeln konnten, die Bibel oftmals ihre zauberhafte Plausibilität, sobald sie mit den Erkenntnissen der modernen Exegese konfrontiert werden. Wer im Glauben gereift ist, wird sich nicht mehr am Buchstaben festhalten, sondern akzeptieren, dass die Bibel subjektive Erfahrungen enthält, die durch die Gemeinschaft der Glaubenden intersubjektiv geworden sind und durch deren Tradition Gewicht bekommen haben. Insofern kann man sagen, dass Kreationisten, Fundamentalisten und alle, die jede Hermeneutik ablehnen, im Glauben Kinder – Zwerge – geblieben sind. Esoterik und Wellnessreligion sowie der grassierende Engelglaube sind wohl Regressionen in den frühkindlichen Narzissmus.

Ursachen für den Kinderglauben

Kinder lernen durch Nachahmung, Erwachsene durch Reflexion. Wer als Kind keine erwachsenen Glaubensvorbilder hatte, wird es schwerer haben, selbst im Glauben erwachsen zu werden. Wer über Omas Schutzengelgebete nicht hinausgekommen ist, wird Gott für eine Schutzmacht halten, die dafür zuständig ist, sicher über die Straße zu kommen. Wer Gott als einen Kontrolleur oder Schnüffler erfahren hat, der als Erziehungsmittel missbraucht worden ist; als einen Gott, der durch Gebote und Verbote regiert und mit Lohn und Strafe agiert, wird es schwerer haben, an die Liebe Gottes zu glauben. Wer als Kind nur moralisierende Predigten gehört hat, ja wer nur das vormoderne, theologiefremde und stets ausweichende Geschwafel der meisten Kirchenmänner kennt, wird keine Spiritualität entwickeln, die über das Gemüt hinausgeht und auch intellektuell anspricht. Wenn der Glaube zu klein ist, wächst man heraus; er muss zu groß sein, dann kann man hineinwachsen.

Die Ursünde des Menschen ist: sein wollen wie Gott. Die Ursünde der Kirche ist der Klerikalismus, denn hier maßen sich Menschen im Grunde genommen dasselbe an, indem sie zwar nicht Gott, aber doch zumindest seine Stellvertreter sein wollen und dabei so tun, als würden sie – und nur sie – seinen Willen genau kennen. Klerikal ist dabei nicht eine bestimmte Theologie oder Kleidung, sondern ein archaisch-magisches Machtgefälle sowie ein monarchisches Erwählungs- und paternalistisches Sendungsbewusstsein. Wo eine Gemeinde oder eine Diözese ihren Leiter als skurrilen Schamanen erlebt und sogar akzeptiert (Klerikalismus von unten) und wo ein Geweihter sich selbst

von den so genannten Laien abgrenzen muss, um seine wankende Identität zu stärken oder gar die eigene Unsicherheit zu verstecken (Klerikalismus von oben), entstehen Misstrauen und Angst. Die Christen an der Basis schauen noch viel zu sehr nach oben, die Kleriker bilden einen eigenen Klüngel. Das Handeln der Kleriker an den Laien wird häufig als Seelsorge, das Handeln der Christen in der Welt als Pastoral bezeichnet. In den meisten Gemeinden jedoch wird nach Seelsorge gefragt, nicht an der Pastoral mitgewirkt. Man möchte möglichst mit dem «Chef» sprechen, also mit dem jeweils verfügbaren ranghöchsten Kleriker. Solange noch dieses Denken an der Basis herrscht, wird die Kirche klerikal bleiben. Der Grund ist wieder die Infantilität des Gottesvolkes: Nur unmündige Kinder brauchen Väter, erwachsene Christen haben Geschwister!

Als am schädlichsten für die Entwicklung eines erwachsenen Glaubens erweist sich die typisch klerikale Koalition aus Angst und Macht. Wer sich nur religiösen Autoritäten unterzuordnen gelernt hat, wird keine eigene christliche Identität ausbilden, sondern infantil bleiben. Wer sich zeitlebens selbsternannten geistlichen Vätern oder einer übermächtigen Mutter Kirche unterzuordnen hatte, wird niemals ein erwachsener Christ oder eine erwachsene Christin werden. So hat man vielen Christen nur ein Autoritätsgewissen zugestanden, das dem Lehramt zu gehorchen hat, und dementsprechend ein Verantwortungsgewissen, das selbstständig und mündig Urteile fällt und handelt, unterdrückt. Das Gewissen als oberste Instanz wurde nur verbal propagiert, nicht jedoch beherzigt, besonders im Bereich der typisch katholischen kollektiven Sexualneurose, deren detailverliebte Normen häufig nur ein Spiegel der Phantasie ihrer Urheber, nicht aber hilfreich sind.

Wie man im Glauben erwachsen wird

Wie wird man im Glauben erwachsen? Bei den meisten Menschen ist dies ein fließender Übergang. Ihre ganz natürliche kindliche Religiosität entwickelt sich zum erwachsenen Glauben, indem sie den ererbten Glauben zunächst rituell mitvollziehen und dann immer mehr durchdringen, verstehen und auch bejahen können. Archaische Vorstellungen schließen sich aus, Erfahrungen mit dem Gebet und dem Gottesdienst der Gemeinde eröffnen eine persönliche Mystik, einen personalen Glauben, eine eigene Gottesbeziehung. Aus dem kindlichen Staunen wird ein Loben und Danken, aus dem Erschrecken über die Not anderer erwachsen die Solidarität im Fürbittgebet und das konkrete Handeln. Die alte religiöse Angst weicht dem Vertrauen, das Opfer wird durch die Hingabe ersetzt. Gesetze werden auf ein waches Gewissen hin relativiert,

aus dem strikten Einhalten von Regeln entsteht die eigene Verantwortung. Der erwachsene Christ lebt aus einer Haltung heraus, hat einen festen Halt, aus dem das rechte Verhalten entspringt – motiviert nicht mehr durch Pflicht und Angst, sondern durch Liebe und Vertrauen. Aus der Unterwerfung unter eine dunkle und ambivalente Gottheit wird die innere Freiheit, sich entwickeln zu dürfen, dabei auch zu scheitern und immer wieder neu anzufangen.

Viele Menschen verlieren ihre Religiosität abrupt. Dies geschieht meistens im Jugendalter, wenn auch viele andere Wertesysteme losgelassen werden. Die religiöse Sehnsucht ruht dann für eine Zeit, man wendet sich ganz innerweltlichen Erlebnisräumen zu und lässt die Kinderschuhe des Glaubens irgendwo stehen, ohne sie zu vermissen. Wessen religiöse Entwicklung im Jugendalter endet, ohne erwachsen zu werden, wird sich zeitlebens an kirchlichen Autoritäten abarbeiten und dabei möglicherweise Jesus Christus gar nicht kennenlernen, er wird möglicherweise sogar Rebellion und Nachfolge verwechseln.

Wenige Menschen haben das Glück, eine wirkliche Bekehrung zu erleben. Diese entspricht dann einer ganz plötzlichen Entwicklung vom Kinder- zum Erwachsenenglauben. Bekehrung heißt im Neuen Testament *Metanoia*, was eher ein Umdenken, ein Größerdenken bedeutet als eine bloß moralische Kehrtwendung. Sie geht oft mit einer persönlichen Krise einher, deren Ausgang gedeutet und dann gläubig angenommen wird. Diese Bekehrung wird häufig als Befreiung erlebt, da man sämtliche kindlichen Gewissheiten und Geborgenheiten hinter sich lässt und gerade dadurch zu einer persönlichen, jetzt entmagisierten Gottesbeziehung findet. Man verzichtet auf die «Tröstungen der Religion» (Simone Weil) und stellt sich stattdessen den Herausforderungen des Lebens.

Die entscheidende Form der Glaubensentwicklung besteht deshalb in der existentiellen Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage. Der Umgang mit dem Leiden ist die Nagelprobe eines erwachsenen Glaubens. «Der hat noch nicht genug gelitten», sagte eine ältere Frau über den Kaplan, der auf jede Frage eine Antwort wusste. Sie empfand sein Reden als glatt und gelernt, er hatte offenbar zu viele schnelle Antworten parat. Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens und der Zweifel ist der kleine Bruder des Glaubens. «Der hat noch nicht genug gelitten»: Niemand wünscht, dass ein anderer leidet. Aber erst im Leiden zeigt sich, wovon einer lebt. Wir reifen im Glauben, indem wir leiden – an uns selbst, an anderen, an Gott, den wir so oft nicht verstehen. Jede Antwort auf die Frage: «Warum gibt es das Leid?» ist unerträglich, ja geradezu zynisch. Deshalb gilt es, die Frage auszuhalten, dem «Warum» standzuhalten, ohne eine Antwort zu wissen. Dafür muss man sehr erwachsen sein. Nur ein Kind schreit sofort nach den Eltern, wenn es hingefallen ist. Erwachsene stehen selbstständig wieder auf. Als Kinder haben wir zum «lieben Gott» gebetet. Als Erwach-

sene lesen wir die Bibel und entdecken, dass auf keiner Seite ein «lieber Gott» zu finden ist. Denn Gott ist lebendig, barmherzig, geheimnisvoll, gegenwärtig – aber niemals einfach nur «lieb». Es gibt überhaupt keinen «lieben Gott», denn Gott ist nicht «lieb», sondern heilig!

In archaischen Kulturen meinte man, dass Gott die Menschen prüft. Man deutete Kontingenzen als Prüfung, so als würde Gott irgendein Leid schicken, um zu sehen, wie wir damit fertig werden, und ob wir dann noch zu ihm stehen. Was wäre das für ein Gott, der sich am Leiden freut? Ein solcher Gott wäre ein Sadist! Es gibt jedoch Herausforderungen, in die wir hineingeraten. Wenn wir lernen, damit umzugehen, wird die Frage nach dem Warum schon etwas kleiner. Es scheint die Frage nach dem Wozu auf: Was bedeutet das? Wie kann ich weiterleben? Muss ich umdenken? Der christliche Glaube hilft nicht, das Leid zu verstehen. Aber er kann helfen, das Leiden zu bestehen, in der Bewährung standzuhalten. Wer alles will, und zwar sofort, Liebe ohne Leiden, bleibt kindisch. Christsein heißt: Einander leiden können, weil Jesus lebt. Leidensfähigkeit und Leidenschaft sind Kennzeichen eines erwachsenen Glaubens. Ohne Passion keine Passage, ohne Leidenschaft kommt keiner durch.

Spiritualität

Es kommt darauf an, im Glauben erwachsen zu werden und zugleich das Geheimnis der Gotteskindschaft immer tiefer zu erfassen. Sich auch als Erwachsener am Kind zu orientieren (Mt 18, 1–5) bedeutet, weiterhin mit einer Unmittelbarkeit lachen und weinen zu können, in sich zu ruhen und unruhig nachzufragen, zu staunen und zu spielen, zugleich aber das Leben bewusst in die Hand zu nehmen. Es gilt, die Spannung zwischen Regression und Individuation, zwischen Kindbleiben und Erwachsenwerden auszuhalten. Zur Liturgie gehört die Diakonie, zur Stille der Kampf, zur Mystik die Politik, zur Kontemplation die Aktion, zur Sicherheit das Wagnis, zur Heimat der Aufbruch, zum Zuhause sein die Nachfolge, zum Bleiben das Werden. Die Erfahrungen von Regression sind nötig, um mit kindlichem Urvertrauen mit Gott eins sein zu können; die Individuation ist nötig, damit dieses Vertrauen Gestalt gewinnt und seine weltverändernde Kraft entfalten kann. «Wer in Gott eintaucht, taucht bei den Armen wieder auf» (Paul M. Zulehner). Der erwachsene Christ wird sein Leben einsetzen für andere, er kann sich in Gott versenken, um in der Welt aktiv zu sein. Im Bild gesprochen: Erwachsene Christen deuten das Leben mit der Bibel in der einen und der Tageszeitung in der anderen Hand, doch sie bestehen das Leben, indem sie beides ablegen und kräftig mit anpacken. Sie erfahren sich als aus dem Paradies ihrer Kindheit vertrieben, ihr

Gottvertrauen ist dabei nicht haltlos geworden, denn ihre Vision ist das Reich Gottes. Sie sind ganz gegenwärtig, wissen um ihren Ursprung und sehnen sich nach Vollendung.

Pastorale Wegmarken

Kinder brauchen Eltern, die im Glauben erwachsen sind. Denn die Kinder möchten über den Glauben der Eltern staunen und ihn als nachahmenswert erfahren. Tatsächlich gibt es heute jedoch viele kindische Erwachsene, die man an ihren tyrannischen Kindern leicht erkennen kann. Sie können keine Grenzen setzen, halten grundlegende Lebensentscheidungen nicht durch, gleichen sich einer infantilen Gesellschaft an, in der Haben mehr ist als Sein, in der alles möglich scheint und die einen gefälligst füttern soll. Diese Art von Beliebigkeit ist unerwachsen und nicht glaubwürdig. Kindergottesdienste funktionieren häufig nach dem so genannten Kindchenschema. Wünsche und Sehnsüchte der ehrgeizigen Eltern werden in den Nachwuchs hineinprojiziert, indem Kinder regelrecht vorgeführt, ja niedlich gemacht werden. Die damit verbundene Vermütterung der Kirche tut niemandem gut, am wenigsten den Frauen und Müttern. Denn die religiös ohnehin weiter fernstehenden Väter stehen gelangweilt daneben.

Jugendliche brauchen Eltern, deren Glaubenspraxis sie kritisch hinterfragen können und die ihren Glauben gerade deshalb treu durchhalten. Wenn Eltern in ihrer eigenen Glaubensstreue nachlassen, sobald ihre jugendlich gewordenen Kinder keine Lust mehr haben, werden ihre Religiosität und ihr Wertesystem bald als bloßes Erziehungsmittel entlarvt und für unglaubwürdig gehalten. Wer eine Reibungsfläche bieten will, muss selber feststehen. Junge Menschen bedürfen so lange einer guten Autorität, wie sie selbst noch keine sind; erst wenn sie sich ihrer selbst bewusst geworden sind, gilt es, sie im wahrsten Sinne des Wortes auf die Gesellschaft loszulassen.

Kinder und Jugendliche brauchen Erzieherinnen, Lehrer und Katecheten, die nicht nur ihr fachliches und pädagogisches Handwerk verstehen, sondern wahrhaft Zeugen sind. Man kann auch ohne Missionsabsichten Zeuge sein, indem man zu dem steht, wer man ist und was man tut. Zeugnis geben ist besser als zu überzeugen oder gar zu überreden. Vor der konkreten Methode steht ein Beziehungsaufbau, der Vertrauen schafft und Reifungspotentiale weckt. Wer eine gesicherte Identität hat, gewinnt Ausstrahlung, wer einen festen Halt hat, dessen Haltungen werden im Verhalten und auch im Standhalten erkennbar sein.

Christen brauchen Seelsorgerinnen und Seelsorger, die der Kirche gegenüber kritisch-loyal sind, die im Gebet bleiben, in der Bibel und in der Welt zu Hause sind und geistlichen Tiefgang haben, und deren Spiritualität am konkreten Lebenswandel erkennbar ist. Nur im Kontakt mit solchen Seelsorgern können Menschen reifen, die auf der Suche nach Gott sind, andernfalls werden sie nur Scheinautoritäten erleben, die etwas behaupten, von dem sie nichts verstehen. Wer nur den gängigen Kirchenjargon nachplappert und liturgische Formeln lieblos herunterbetet, trägt zur weiteren Infantilisierung des Gottesvolkes bei. Es gibt viele pastorale Mitarbeiter und geweihte Amtsträger, die zwar fromm reden, aber selbst im Glauben nicht gereift sind. Das Theologiestudium ist keine Garantie für einen erwachsenen Glauben, das Gelernte kann auch rein äußerlich bleiben. Mein Eindruck ist, dass die katholische Kirche gerade deshalb so reformunfähig ist, weil viele ihrer leitenden Persönlichkeiten ängstlich statt mutig, müde statt vital, kindlich statt erwachsen sind, mehr Kirchenmutterstöhnchen als Männer des Glaubens. Solange Frauen von Weiheämtern ausgeschlossen sind, werden die leitenden Männer allein aufgrund ihrer wagenburgartigen Selbstbezüglichkeit nicht reif. Die aktuelle Reformdebatte zeigt, dass die Kirche als Ganze erwachsen werden muss.

Abstract

From Religious Magic to Mystic: How to Mature in Belief. This essay is a reflection on the different roads that lead to a fully developed and mature belief. On the way to a mature faith the believer lives and suffers through the various stages of the history of religions from magic to mystic. Such a development in stages is also found in the bible's idea of man and God. Most people mature by grasping their belief intellectually and affectively, by having spiritual experiences and reflecting them individually. Moreover, being able to deal with suffering is a central aspect of a mature belief and spirituality.

Keywords: spiritual formation – pastoral care – catechesis – religious learning – church reform

GLAUBEN LERNEN MIT DEM GEBETSHAUS AUGSBURG?

Grenzgänge zwischen Schönheit und Komplexität

Ein gelber Sessel, ein Lampenschirm im Vintage-Stil, eine Flasche «Charitea»: Das ist der Rahmen für die Clips *90 Sekunden Hardfacts* des Gebetshauses Augsburg. In den Videos spricht dessen Gründer und Leiter, Johannes Hartl, jeweils eineinhalb Minuten über Beziehungen, Populismus, Religion und vielfach über Sexualität. Die Titel reichen von «Ist Serienschauen okay?» über «Gibt es im Himmel Sex?» bis hin zu «Haben Christen und Muslime den gleichen Gott?» Das Format scheint sich irgendwo zwischen christlichem Onlineratgeber und poppigem Katechismus einordnen zu lassen – und es erreicht deutlich mehr Menschen als die meisten medial aufbereiteten Formen der «Glaubensvermittlung» großer kirchlicher Institutionen. Was ist das Ansprechende an der Form des Gebetshauses Augsburg, sich mit dem christlichen Glauben zu beschäftigen? Welche Vorstellungen darüber, wie sich Glauben lehren oder lernen lässt, kommen hier zum Tragen? Und welche inhaltlichen Kernanliegen stehen dabei im Hintergrund?

Die *90 Sekunden Hardfacts* bilden nur einen kleinen Ausschnitt der Glaubensvermittlung im Gebetshaus Augsburg. Das in seinem Umfeld prägendste Format ist der *Donnerstag Abend*, ein regelmäßiger, per Livestream geteilter Gebetsabend mit etwa einstündigem Impuls. Hinzu kommen die Vorträge auf der fast jährlich veranstalteten *Mehr-Konferenz* vor tausenden Zuhörern. Da sich das Gebetshaus als diverse, überkonfessionelle Initiative nicht einfach auf bestimmte Konzepte oder gar eigene Bekenntnis- und Lehrtexte festlegen lässt, sind solche Vorträge ein guter Zugang, seine maßgeblichen Glaubens- und Lebensvorstellungen zu fassen. Insgesamt sind diese besonders von den theologischen Positionen Hartls bestimmt, der hier vielfach – in einem noch zu bestimmenden Sinne – als «Glaubenslehrer» auftritt.

DOMINIQUE-MARCEL KOSACK, geb. 1989, M.Theol., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik der Universität Erfurt.

Um das Selbstverständnis des Gebetshauses Augsburg nachzuvollziehen, ist es aber zunächst einmal hilfreich, seine Wurzeln zu kennen. Es entstand vor dem Hintergrund mehrerer konfessionsübergreifender, oftmals charismatisch oder auch evangelikal geprägter Bewegungen, in denen vor allem junge Menschen das andauernde Gebet, bei Tag und bei Nacht, in den Mittelpunkt stellen. Bekannt ist etwa die 1999 durch den anglikanischen Pfarrer Pete Greig in Südengland initiierte Bewegung *24/7-Prayer*, die sich innerhalb weniger Jahre weltweit verbreitet hat. Zur gleichen Zeit entstand in Kansas City das *International House of Prayer*, wo seither unaufhörlich gebetet wird. Gründer ist der neocharismatische Prediger Mike Bickle. Nach diesem Vorbild baute Hartl ab 2005 in Augsburg das erste ‚Gebetshaus‘ Deutschlands auf. Seit einigen Jahren wird hier nun jeden Tag rund um die Uhr und ohne Unterbrechung gebetet. Weniger die oft thematisierte moderne Inszenierung bestimmt das Selbstverständnis der Bewegung, sondern zunächst einmal das Ziel des andauernden Gebets. Gleichzeitig spielt der künstlerische Ausdruck mit moderner Ästhetik und medialer Darstellung durchaus eine Rolle für die Veranstaltungen des Gebetshauses. Von großer Bedeutung ist besonders die an Pop, Rock und teilweise Electro orientierte Lobpreisemusik, die oftmals selbst geschrieben und auch produziert wird – und hier eine prägende Gebetsform darstellt.

Johannes Hartl (geb. 1979) selbst ist katholischer Theologe, der in seiner Jugend stark in der charismatischen Erneuerung engagiert war. Dieser Einfluss hat zu der ungewöhnlichen Situation beigetragen, dass das Gebetshaus Augsburg gleichermaßen katholische und freikirchliche Christen anspricht – und diese gleichermaßen polarisiert. Die größte Veranstaltung des Gebetshauses, die medial vielbeachtete *Mehr-Konferenz* auf dem Augsburgger Messegelände, wurde zuletzt von mehr als 10.000 Christen verschiedenster Denominationen besucht, davon gut die Hälfte Katholiken. Als Redner traten dabei neben dem Hauptprotagonisten Hartl u.a. der Leiter einer neocharismatischen Megachurch und ein katholischer Weihbischof auf. Solche Konstellationen sind Ausdruck einer neuen Form von – so die Selbstbeschreibung – ‚geistlicher Ökumene‘, bei der Auseinandersetzungen um Lehrdifferenzen in den Hintergrund treten, während das Bewusstsein für die gemeinsame Gottesverehrung und Sendung wächst. Andererseits rufen sie vielfach kritische Folgefragen hervor: Sind drängende theologische Probleme hier unterbelichtet? Wird der Einfluss charismatischer und evangelikaler Bewegungen auf die katholische Kirche zu groß? Etabliert sich hier vielleicht eine neue Form überkonfessionellen christlichen Konservativismus’ oder gar Fundamentalismus’? Solche Überlegungen sind nicht zuletzt für die Frage wichtig, wie Glaubensvermittlung im Gebetshaus geschieht.

In einem ersten Schritt soll hier der inhaltliche Kern dessen bestimmt werden, was das Gebethaus Augsburg vermitteln möchte. Es geht um die immer wieder verbal und künstlerisch ausgedrückte Faszination angesichts der Schönheit Gottes – und um die Konsequenzen, die für Gebet, Glauben und Lebensgestaltung gezogen werden (1). Daran anschließend rückt stärker das Verhältnis des Gebetshauses zur gesellschaftlichen Pluralität in den Mittelpunkt, also eine Frage, bei der die Initiative vielfacher Kritik gegenübersteht und die zugleich eng mit dem genannten inhaltlichen Kern verknüpft ist (2). Schließlich gilt es, Perspektiven für Glaubensweitergabe und –zeugnis in einer säkularen und komplexen Kultur zu reflektieren – und dabei den möglichen Beitrag des Gebetshauses.

Auch die Frage nach dem zugrundeliegenden Theologieverständnis und seinen Auswirkungen auf die Glaubensvermittlung ist hier zu stellen (3). Den Ausgangspunkt dieser Auseinandersetzung bilden «O-Töne» des Gebetshauses Augsburg selbst, beispielhaft zwei Vorträge von Hartl in den eingangs skizzierten Formaten.

1. «Schönheit gelten lassen»

In einem *Donnerstag Abend*-Vortrag von 2013 unter dem Titel «Lebenskunst» geht es um Glaube und Schönheit.¹ Dieser Themenkomplex zieht sich über Jahre durch die Arbeit des Gebetshauses, zuletzt wurde 2018 mit Künstlern aus verschiedensten Bereichen unter dem Titel *Schon* eine Konferenz zu Kunst und Spiritualität veranstaltet. In dem genannten Vortrag entfaltet Hartl die Bedeutung des Gebets von der Kunst her. Das Ziel der Kunst bestehe nicht darin, einem bestimmten Zweck zu dienen oder ein Bedürfnis zu befriedigen, sondern vorrangig wolle der Künstler dem Schönen Raum verleihen. Ähnliches formuliert Hartl für das Gebet. Es sei letztlich zweckfrei, eröffne einen unverfügbar freien Raum, in dem das Geschöpf auf die Schönheit der Schöpfung antwortet. Im Gebet bringt der Beter das Wesen Gottes zur Sprache und das um Gottes selbst willen: «Ich nenne das, was schön ist, wirklich schön» – das nennt man Lobpreis. «Und ich danke dir für dieses Geschenk des Schönen» – das nennt man Dank.» Für das Streben der Gebetshausbewegung nach einem unaufhörlichen Gebet sind, neben der Fürbitte, vor allem solche Motive maßgeblich. Für sich genommen könnte das als theologische Selbstverständlichkeit gesehen werden, doch sind die Konsequenzen, die Hartl aus dem Begriff «Schönheit» ableitet, weitreichend.

Er beschreibt Schönheit nicht als ein illustrierendes Element, sondern als einen Anspruch, der sich an den Menschen stellt, der Hingabe von ihm fordert.

«Wie können wir Menschen darauf reagieren? Was will diese Schönheit von mir? ... Schönheit will einfach erstmal, dass ich Schönheit gelten lasse ..., [sie] fordert ein ›Ja.‹» Die Hingabe des Betenden ist in diesem Sinne die angemessene Reaktion auf die Schönheit Gottes. «Gott ist der ultimativ Schöne und seine Heilsgeschichte, das was in der Schrift niedergeschrieben wurde, ist ein schönes Kunstwerk.» Von daher charakterisiert Hartl die Grundhaltung des Christen als widerspruchslosen Gehorsam gegenüber dieser Wirklichkeit Gottes. Schönheit selbst liege nicht im Auge des Betrachters, allein die Fähigkeit sie wahrzunehmen sei subjektiv. «Du bist ein Narr, wenn du das Schöne nicht schön nennst.» Es sei daher nicht die Aufgabe des Menschen, das biblische Zeugnis zu kritisieren, es dem heutigen Leser entsprechend historisch-kritisch zurechtzuschneiden. «Nein, diese Kritik fällt einfach nur auf dich zurück! Das sagt einfach nur, dass du dir entweder nicht die Zeit genommen hast oder dass deine Sinne nicht erzogen worden sind, diese Symphonie, diese Schönheit schön zu nennen.» Das Evangelium als ›frohe‹ oder auch ›schöne‹ Botschaft stelle sich nicht der Beurteilung des Betrachters, es habe seine eigene Evidenz. Es fordere ihn heraus, diese Botschaft entweder gelten zu lassen oder sie abzulehnen.

Lassen sich von einem solchen Vortrag her allgemeine Überlegungen zur Glaubensvermittlung in der Gegenwart entwickeln? Mit seiner persönlichen, teils lockeren, aber immer wieder auch energischen Art gelingt Hartl hier zweierlei: Zum einen macht er eine Gottesvorstellung zugänglich, die weder in theologischer Abstraktheit verbleibt, noch primär funktionalistisch bei vermeintlichen alltäglichen Defiziten ansetzt. Von ästhetischen Erfahrungen her wird eine transzendente Wirklichkeit beschrieben, aber ohne diese ästhetizistisch engzuführen. Das Gebet erscheint als Eintreten in diese Wirklichkeit, in der Gläubige neue Vorstellungen von Sinn entwickeln können, die sich zugleich auf ihre Lebensführung auswirken. Eingangs wurde schon angedeutet, dass Hartl Glaubensüberzeugungen ganz unmittelbar mit Fragen der Freizeitgestaltung, der Beziehungen oder auch der Sexualität verbindet. Er schlägt eine Brücke zwischen Doxologie und alltäglicher Praxis, Gotteslob und Lebensgestaltung. Die Schönheit Gottes weckt eine Faszination, die in alle Lebensbereiche ausstrahlen kann. Damit klingt bereits der zweite Bereich an, den Hartl stark macht: Entscheidung und Affirmation (Bejahung). Eine innere Distanz zwischen Glaube und Leben erscheint hier abwegig. Die Hinwendung zur Schönheit Gottes kann nicht in verschiedenen Bereichen als Belanglosigkeit gelten, sondern verlangt eine weitgehende persönliche Positionierung, die nicht nur einzelne religiöse Handlungen, sondern Nachfolge in einem umfassenderen Sinne einschließt.

Vor diesem Hintergrund ist es naheliegend, dass viele Christen im Gebetshaus Augsburg einen ansprechenden Raum finden, wenn es darum geht, Glauben zu erlernen und einzüben. Der christliche Glaube wird als einer entfaltet, der Relevanz für alle Lebensbereiche hat, dessen Faszination sich nicht in nostalgischer Religiosität oder verkopften Spekulationen erschöpft. Der persönliche Charakter der Vorträge, die immer auch authentisches Glaubenszeugnis sein wollen, unterstreicht dies. Außerdem ist die von Hartl energisch vorgebrachte Notwendigkeit einer Entscheidung besonders in solchen Situationen nachvollziehbar, in denen Religion gerade keine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit ist. Und es erscheint naheliegend, dass eine Hingabe an Gott nicht bloß mit kritischer Distanz ihrem Ziel gegenüber geschehen kann, sondern gerade als affirmative Bekräftigung ihren Sinn findet. Doch damit ist zugleich benannt, was Misstrauen gegenüber dem Gebetshaus weckt. Wenn Kritik hinter Hingabe zurücktritt, wächst zum einen die Gefahr des spirituellen Missbrauchs auf Grundlage eines unverrückbaren Geltungsanspruchs², zum anderen droht die – vielfach unter dem Schlagwort «Fundamentalismus» beschriebene – Abschottung gegenüber einer pluralen, liberalen und eben kritischen Gesellschaft, die sich nicht einfach in die eigenen Vorstellungen einfügt. Dieser zuletzt genannten Problematik soll hier weiter nachgegangen werden.

2. «Die Verblendung der Welt»

Für Hartl fordert die Schönheit Gottes Bejahung und es sei daher nicht Aufgabe des Menschen, das Kunstwerk Heilige Schrift kritisch zu hinterfragen, bloß, weil viele behaupteten, es könne «heutigen Lesern nicht zugemutet werden». Diese vom evangelikalen Denken beeinflusste³ Aussage lässt bereits erahnen, dass eine bestimmte Bibelrezeption als objektive Wahrheit allen zeitgenössischen Infragestellungen und historischen Kontextualisierungen entzogen wird. Was geschieht nun, wenn gesellschaftliche Entwicklungen dieser Auslegung widersprechen? Oder grundsätzlicher: In welchem Verhältnis steht das Lehren und Lernen von Glauben im Gebetshaus zur gegenwärtigen Gesellschaft? Wie im charismatischen Spektrum oft üblich, verbindet das Gebetshaus Augsburg innovative Formen der Spiritualität mit weitgehend konservativen Werten. Das ist nicht bloß religiöser Traditionalismus mit moderner Fassade – das Verständnis dessen, was Glauben ausmacht und wie er gelebt wird, hat sich tatsächlich in seinem Kern unter den Bedingungen der Moderne weiterentwickelt. Dennoch (oder gerade deshalb): Viele konkrete Positionen Hartls zielen vor allem auf Abgrenzung gegenüber einem gegenwärtigen gesellschaftlichen «Mainstream». Glaube und Nachfolge verbinden sich hier

mit einer Oppositionshaltung, die aus eindeutigen moralischen Ansprüchen gespeist wird.

Auf der *Mehr-Konferenz* im Januar 2014 hielt Hartl einen Abendvortrag, in dem er ausgehend vom Propheten Maleachi über die heutige «Krise im Volk Gottes» sprach.⁴ Der Vortrag ist unter anderem deshalb aufschlussreich, weil er als scharfe, bewusst provozierende Mahnrede konzipiert wurde – und ohne «diplomatische» Zurückhaltung auskommt. Hartl selbst spricht von einem «prophetischen Ruf». Gott mahne im Buch Maleachi (Mal 2, 17), dass es «ein riesen Problem» gibt, «wenn man mein Volk einstimmt in die Verblendung der Welt.» Das Christentum in Europa habe angefangen, «das, was die Schrift «böse» nennt, «halb so schlimm» zu nennen und das, was die Schrift «gut» nennt, «halb so wichtig» zu nennen.» Hartl formuliert fünf Punkte als «Kampfgebiete der Wahrheit in der Zukunft», an denen sich Vieles entscheide: 1. Die Rolle von Mann und Frau, 2. Homosexualität, 3. Abtreibung, 4. die Leugnung der Hölle, 5. die Gleichsetzung der Religionen. Besonders auffällig ist, dass er die beiden ersten Punkte so hervorhebt. Er beobachte, wie junge Christen immer mehr «infiltriert sind mit dieser Propaganda», die eine Nutzung von Kinderkrippen als normal bezeichne. «Hier wird ein Kampf entstehen. Und wenn du für das stehst, was die Bibel sagt, dass Mann und Frau verschieden sind – wie die Rollen von Mann und Frau sind –, dann wird man dich einen Narren und Fundamentalisten schimpfen.» Die Aussagen zur Homosexualität sind sogar noch abgründiger: Christen müssten «diese Leute warnen, zurückholen und rausholen». Praktizierte Homosexualität einfach hinzunehmen, sei keine Hilfe für Homosexuelle. «Sie wissen, dass es nicht okay ist. Deshalb hassen sie so sehr denjenigen, der ihnen das sagt, – weil er sie überführt.» In anderen Vorträgen formuliert Hartl deutlich zurückhaltender, aber die Position zielt in dieselbe Richtung. Auch andere Redner, die das Gebetshaus einlädt, treffen ähnliche oder noch radikalere Aussagen. Etwa sprach am selben Tag auf der *Mehr-Konferenz* die ultrakonservative Publizistin Gabriele Kuby und forderte unter anderem, man müsse Jugendliche darauf hinweisen, dass sie, wenn sie homosexuell lebten, mit einer viel geringeren Lebenserwartung zu rechnen hätten.⁵ Nicht unterschätzt werden sollte bei solchen Äußerungen die Gefahr, dass sich die gesellschaftspolitischen Urteile und Positionen jenen der «Neuen Rechten» angleichen – ähnlich wie schon bei der Laienorganisation *Forum Deutscher Katholiken* oder dem Nachrichtenportal *kath.net*.⁶

In welchem Verhältnis stehen nun Hartls Ausführungen zum Gebet, zur Schönheit Gottes und zur christlichen Hingabe einerseits und seine teils aggressiv anmutende Positionierung zur heutigen Gesellschaft andererseits? Beides hängt für ihn unmittelbar zusammen. In seinem angesprochenen Vortrag auf der *Mehr-Konferenz* sagt er, Gott wolle in der Gegenwart leidenschaftliche

Anbetung aufrichten und «radikale Liebe zur Wahrheit und zur rechten Lehre» wiederherstellen. Das eine ist in seinen Augen ohne das andere nicht möglich. Kurz: Wer Glauben in einer Weise lehrt, die zur Gottesverehrung hinführen will, muss gleichzeitig zur richtigen Lebensführung und zur richtigen Welt-sicht aufrufen. Und, so Hartl, einer solchen «rechten Lehre» stünde vor allem das entgegen, was die universitäre Theologie vermittele.

Die Kritik der deutschsprachigen Theologie am Gebetshaus Augsburg ist entsprechend zu erwarten. Leider fällt sie teils so ausgedehnt und emphatisch aus, dass Wesentliches dabei unterzugehen droht. Wenn etwa Magnus Striet eine Gefahr der *Mehr-Konferenz* darin sieht, dass ihre Inszenierung «hochgradig amerikanisiert» sei und mit «kontinentaleuropäischen Traditionen nichts zu tun»⁷ habe, dann scheint er viel eher kulturelle Aversionen zum Ausdruck zu bringen als einen ernstzunehmenden Einwand. Und der zur leitenden Kritik avancierte Hinweis, dass es nicht ausreiche, mit der Formel «Einfach nur Jesus!» auf die gegenwärtige plurale Moderne zu antworten,⁸ mag in gewisser Weise richtig sein. Er ist aber auch theologisch und ökumenisch missverständlich und in der Auseinandersetzung mit charismatischen und evangelikalen Bewegungen eher ungeschickt. Was aber in den meisten Kritiken durchscheint und vermutlich genau den Kern des Problems trifft, ist die Beobachtung, dass sich das Gebetshaus Augsburg in wesentlichen Punkten dem gesellschaftlichen Diskurs entzieht. Hartl selbst favorisiert eine Kirche als «Gegengesellschaft»⁹, wobei seine Aussagen irgendwo zwischen forcierter Politikferne (Demokratisierung und Klimawandel sollten innerkirchlich weniger wichtig genommen werden) und reaktionären politischen Statements changieren. Das für ihn Fremde und Irritierende der Gesellschaft wird als bloße «Ideologie» herabgesetzt; das eigene Denken bildet Extreme aus, die kein Korrektiv mehr zulassen.

3. *Affirmativ oder kritisch? Die Ambivalenz religiöser Faszination in der Gegenwart*

Mit dieser Isolation gegenüber dem gesamtgesellschaftlichen Diskurs hängt der Vorwurf einer fehlenden theologischen Reflexion zusammen, der etwa gegenüber dem von Hartl initiierten Sammelband «Mission Manifest»¹⁰ erhoben wird. So geht Ursula Nothelle-Wildfeuer davon aus, dass hier «die Theologie ... komplett ausgeklammert werden soll». Interessant für die Frage nach der Glaubensvermittlung ist, wie Hartl darauf reagiert. Er erwidert, dass gerade im Gebetshaus Augsburg «Wert auf theologische Bildung»¹¹ gelegt werde. Gemeint sind vor allem die oben angesprochenen Vortragsformate. Was er darunter versteht, ist aber eben keine kritisch-reflexive Theologie, wie sie seine Kritiker vor Augen haben. Es geht ihm eher um eine geistig ansprechende und didaktisch

wirksame Form affirmativer Verkündigung, eine sowohl zeugnishaft als auch systematisch nachvollziehbare Glaubensvermittlung. Wenn Hartl im Gebetshaus Augsburg als ‹Lehrer› auftritt, dann verweist er auf Gott als den ‹ultimativ Schönen›, auf eine Schönheit, deren Selbstevidenz nicht ein Hinterfragen verlangt, sondern eine Entscheidung, ein ‹Ja›. In dieser Logik ist eine Kritik an der eigenen, partikularen Weltanschauung, die bedenkenlos mit der Heiligen Schrift identifiziert wird, nicht vorgesehen. Damit aber wird die eigene Position nicht nur profiliert, sie immunisiert sich auch gegen jede Infragestellung, auch gegen jene aus der eigenen, christlichen Tradition. Im persönlichen Zusammenhang kann sie folglich übergriffig werden, im weltanschaulichen Zusammenhang drohen – so zurückhaltend dieses Schlagwort auch verwendet werden sollte – fundamentalistische Haltungen.

Wenn Hartl beansprucht, ‹theologische Bildung› zu leisten, sollte zwischen verschiedenen Ebenen der ‹Gott-Rede› (Theo-logie) unterschieden werden.¹² Gebet, Bekenntnis, ‹prophetischer Ruf›, Glaubenszeugnis, Verkündigung – all diese Formen, die das spirituelle Leben im Umfeld des Gebetshauses Augsburg ausmachen, können als ‹Gott-Rede› in einem affirmativen und performativen Sinne verstanden werden. Sie bejahen die Schönheit Gottes, fassen dieses ‹Ja› in Lieder und Worte, auch in intellektuell verantwortete Worte. Aber sie können und wollen nicht das leisten, was eine ‹Gott-Rede› im Sinne wissenschaftlicher Theologie beansprucht. Sie treten nicht in eine methodische Distanz zu diesen Vollzügen, sie prüfen etablierte Motive und implizierte Weltanschauung nicht kritisch. Sie setzen all das als gegeben und unverrückbar voraus.

Beschränkt sich das Problem also darauf, dass Hartl hier (wie viele andere auch) die Ebenen der ‹Gott-Rede› vermischt? Sicher nicht, denn die Konsequenzen sind gravierend, wie die oben skizzierten Aussagen zu Rollenbildern und Homosexualität zeigen. Um in Hartls Bild und Terminologie zu bleiben: Ein affirmatives Lehren des Glaubens, das sich jeder Infragestellung durch kritische Selbstreflexion verschließt, droht nicht mehr ‹Schönes›, sondern ‹Hässliches› hervorzubringen.

Dort wo affirmatives Lehren des Glaubens die Funktion kritisch-reflexiver Theologie zu übernehmen sucht – oder umgekehrt –, resultiert daraus irgendwann eine drastische Schiefelage. So berechtigt und notwendig beide Formen der ‹Gott-Rede› sind, müssen sie zugleich unterschieden und aufeinander bezogen bleiben. Allerdings führt dieser, zunächst vielleicht naheliegende, Versuch einer Verhältnisbestimmung letztlich nur noch tiefer in die spannungsreiche Situation von Religion in der Gegenwart. Zu den Spezifika einer komplexen und säkularen Moderne gehört, dass religiöse Anschauungen sowohl ein verstärktes Entscheidungsmoment fordern als auch stets fragil bleiben.¹³ Christlich gesprochen: In einer Welt, die nicht mehr vom Glauben

an Gott durchdrungen ist, fordert die Erfahrung der Schönheit Gottes die Umkehr eines Menschen ein, sie lässt ihn die Welt in einem anderen Licht sehen und bringt neue Orientierung für seine Lebensführung mit sich. Viele Christen finden in den Formaten des Gebethauses Augsburg tatsächlich Impulse, die dieser Situation verpflichtet sind. Umgekehrt wird der Gläubige aber zunehmend damit konfrontiert, dass eben diese von ihm gewonnene Orientierung eine unter vielen ist, dass Menschen auch ganz anders denken und leben können, dass er sich zwar an der Wirklichkeit Gottes zu orientieren sucht, aber niemals beanspruchen kann, sie erfasst zu haben. Die Lehreinheiten des Gebetshauses Augsburg machen die radikale Faszination sehr stark, klammern aber die Reflexion ihrer Begrenztheit vielfach aus. Anderswo scheint umgekehrt das Bewusstsein um die Komplexität der Welt zu wachsen, wobei die Fähigkeit, in ihr die Faszination des Glaubens auszudrücken, nicht selten unterentwickelt bleibt.

Affirmation und Komplexitätssensibilität scheinen gegensätzliche Tendenzen mit sich zu bringen, die nicht zuletzt zu der polarisierten Auseinandersetzung um innerkirchliche Entwicklungen, etwa um das Gebetshaus Augsburg, führen. Die in dieser Situation zutage kommenden Differenzen und Gegensätze bergen jedoch auch ein Potential für die Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation religiöser Menschen: Wenn man sich dieser Spannung nicht entzieht, wird die ganze Ambivalenz spiritueller Faszination in unserer Zeit sichtbar – und mit dieser müssen alle Christen leben lernen. Denn was wäre die Alternative? Wenn Christen nicht einen Glauben erlernen und leben, der die Schönheit Gottes bejaht, ohne immer zugleich dessen Infragestellung zu formulieren, wäre dieser kraftlos. Das gilt auch für einen Glauben, der nicht in der Lage ist, nötigenfalls in Opposition zu gesellschaftlichen Entwicklungen zu treten. Doch dort, wo Christen auf die Infragestellung der jeweils eigenen Überzeugungen verzichten, drohen diese tyrannisch zu werden. Das Dilemma liegt darin, dass ein Weg jenseits dieser Extreme immer schwieriger zu werden scheint.

Das Lehren und das Lernen von Glauben werden in einer säkularen und pluralen Gesellschaft also ungleich anspruchsvoller, wenn sie nicht in die vermeintlichen Abkürzungen fundamentalistischer Isolation oder umgekehrt indifferenter Abstraktion führen sollen. Diese Schwierigkeit spiegelt sich aktuell im breiten kirchlichen Spektrum wieder, auch im Gebetshaus Augsburg. Gibt es eine Möglichkeit, mit den resultierenden Polarisierungen und Radikalisierungen konstruktiv umzugehen? Das ekklesiologische Prinzip der Katholizität, also (nicht im konfessionellen Sinne) der ‚Ganzheit‘ oder ‚Allgemeinheit‘, kann hier eine Orientierung geben. Geht man von diesem aus, sind die Glaubenserfahrungen und Zeugnisse des anderen zunächst einmal als Teil dieser

«Ganzheit» ernst zu nehmen. Man kann sich ihrem Anspruch also nicht von vornherein verweigern. Umgekehrt stellt das «katholische» Prinzip die Abсолютheit jeder Erfahrung und jeden Anspruchs in Frage – auch die Ausschließlichkeit des eigenen Denkens.¹⁴ Das lässt sich auch auf die Potentiale und die möglichen Abgründe einer Glaubensvermittlung wie im Gebetshaus Augsburg anwenden: Kein Versuch, unter den geschilderten, erschwerten Bedingungen ein «Ja» des Glauben zu artikulieren, sollte bloß aus Prinzip als illegitim abgetan werden, aber jeder dieser Versuche steht in der Pflicht, sich in der Pluralität des «Katholischen» kritisch (d.h. unterscheidend) auf Irrwege prüfen lassen.

Anmerkungen

- 1 Johannes HARTL, *Lebenskunst* (27.9.2013), online: <https://youtu.be/x4E9mkT47Uk> (abgerufen am 8.7.2019). Um den Lesefluss zu erleichtern wurde die mündliche Rede, ohne Eingriff in den Inhalt, für die folgenden Zitate grammatikalisch und stilistisch geringfügig geglättet. Zu Hartls Verknüpfung von Glaube und Schönheit vgl. auch DERS., *Gott ungezähmt. Raus aus der spirituellen Komfortzone*, Freiburg i. Br. 2017, 173–175.
- 2 Vgl. Doris WAGNER, *Spirituelle Missbrauch in der katholischen Kirche*, Freiburg i. Br. 2019, 76f.148–156. Aus freikirchlicher Perspektive vgl. Inge TEMPELMANN, *Geistlicher Missbrauch. Auswege aus der frommen Gewalt. Ein Handbuch für Betroffene und Berater*, Holzgerlingen 2018, u.a. 64–66.84–88. Interessanterweise problematisiert Tempelmann unverrückbare Geltungsansprüche, die in ihrer eigenen religiösen Tradition scheinbar selbstverständlich mit der biblischen Botschaft gleichgesetzt werden, nur eingeschränkt, wenngleich sie in Gemeinde- und Leitungsstrukturen die Unterordnung von Personen unter eine Doktrin kritisiert. Vgl. ebd., 125–131.
- 3 So formuliert es Hartl ausdrücklich im Interview mit der evangelikalen Zeitschrift *ideaSpektrum*. Vgl. Karsten HUHNS, «Ich liebe die Evangelikalen», in: *ideaSpektrum* 25/2018 (20.6.2018) 16–18, hier: 17.
- 4 Johannes HARTL, *Der Maleachi Ruf* (Mehr-Konferenz, 5.1.2014), online: <https://youtu.be/4-V0LODHAmg> (abgerufen am 8.7.2019), im Folgenden wird besonders Bezug genommen auf Minute 24 bis 32.
- 5 So auch in: Gabriele KUBY, *Die globale sexuelle Revolution. Zerstörung der Freiheit im Namen der Freiheit*, Kißlegg 2012, 223–231.
- 6 Auf Schnittmengen des *Forums Deutscher Katholiken* mit rechtspopulistischen Schlagwörtern und Konzepten machte zuletzt aufmerksam: Matthias DROBINSKI, *Die verräterische Sprache des «Forums Deutscher Katholiken»*, Bonn 18.6.2019, online: <https://www.katholisch.de/aktuelles/standpunkt/die-verraeterische-sprache-des-forums-deutscher-katholiken> (abgerufen am 8.7.2019). Zur Nähe des Portals *kath.net* zum neurechten politischen Spektrum vgl. Sonja Angelika STRUBE, *Abwehrhaltung statt Willkommenskultur? Rechtspopulistische Argumentationsstrukturen gegen die Aufnahme Geflüchteter in rechtschristlichen Medien*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 58 (2017) 45–56.
- 7 In einem Beitrag der «Tagesthemen» vom 8.1.2017 zur Mehr-Konferenz formulierte Striet: «Da finden Inszenierungen mit modernsten Medien statt. Das Ganze ist entsprechend auch ästhetisch zelebriert. Das ist hochgradig amerikanisiert und hat eigentlich mit kontinentaleuropäischen Traditionen wenig zu tun.» (Minute 15, Sekunde 1 bis 21; online: <http://www.tagesschau.de/multimedia/sendung/tt-4963.html>)
- 8 Vgl. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER – Magnus STRIET, *Vorwort*, in: DIES. (Hg.), *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am «Mission Manifest»*, Freiburg i. Br. 2018, 7–10, hier: 9f.
- 9 Vgl. HUHNS, Ich liebe die Evangelikalen (s. Anm. 3), 18. Die zitierte Formulierung zur «Gegengesellschaft» findet sich ausschließlich in der Langfassung des Interviews unter: www.idea.de/hartl (abgerufen am 8.7.2019).
- 10 Vgl. Bernhard MEUSER – Johannes HARTL – Karl WALLNER (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg i. Br. 2018.

- 11 Die Zitate stammen aus Interviews mit dem Portal *katholisch.de*. Nothelle-Wildfeuer äußert sich in: Madeleine SPENDIER, «Das *«Mission Manifest»* bedeutet eine Versektung der Kirche», Bonn 10.10.2018, online: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/das-mission-manifest-bedeutet-eine-versektung-der-kirche> (abgerufen am 8.7.2019). Hartls Antwort findet sich in: Roland MÜLLER, *Nach scharfer Kritik an «Mission Manifest». Initiator Hartl wehrt sich gegen Sekten-Vorwurf*, Bonn 15.10.2018, online: <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/initiator-hartl-wehrt-sich-gegen-sekten-vorwurf> (abgerufen am 8.7.2019).
- 12 Vgl. zur folgenden Differenzierung: Julia KNOP, *Ecclesia Orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2012, 261–271.
- 13 Auf das Entscheidungsmoment und die radikale Fragilität macht etwa Charles Taylor aufmerksam, der diese Spannung in seinem Werk selbst nicht auflöst. Vgl. Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 987–989, 1210–1212.
- 14 Zu diesem Aspekt der Katholizität vgl. Dominique-Marcel KOSACK, *Katholizität des Zeugnisses. Kontinuität und Innovation vor dem Hintergrund einer martyrologischen Ekklesiologie*, in: Bernd OBERDORFER – Oliver SCHUEGRAF (Hg.), *Reform im Katholizismus. Traditionstreue und Veränderung in der römisch-katholischen Theologie und Kirche*, Leipzig 2018, 393–405, hier: 400f. Vgl. auch Charles TAYLOR, *A Catholic Modernity. Marianist Award Lecture*, Dayton 1996, 7f.

Abstract

Learning Faith with Augsburg House of Prayer? Walking the Borderline Between Beauty and Complexity.

The Augsburg House of Prayer offers various kinds of teaching, which are supposed to intensify Christian faith. This essay analysis some speeches of Johannes Hartl, founder and head of the charismatic initiative. It asks for the essential message, the included concept of religious teaching and the resulting attitude towards a plural society. Hartl strives for a religious teaching and learning, which is characterised by an affirmative position. We can interpret it as a serious attempt to communicate faith convincingly in a complex and secular environment. However, it also involves an isolation from common discourse, what avoids necessary self-criticism on Hartls theological, moral and socio-political concepts.

Keywords: affirmation – Augsburg House of Prayer – charismatic movement – isolation – religious teaching

KONFESSIONELL-KOOPERATIVER RELIGIONSUNTERRICHT

Eine neue Chance für die Glaubensreflexion?

Vom Begriff des Glauben-Lehrens hat sich die deutschsprachige Religionspädagogik schon seit einigen Jahrzehnten verabschiedet. Zum einen hat sich gerade durch die anthropologische Wende in der Theologie und durch den damit verbundenen wissenschaftlichen Blick auf den Menschen die pädagogische Überzeugung durchgesetzt, nach welcher der Glaube als das existentielle Vertrauen einer Person in das Heilswirken Gottes nicht durch erzieherische, didaktische oder methodische Settings und Arrangements so einfach «weiter-gegeben» werden kann. Zum anderen drückt sich in einer solchen Skepsis gegenüber dem Begriff des Glauben-Lehrens auch der Respekt vor der Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes und seiner Wirkung aus. Es ist seit biblischen Zeiten ein unbezweifeltes Theologumenon, dass der Geist Gottes wirkt, wo er will (vgl. Joh 3,8), und der Glaube damit letztendlich eine Frucht göttlicher Gnade ist, die sich niemals allein menschlichen Bemühungen verdankt. Stattdessen ist es seit der empirischen Neuorientierung der Religionspädagogik zu Beginn der 1980er Jahre im wissenschaftlichen Diskurs üblich, von einem religiösen Lehren und Lernen zu sprechen: In dessen Kontext sollen theologische Grundlagen und Erkenntnisse vermittelt werden, die dann dem lernenden Subjekt die Möglichkeit geben, den Schritt des Glaubens aus sich heraus unter dem Wirken des göttlichen Geistes zu wagen und zu erproben. Entsprechend versteht sich der Religionsunterricht (im weiteren: RU) als formalste aller religionspädagogischen Institutionen auch nicht als ein Ort, an dem Glauben gelehrt wird, sondern an dem religiöse Lern- und Bildungsprozesse initiiert und begleitet werden, die Kinder und Jugendliche befähigen sollen, an einem bestimmten Punkt ihres Bildungsweges eine eigenständige persönliche Entscheidung in Sachen Glauben und Weltanschauung zu treffen.

CLAUß PETER SAJAK, geb. 1967, Dr. theol. habil., ist seit 2008 Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Ein solches Konzept religiöser Bildung ist in der konservativ-kirchlichen wie gesellschaftlich-säkularen Öffentlichkeit immer auch argwöhnisch beobachtet worden. In der jüngsten Zeit haben aber verschiedene empirische Studien angeregt, auch aus wissenschaftlicher Sicht kritisch nach der tatsächlichen Funktionalität dieses Modells religiöser Bildung zu fragen. Zudem ist durch die fortschreitende konfessionelle Kooperation zwischen katholischen Diözesen und evangelischen Landeskirchen ein neues Modell entstanden, das den konfessionellen RU nicht ablösen, aber weiterentwickeln will. Im Folgenden wird deshalb nach einer kurzen Erläuterung der kirchlichen Konzeption des katholischen RUs (1) auf die verschiedenen aktuellen Anfragen und Probleme, die sich aus der empirischen Erforschung des RU ergeben, hingewiesen (2). Danach soll das Modell der konfessionellen Kooperation, die inzwischen durch lehramtliche Dokumente der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) in den verschiedenen Regionen der Bundesrepublik Deutschland als ordentliche Form des RU möglich geworden ist, untersucht werden (3). Schließlich gilt es im letzten Schritt zu diskutieren, ob diese neue Form des RU bessere Chancen für ein religiöses Lernen bietet, das zu Glaubensentscheidung und Glaubensreflexion führen soll (4).

1. Glaubensentscheidungen ermöglichen – das Zielspektrum des Religionsunterrichts

Die Abkehr von der über viele Jahrhunderte gepflegten Vorstellung, schulischer RU könne so etwas wie Glaubensweitergabe im Sinne von Instruktion oder Unterweisung leisten, ist durch die Würzburger Synode (1972–1975) auch lehramtlich vollzogen worden. Die offensichtliche Legimitations- und Leistungskrise des RU nach 1968 und die folgenden Auf- und Umbrüche auch im Bildungswesen führten zu einer konzeptionellen Neuausrichtung des katholischen RU in der öffentlichen Schule, die im einvernehmlichen Beschluss der Synode «Der Religionsunterricht in der Schule»¹ ihre Zusammenfassung fand. So unterschied die Synode nun zwischen katholischer Unterweisung in der Pfarrgemeinde, z.B. im Rahmen der Sakramentenkatechese, und dem RU in der Schule. Letzterer ist zwar durch die dreifache Identität – katholische Lehrkraft, katholische Adressaten und katholische Inhalte – konfessionell verortet, soll aber auch aufgrund des schulischen Bildungskontextes nichtreligiöse oder religiös indifferente Schülerinnen und Schüler, wie sie die Auflösung der konfessionellen Milieus seit den 1970er Jahren hervorgebracht hatte, ansprechen und erreichen. Folglich ist es nicht mehr Ziel des schulischen RU, den katholischen Glauben zu verkünden und weiterzugeben, sondern eine eigenständige religiöse Entscheidung der Schülerinnen und Schüler zu ermöglichen

und ihr Engagement in Kirche und Gesellschaft zu fördern. Der Begriff der Glaubensreflexion hilft in diesem Zusammenhang deshalb wesentlich besser als der Terminus Glauben–Lehren zu beschreiben, was Aufgabe des religiösen Lernorts Schule ist. So formuliert die Synode wörtlich:

Aus alledem ergibt sich für den Religionsunterricht:

- er weckt und reflektiert die Frage nach Gott, nach der Deutung der Welt, nach dem Sinn und Wert des Lebens und nach den Normen für das Handeln des Menschen und ermöglicht eine Antwort aus der Offenbarung und aus dem Glauben der Kirche;
- er macht vertraut mit der Wirklichkeit des Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt und hilft, den Glauben denkend zu verantworten;
- er befähigt zu persönlicher Entscheidung in Auseinandersetzung mit Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien und fördert Verständnis und Toleranz gegenüber der Entscheidung anderer;
- er motiviert zu religiösem Leben und zu verantwortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft.²

Diese Ziele sollen durch das didaktische Konzept der sog. Korrelation erreicht werden: «Es geht [...] nicht um eine anthropologische Verkürzung der Theologie, sondern um ein theologisches Verstehen menschlicher Grundphänomene. Der Glaube soll im Kontext des Lebens vollziehbar, und das Leben soll im Licht des Glaubens verstehbar werden.»³ Dabei soll der RU von der Zuarbeit der Gemeindekatechese profitieren, der im gleichen Dokument der Synode die Aufgabe zugewiesen wird, der Glaubensentscheidung von Kindern und Jugendlichen die Möglichkeit zur Vertiefung zu geben.

Mit dieser komplementären Aufgabenzuweisung – der RU soll zur Glaubensentscheidung führen, die Katechese will diese im Anschluss daran vertiefen – wurde nicht nur eine folgenschwere Trennung der Lernorte von Schule und Gemeinde vorgenommen, die bis heute fortwirkt. Vielmehr wurden auch Grenzen und Gebote in den Diskurs eingetragen, die immer wieder innovative Formen religiösen Lernens im RU unter den Vorbehalt und den Verdacht der Katechese und damit einer nicht angemessenen Lernform stellten. So steht die Debatte um die sog. performative Religionsdidaktik, die im evangelischen Kontext Anfang der 2000er Jahre entstanden ist und die sich dort völlig unproblematisch entwickelt und ausdifferenziert hat, im katholischen Kontext bis heute unter dem Verdacht, in einem übergriffigen Schritt mit reaktionären Intentionen katechetische Elemente in den RU eintragen zu wollen. Nicht minder schwer wirkte sich das wohl begründete Gebot aus, den RU im öffentlichen Raum der Schule als Bildungsangebot zu gestalten, das entsprechend dem staatlichen Bildungsauftrag auf Mündigkeit und Selbstbestimmung zielt. Ein solches Bildungsverständnis setzt nicht nur im religiösen Bereich einen dialektischen Prozess in Gang, den Rudolf Englert⁴ einschlägig als das Zusam-

menspiel von *Induktion* und *Eduktion* bezeichnet hat: Bildung ist zum einen immer Induktion, «Hineinführung», weil sie mit den verschiedenen Modi der Erschließung von Wirklichkeit vertraut macht: «Sie entfaltet sich wesentlich am Material der Vorgaben einer konkreten Religion – an bestimmten Glaubensüberzeugungen, bestimmten Institutionalisierungsformen, bestimmten rituellen Vollzügen, bestimmten Formen alltagsweltlich wirksamer Frömmigkeit usw.»⁵. Bildung ist aber immer auch Eduktion, «Herausführung», also die Befähigung des Subjekts, einen eigenen Standpunkt einzunehmen. Für die religiöse Bildung bedeutet dies, dass sie nur gelingen kann, «wenn dem einzelnen Subjekt die Freiheit eröffnet wird, sich die in religiösen Traditionen «auf-gehobene» Sinnsicht auf eine mit seiner jeweiligen biographischen Problemlage korrelierenden Weise anzueignen; dies gilt speziell auch für die Erschließung des christlichen Glaubens». Dies bedeutet aber auch: «Auf diese Weise kommt es notwendig zu einer Pluralität von Realisationsformen.»⁶ Für den RU, der im Rahmen seiner konfessionellen Verortung ja immer auch um Tradition bemüht ist, ergibt sich damit eine nicht unproblematische Dialektik: Er schafft durch die Eduktion die Fähigkeit zu Distanz und Differenz und damit Pluralität, welche stets neue Problem- und Aufgabenstellungen generiert, wenn es um die Induktion in eine spezifische Tradition und damit ja auch um deren Bewahrung geht. RU als Glaubensreflexion in diesem Sinne kann eine ständige Pluralisierung im Bereich von Religion und Glaube folglich gar nicht verhindern, sondern wird diese vielmehr fördern.

2. Glaubenspositionen vertreten – das Grundproblem im Religionsunterricht

Bedenkt man diese komplexen Aneignungs- und Differenzierungsprozesse, die in einem derart konzipierten RU ablaufen sollten, so fällt die Leistungsbilanz dieser religionspädagogischen Institution gar nicht so schlecht aus, wie in der medialen wie kirchlichen Öffentlichkeit immer wieder behauptet wird. Die in den letzten 20 Jahren an verschiedenen Orten mit umfangreichem Instrumentarium durchgeführten empirischen Studien zum RU zeigen zum einen, dass Religionslehrerinnen und Religionslehrer ein hohes Bewusstsein für diese Zielsetzung und für die von ihnen zu leistende Bildungsarbeit mit Kindern und Jugendlichen im Fach Katholische Religionslehre besitzen.⁷ Zum anderen belegen Studien wie die Untersuchung von Anton Bucher zum katholischen RU aus dem Jahre 2000⁸ oder das große DFG-Forschungsprojekt zum evangelischen RU in Berlin im Jahre 2011⁹, dass Schülerinnen und Schülern im RU ein hohes Maß an Kenntnissen und Kompetenzen zum Umgang mit dem Phänomen Religion in der Alltagswelt, der Welt der Religionen in ihrer Viel-

falt und auch der Glaubenslehre der eigenen Kirche vermittelt wird. In diesem Sinne findet also religiöse Bildung im RU statt und dieser ist offensichtlich besser positioniert als so manch anderes Schulfach.

Und dennoch steckt der schulische RU in seiner konfessionellen Gestalt zurzeit in einer doppelten Krise: Zum einen wird es in vielen Schulen der Republik zunehmend schwieriger, die vom Schulrecht verlangten konfessionellen Lerngruppen für den RU zu bilden, zu groß ist inzwischen die Zahl der Kinder und Jugendlichen, die weder der Evangelischen noch der Katholischen Kirche angehören. In der Schule wird nun spürbar, was durch die Altersstruktur der Kirchenmitglieder insgesamt in den Gemeinden und Generalvikariaten noch verdrängt wird: Die Zeit der Kirchen als gesellschaftlich prägender Institutionen und Gemeinschaften geht zu Ende. Auch wenn in manchen Regionen Deutschlands noch scheinbar volkskirchliche Verhältnisse herrschen, so ist es vor allem in den Schulen der urbanen Ballungsräume und multikulturellen Großstädte kaum noch möglich, genug Schülerinnen und Schüler für getrennte evangelische und katholische Lerngruppen zusammenzuziehen. Neben diese äußere Krise der schulischen Organisationsform tritt zudem eine innere Krise, welche die didaktische Konzeption der Würzburger Synode betrifft: Aktuelle empirische Untersuchungen zeigen nämlich deutlich, dass im katholischen RU die Grundidee einer Korrelation von tradierter Glaubenslehre und gegenwärtiger Lebenswelt nicht mehr umgesetzt wird und dass zudem Religionslehrerinnen und Religionslehrer kaum noch zu Positionalität – traditionell gesprochen: Zeugenschaft – in der Lage sind. Stattdessen läuft RU allzu häufig als Sachkundeunterricht ab, in dem aus einer neutralen, übergeordneten Perspektive auf das Christentum und andere Religionen geblickt wird.¹⁰ Es scheint nahezuliegen, dass im katholischen RU insgesamt nicht eingelöst wird, was die kirchlichen Vertreter eines konfessionellen RU in den letzten Jahrzehnten immer wieder postuliert haben: Dass nämlich nur das konfessionelle Setting die spezifische Glaubensperspektive für Reflexion und Entscheidung in Sachen Religion und Glaube garantieren kann.¹¹

3. Glaubenslehre darstellen – das Programm der konfessionellen Kooperation

Vor diesem Hintergrund erklärt sich nun auch die plötzliche Offenheit der deutschen Bischöfe für regionale Kooperationen von evangelischem wie katholischem RU, ein Angebot, das die Evangelische Kirche in Deutschland bereits vor fünfzig Jahren in der Denkschrift «Identität und Verständigung»¹² den deutschen Bischöfen gemacht hatte, welches diese aber schroff zurückwiesen. Im Herbst 2016 hat sich nun aber auch die Vollversammlung der

deutschen Bischofskonferenz in der Schrift «Die Zukunft des konfessionellen Religionsunterrichts»¹³ vor dem Hintergrund der demografischen Situation in der Bundesrepublik Deutschland für eine verstärkte konfessionelle Kooperation¹⁴ mit dem evangelischen RU ausgesprochen. Offensichtlich hofft man, mit einer ausgeweiteten Kooperation des evangelischen wie katholischen RU die skizzierten Probleme durch einen Zug lösen zu können: Nämlich zum einen die schwindende Zahl von getauften Schülerinnen und Schülern, die durch das Zusammenlegen zweier Lerngruppen wieder eine deutlich stärkere Position innerhalb einer Jahrgangsstufe bekommt, zum anderen die Problematik einer immer mehr in Richtung Sach- bzw. Religionskunde tendierenden Unterrichtsform, die nun durch den nicht mehr zu umgehenden Zwang zur Positionierung gegenüber Schülerinnen und Schüler der eigenen, aber vor allem der anderen Konfession behoben werden soll.

Welche Konsequenzen aus diesem neuen Modell ergeben sich nun für die Glaubensreflexion? Kann ein gemeinsamer Unterricht evangelischer und katholischer Schülerinnen und Schüler bei wechselnden Unterrichtenden der beiden Konfessionen wirklich weg von der Sachkunde und hin zu einer wirklichen Glaubenskommunikation und -reflexion führen? Da die empirische Begleitforschung zu diesem neuen Unterrichtsmodell vor allem in Baden-Württemberg durchgeführt worden ist, lohnt es sich hier besonders, auf die Ergebnisse zu schauen. In der umfangreichen offiziellen Evaluationsstudie¹⁵ ist nachzulesen, dass Schülerinnen und Schüler positiv über die neue Organisationsform urteilen: Sie erleben diese als eine Bereicherung und erfreuliche Abwechslung bei der Gestaltung bzw. Erfahrung von RU. Zugleich zeigt die Evaluation des Lernniveaus in Modell- und Vergleichsschulen, dass vor allem an den Realschulen und Gymnasien der gemeinsame RU von evangelischen und katholischen Schülerinnen und Schülern bei wechselnden evangelischen bzw. katholischen Lehrenden zu einem deutlich messbaren Zuwachs an konfessionskundlichem Wissen und zu einer geschärften Wahrnehmung konfessioneller Profile führt.

Neben dieser Großstudie hat es später weitere Auswertungen gegeben, die auf das Datenmaterial der Begleitevaluation zurückgegriffen haben. Dabei ist Christiane Caspary zu dem verblüffenden Ergebnis gekommen, dass sich in fast allen analysierten Unterrichtsstunden der Austausch und die Diskussion von konfessionellen Themen und Motiven – und zwar Gemeinsamkeiten wie Differenzen – im Feld der theologischen Lehre abspielt.¹⁶ D.h.: Konfessionelle Perspektiven und Standpunkte werden nicht an Themen der lebensweltlichen Praxis oder an Fragen des religiösen Ethos diskutiert, sondern an interkonfessionellen Lehrauseinandersetzungen und kontroverstheologischen Konfliktlinien. Man kann sich schwerlich vorstellen, dass dies Anliegen, Artikulation und Anspruch der Kinder und Jugendlichen ist. Hier zeigen sich vielmehr Signatu-

ren des unterrichtlichen Handelns der Lehrerinnen und Lehrer, die theologische Themen aus dem Bereich von ökumenischem Konsens und kontrovers-theologischem Dissens aufgreifen und in die Unterrichtsstunden eintragen, um ihren Schülerinnen und Schülern klar zu machen, was evangelisch ist und was katholisch – und warum. Damit wird zwar der katholische wie evangelische Glaube offensichtlich tatsächlich stärker als im traditionellen Setting des konfessionellen RU thematisiert, vorgestellt und diskutiert. Ob dies allerdings bei den Schülerinnen und Schülern zu einer gesteigerten Reflexion ihres *eigenen* Glaubens führt, ist angesichts der ausgewerteten Daten zu bezweifeln. *Konfessionskunde* ist auch wieder ein *sachkundlicher* Modus von Unterricht, der von Distanz und Reflexivität geprägt ist, nicht aber von Identitäts- und Positionierungsprozessen. Weil der Unterricht – wie Caspary eindrucksvoll zeigt – an den Themen und Problemen der Schülerinnen und Schüler vorbei theoretische und kontroverse Lehrfragen perpetuiert, hilft er auch nicht, die Bedeutung des christlichen Glaubens für Schülerinnen und Schüler für ihr Leben heute zu erschließen. Korrelation findet also wieder nicht statt. Dies belegt z. B. auch die Begleitstudie zur Einführung des konfessionell-kooperativen RU im Bistum Münster, in der deutlich wird, dass ein Mehr an Wissen und ein Zuwachs an Fähigkeiten in Sachen Konfession und Religion nicht wirklich zu einer Ausbildung bzw. Weiterentwicklung persönlicher religiöser Identität führt.¹⁷ Was in evangelischen wie katholischen Verlautbarungen als unaufgebares Ziel des RU gefordert wird, nämlich dass Schülerinnen und Schüler einen Standort in Sachen Glaube und Religion finden und diesen reflektiert im Rahmen ihrer Lebensgeschichte weiterentwickeln sollen, wird offensichtlich auch nicht im kooperativen Setting eingelöst.

4. *Glaubenseinheit betonen – ein Ausweg aus dem Dilemma*

Das Dilemma des konfessionellen RU ist schon oft und nicht nur hier beschrieben worden: Mutet er Schülerinnen und Schülern zu viel Theologie im Sinne von Glaubenslehre und Glaubensreflexion zu, so läuft er rasch Gefahr, als historisch, lebensfern, realitätsfern und belanglos wahrgenommen zu werden. Die Nachhaltigkeit von Lernprozessen, die in einem solchen Setting initiiert werden, ist bei Kindern und Jugendlichen heute äußerst gering.¹⁸ Dient sich der RU dagegen den vermeintlichen Themen seiner Adressatinnen und Adressaten an und stellt das Anthropologische und Soziale in den Mittelpunkt, degeneriert er zu einem oft schlechten Gemeinschaftskunde- oder Ethik-Unterricht. In diesem Fall ist es dann logisch und legitim, nach der Notwendigkeit eines solchen Faches zu fragen.

Konfessionelle Kooperation scheint nun auf den ersten Blick die Möglichkeit zu bieten, diesem Dilemma zu entkommen, da aus dem Gegenüber zweier Konfessionen und der damit verbundenen Differenzdidaktik eine Dynamik entstehen soll, die durch die Betonung von Glaubens- und Traditionsunterschieden fesselnde und anregende Lernprozesse in Gang setzen will. Man täusche sich aber nicht: Die empirischen Studien, die sich mit den tatsächlichen Unterrichtsprozessen beschäftigt haben, zeigen deutlich, dass auch in dieser Form des RU das Dilemma bleibt. Schließlich sind theologische Kontroversthemata wie die Abendmahlslehre oder das Amtsverständnis für Kinder und Jugendliche kaum lebensrelevant und haben in den wenigsten Fällen existentielle Qualität. Und ob Lehrerinnen und Lehrer sich von ihren Konfessionen in den Ring treiben lassen und dort dann die Lust zur Positionierung und Selbstkundgabe zeigen, die ihnen ansonsten in der Regel fehlt, darf sicher auch bezweifelt werden.

Birgt die konfessionelle Kooperation also gar keine neuen Chancen und Perspektiven? Rainer Möller und Michael Wedding¹⁹ haben jüngst einen Vorschlag gemacht, wie das Thematisieren künstlich konstruierter Differenzen²⁰ zugunsten eines Unterrichts überwunden werden kann, der das wirklich Wichtige des christlichen Glaubens mit Kindern und Jugendlichen erschließt. Ein solcher Unterricht müsste allerdings darauf verzichten, die konfessionellen Lehrprofile abzarbeiten. Stattdessen sollte in einem solchen Setting das Gemeinsame im Sinne des «vorkonfessionell» Christlichen stark gemacht und mit Schülerinnen und Schülern erschlossen werden. Ein solcher Unterricht könnte sich auf die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, auf Gott als Gemeinschaft, auf Jenseits und Gericht, auf Schuld und Vergebung u.v.m. konzentrieren, also gemeinsam-christliche Theologumena aufarbeiten, die auch für Kinder und Jugendliche heute weiter Bedeutsamkeit haben. Dass damit statt des theologisch-theoretischen Differenzvermögens eine innerchristlich höchst notwendige «Ökumenesensibilität»²¹ gefördert werden könnte, ist ein weiteres wichtiges Argument für eine solche Gestaltung konfessioneller Kooperation.

Anmerkungen

- 1 GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND, *Der Religionsunterricht in der Schule*, in: Dies., *Offizielle Gesamtausgabe*. Neuausgabe mit einem Vorwort von Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br. 2012, 113–152. Der Beschluss wurde mit 223 von 240 Ja-Stimmen der Synodalen am 22. November 1974 verabschiedet.
- 2 GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER, *Der Religionsunterricht in der Schule*, 139f.
- 3 Ebd., 136.
- 4 Vgl. Rudolf ENGLERT, *Zur Aufgabe religiöser Bildung*, in: DERS., *Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung*, Stuttgart 2007, 161–172, hier 163–167.
- 5 Ebd., 165.
- 6 Ebd., 166.

- 7 Vgl. exemplarisch Andreas FEIGE – Werner TZSCHEETZSCH, *Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Unterrichtliche Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis von ev. und kath. Religionslehrerinnen und -lehrern in Baden-Württemberg. Eine empirisch-repräsentative Befragung*, Ostfildern – Stuttgart 2005.
- 8 Vgl. Anton BUCHER, *Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe. Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart 2000.
- 9 Vgl. Dietrich BENNER u.a., *Religiöse Kompetenz als Teil öffentlicher Bildung: Versuch einer empirisch, bildungstheoretisch und religionspädagogisch ausgewiesenen Konstruktion religiöser Dimensionen und Anspruchsniveaus*, Paderborn 2011.
- 10 Vgl. Rudolf ENGLERT – Elisabeth HENNECKE – Markus KÄMMERLING, *Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele Analysen Konsequenzen*, München 2014, 159–166.
- 11 Vgl. dazu weitere Wirksamkeitsstudien, z. B. Elisabeth HENNECKE, *Was lernen Kinder im Religionsunterricht? Eine fallbezogene und thematische Analyse kindlicher Rezeptionen von Religionsunterricht*, Bad Heilbrunn 2012; und Judith Könemann – Clauß Peter SAJAK – Simone LECHNER, *Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie*, Wiesbaden 2016.
- 12 EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift*, Gütersloh 1994.
- 13 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Die Zukunft des Religionsunterrichts. Empfehlungen für die Kooperation des katholischen mit dem evangelischen Religionsunterricht* (Die deutschen Bischöfe Nr. 103), Bonn 2016.
- 14 Als konfessionell-kooperativer Religionsunterricht wird eine Organisationsform religiöser Bildung in der öffentlichen Schule bezeichnet, in der verschiedene Religionsgemeinschaften gemäß Art. 7 Abs. 3 GG in bestimmten Lernzeiträumen gemeinsam Religionsunterricht konzipieren, durchführen und weiterentwickeln.
- 15 Lothar KULD – Friedrich SCHWEITZER – Werner TZSCHEETZSCH – Joachim WEINHARDT (Hg.), *Im Religionsunterricht zusammenarbeiten. Evaluation des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg*, Stuttgart 2009.
- 16 Vgl. Christiane CASPARY, *Umgang mit konfessioneller Differenz im Religionsunterricht. Eine Studie zur Didaktik des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts*, Berlin 2016.
- 17 Vgl. Clauß Peter SAJAK, *Konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht. Kontexte – Erfahrungen – Ergebnisse – Perspektiven*, in: *Kirche und Schule* 41 H. 2 (2014), 6–11.
- 18 Vgl. KÖNEMANN – SAJAK – LECHNER, *Einflussfaktoren* (s. Anm. 11), 82–98.
- 19 Vgl. Rainer Möller – Michael WEDDING, *Mehr Communio- bzw. Ökumenesensibilität! – oder: Wird das Differenzkonzept religionspädagogisch überstrapaziert?* in: Konstantin LINDNER – Mirjam SCHAMBECK – Henrik SIMOJOKI – Elisabeth NEURATH (Hg.), *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell*, Freiburg i. Br. 2017, 139–158.
- 20 Vgl. das Praxisbeispiel in dem Themenheft «Weitergehen. Konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht», in: *Kirche und Schule* 45 H. 1 (2018), 34–38.
- 21 MÖLLER – WEDDING, *Mehr Ökumenesensibilität* (s. Anm. 19), 153.

Abstract

Confessional Cooperation. New Chances and Perspectives for Reflecting Faith? The dilemma of confessional Religious Education in school has been described many times: If it encourages students to learn about doctrine and belief, it quickly runs the risk of being perceived as meaningless. On the other hand, when the RE lesson focuses on anthropological topics, it degenerates into a generally poor Ethics lesson. Confessional cooperation now seems at first sight to offer the opportunity to escape this dilemma. But is this true? What does empirical research tell us about this new model of RE in School?

Keywords: Religionsunterricht – religious education – confessional cooperation – effectiveness of education – faith reflection

DER KATECHISMUS VON WILFRIED HÄRLE

Die Gattungsform Katechismus gehört heute nicht zu den Selbstverständlichkeiten in den Kirchen. Das Wort Katechismus ist nicht selten negativ geprägt, weil damit der Eindruck verbunden wird, der Glaube sei vor allem (abfragbares) Wissen, was sicher eine Verkürzung darstellen würde. Unbestritten ist aber auch, dass es in der katholischen Kirche wie in den Kirchen der Reformation eine lange Katechismustradition gibt. Zu dieser Tradition gehören auf evangelischer Seite der kleine Katechismus von Martin Luther mit seinen fünf Hauptstücken – Zehn Gebote, der Glaube (Apostolisches Glaubensbekenntnis), das Vater unser, das Sakrament der heiligen Taufe und das Sakrament des Altars oder das heilige Abendmahl – und auf reformierter Seite der Heidelberger Katechismus. Er geht von der Frage «Was ist der einzige Trost im Leben und im Sterben?» aus. Unter den Aspekten Erlösungsbedürftigkeit, -vollzug und -wirklichkeit wird auch der kleine Katechismus Martin Luthers mitaufgenommen.

Auf diese Tradition macht im Geleitwort zu dem Katechismus *Worauf es ankommt* Kirchenpräsident Christian Schad aufmerksam. Im Vorwort schildert Wilfried Härle, der Hauptverfasser, seine durchaus originelle Entstehung. Denn es gab die Möglichkeit, Entwürfe für den Katechismus einzureichen. Von den beiden vorliegenden wurde der des langjährigen Heidelberger systematischen Theologen ausgewählt. Er suchte zur Unterstützung weitere Mitarbeiter u. a. den badischen Landesbischof Klaus Engelhardt. Vor seiner Veröffentlichung wurde der Text zur Erprobung an Interessierte gegeben, von Konfirmandengruppen bis hin zu Senioren. Dabei zeigte sich auch, dass der Text eher für Erwachsene geeignet ist. Neben den Fragen und Antworten jeweils auf der rechten Seite des Buches sind auf der linken Seite Bilder, Zitate aus Luthers und dem Heidelberger Katechismus, aber auch anderen Erklärungen, Liedtexte und Zitate (meist) von Theologen zu finden. Die Schriftstellerin Hilde Domin bildet hier als Frau eine Ausnahme. Der Katechismus soll nicht – so Härle – «als ein Abfragebuch von auswendig Gelerntem missverstanden werden. Denkanstöße will er geben, die dazu dienen, sich die Inhalte des christlichen Glaubens inwendig anzueignen. Dementsprechend sind auch die Fragen und Antworten nicht auf ›Wissende‹ und ›Lernende‹ festgelegt, sondern wollen

einen lebendigen Prozess des Austausches in Gang bringen.» (15) Dem Heidelberger Katechismus nicht unähnlich werden die Inhalte des Glaubens in zehn Kapitel (mit 180 Fragen und Antworten) gegliedert: I. Menschen fragen nach dem Sinn des Lebens; II. Gottes Gebote und unser menschliches Verhalten; III. Gott offenbart sein Wesen in Jesus Christus; IV. Gott ist in uns gegenwärtig durch seinen Heiligen Geist; V. Gott der Schöpfer; VI. Der christliche Glaube an den dreieinigen Gott; VII. Gottes Wirken in dieser Welt; VIII. Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden; IX. Der Auftrag der Christen in der Welt; X. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus.

Was diesen insgesamt kurzen Text (mit Anmerkungen 103 Seiten) aus meiner Sicht lesenswert macht, ist die Fähigkeit des Verfassers in nachvollziehbarer Reihenfolge die Fragen zu stellen und sie knapp zu beantworten, ohne dabei zu sehr zu vereinfachen. Immer sind die Antworten für weitere Erläuterungen offen. An einigen Beispielen soll dies verdeutlicht werden. Im ersten Kapitel wird darauf eingegangen, dass unsere Eltern uns gezeugt und empfangen, aber nicht erschaffen haben. Das bedeutet für uns, dass wir von Gott gewollt und von ihm «eine unantastbare Würde bekommen» haben, «die uns niemand nehmen kann: die Menschenwürde.» (8) Es schließen sich zwei Fragen an: «Was ist unter Menschenwürde zu verstehen? Sie ist das Anrecht jedes Menschen, als Mensch geachtet, das heißt anerkannt und respektiert zu werden. Können wir dieses Anrecht nicht verlieren, wenn wir zum Beispiel unsere geistigen Fähigkeiten einbüßen oder aus der Gesellschaft ausgegrenzt werden oder ein himmelschreiendes Verbrechen begehen? Nein, dieses Anrecht kann nicht verlorengehen, weil es uns von Gott gegeben ist. Das zu wissen und darauf zu vertrauen, ist insbesondere dann wichtig, wenn andere uns dieses Anrecht absprechen wollen oder wenn wir selbst meinen, es verloren zu haben.» (19). Theologisch ist zur Menschenwürde das Notwendige und Wesentliche gesagt. In einer Anmerkung wird erklärt, was unter «himmelschreiendem Verbrechen» gemeint ist.

Zur Rechtfertigung, die im Rahmen der Gebote Gottes thematisiert wird, heißt es: «Von Rechtfertigung sprechen wir nur im Blick auf Gottes Handeln. Dass Gott uns vergibt, ist die *eine* Seite der Rechtfertigung. Unsere Schuld wird uns nicht angerechnet. Was ist die *andere* Seite? Wir werden durch den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, selbst zu Gottes Kindern.» (31) Ergänzt werden diese Aussagen auf der linken Seite des Buches mit der zentralen Bibelstelle Röm 3,28, und zwei kurzen Texten von Otto Hermann Pesch und Hans Joachim Iwand über menschliche Vergebung. Auf die Frage, was Glauben sei, wird mit Verweis auf Hebr 11,1 geantwortet: «Glaube ist nicht ein bloßes Vermuten oder Meinen, sondern zuversichtliches Vertrauen.» (31) Der Zusammenhang von Rechtfertigung und Glaube wird damit sichtbar, zugleich

wird verdeutlicht, dass dies auch Folgen für unser Handeln und unsere Vergebungsbereitschaft hat.

Die Theodizee wird in folgender Weise angesprochen: «Wenn Gottes Wesen Liebe ist, wie kann Gott dann so viel Leiden und Böses in der Welt zulassen? Gottes Liebe zeigt sich in dieser Welt nicht darin, dass er uns Leiden generell erspart und uns am Tun des Bösen hindert, sondern darin, dass er uns das Leiden zu tragen hilft, uns im Kampf gegen das Böse beisteht. Das Leiden und die Möglichkeit des Bösen gehören zu einer endlichen Welt, in der es empfindungsfähige und verantwortliche Geschöpfe gibt.» (S. 49, Nr. 86) Diese kurzen Hinweise lassen Raum für eine weitere Interpretation eines schwierigen Themas, das ja nie abgeschlossen sein wird.

Auf zwei zentrale Themen, bei denen es zwischen den Kirchen der Reformation und der katholischen Kirche Annäherungen gibt, aber noch keine Gemeinsamkeit, Abendmahl und Amt verbunden mit dem Petrusdienst, sei noch eingegangen. Im Kapitel VIII *Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden* werden wie im kleinen Katechismus Martin Luthers und ähnlich dem Heidelberger Katechismus die Sakramente behandelt – aus reformatorischer Sicht Taufe und Abendmahl. Bei der Taufe weist der Katechismus auf die Magdeburger Erklärung zur Anerkennung der Taufe von elf Kirchen in Deutschland vom 29.4.2007 hin. Beim Abendmahl, das «als Wegzehrung für das Christenleben bezeichnet wird,» wird festgestellt, dass es nach der Lehre der katholischen Kirche nicht möglich sei, mit der Evangelischen Kirche das Abendmahl zu feiern und nur «in gravierenden Ausnahmefällen» Mitglieder beider Kirchen Gäste bei der jeweils anderen Kirche sein könnten, was katholischerseits noch weiter präzisiert werden müsste. Der Grund dafür ist, dass «nach katholischer Lehre nur ein Priester, der von einem katholischen Bischof geweiht ist, die Feier des Abendmahls gültig leiten kann.» (77) Ihr schließt sich die Frage nach dem Ökumeneverständnis der Katholischen Kirche an. «Das Ziel des Ökumenismus, den die Katholische Kirche vertritt, ist die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen unter dem Papst als Oberhaupt. Ohne eine solche Wiedervereinigung ist aus ihrer Sicht keine gemeinsame Feier des Abendmahls möglich.» (77) Besonders zur zweiten Frage hätte ich mir ebenfalls gewünscht, die katholische Vorstellung wäre noch durch einige Sätze erläutert worden. So wird in neueren katholischen Beiträgen zur Einheit der Kirchen das Wort «Wiedervereinigung» nicht verwendet. Aus meiner Sicht haftet diesem Wort etwas im negativen Sinne Rückwärtsgeandertes an. Dem widerspricht der Wegcharakter der Ökumene. Das Ringen um das Ziel der Einheit, das den Christen mit dem hohenpriesterlichen Gebet (Joh 17) aufgegeben ist, darf allerdings aus der katholischen Perspektive nicht aus den Augen verloren werden. «Die katholische Kirche versteht deshalb unter der Einheit die Einheit

im Glauben und in der Feier der Sakramente. Die Voraussetzung dafür ist die Anerkennung der kirchlichen Ämter.»¹ Dazu zählt auch der Dienst des Papstes.

Worauf es ankommt benennt die Inhalte des Glaubens aus unierter Perspektive. Eine unierte Kirche im evangelischen Verständnis ist ein Zusammenschluss von Kirchen lutherischer und reformierter Tradition. In diesem Katechismus wird gerade in seiner Prägnanz deutlich, wieviel Gemeinsames im Glauben bekannt werden kann. Aus der jeweils unterschiedlichen Zugangsweise sind zugleich unterschiedliche Schwerpunkte wahrzunehmen.

Das Kennenlernen und Verstehen des konfessionell getrennten «Partners» ist nach wie vor bleibende ökumenische Aufgabe. Das Gemeinsame kommt im letzten Abschnitt über die christliche Hoffnung über den Tod hinaus zum Ausdruck, wenn in der vorletzten Frage, was aus der Sicht des christlichen Glaubens bleibt, mit Paulus geantwortet wird: Es «bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.» (1Kor 13, 13) «Kommt es im Leben und im Sterben also letztlich vor allem *darauf* an? Ja, *darauf* kommt es an.» (91)

Herbert Schlögel

Wilfried HÄRLE, *Worauf es ankommt. Ein Katechismus*,
Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2019, 103 S.

Anmerkungen

1 Kardinal Kurt KOCH, «*Ich möchte keine Einheitskirche*», in: HerKorr 71 (2017) Heft 11, 18–22, hier 20.

COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

«ICH FASSE NICHT, WAS MICH FASST»

Uwe Kolbe über Lyrik heute, seine Gedichtsammlung *Psalmen* und irritierende Erfahrungen mit dem Literaturbetrieb.

Ein Gespräch mit Jan-Heiner Tück

Für den Schriftsteller Uwe Kolbe, 1957 in Ost-Berlin geboren und aufgewachsen, ist der graue Alltag im Sozialismus nicht bloß Begriff, sondern Anschauung gewesen. Kolbe hat früh zu schreiben begonnen und kam Anfang der 1980er Jahre mit den Wächtern der kommunistischen Orthodoxie in Konflikt. Ein Gedicht kann subversiv sein. Kolbe hat das erfahren, auch durch ein mehrjähriges Publikationsverbot. Später verließ er die DDR Richtung Westen. Ausgerechnet im Herbst 1989, als die Mauer fiel, war er als «Visiting Writer» an der University of Texas zu Gast. Preise und Stipendien folgten. 1992 war Kolbe Stipendiat in der Villa Massimo in Rom, danach lebte er noch einmal in seinem Berliner Heimat-Stadtbezirk Prenzlauer Berg, bis er 1997 nach Tübingen übersiedelte, wo er zum Leiter des Studios Literatur und Theater an der dortigen Eberhard-Karls-Universität berufen wurde. 2002 ging es vom Neckar zurück an die Spree nach Berlin, Jahre an der Alster in Hamburg schlossen sich an. Seit 2017 lebt und arbeitet Uwe Kolbe in Dresden. Kolbe ist ein Suchender, der die innere Kompassnadel immer neu ausrichtet. Seine lyrischen Suchbewegungen, die man in einer Reihe eindrücklicher Gedichtbände nachvollziehen kann, halten neuerdings zu auf das «größere Gegenüber». Seine 2017 im Fischer Verlag erschienene Sammlung *Psalmen* legt davon Zeugnis ab. – Im Anschluss an seinen Vortrag im Rahmen der Wiener Poetikdozentur Literatur und Religion ist das folgende Gespräch entstanden.

JAN-HEINER TÜCK: *Der Begriffsakrobat Peter Sloterdijk hat jüngst einen Phantomschmerz artikuliert und gesagt, er vermisse im Zeitalter «nach Gott» die «Vertikalspannung»¹. Es fehlt offensichtlich etwas, wenn Gott fehlt. Es wird langweiliger, spannungsärmer, wenn der Fluchtpunkt aus dem Blick gerät, der über unseren Erfahrungszusammenhang hinausgeht. In Ihrer Gedichtsammlung *Psalmen* scheinen Sie, wenn ich recht sehe, auf genau diese Situation zu reagieren. Sie richten das lyrische Sprechen aus auf das «größere Gegenüber» ...*

UWE KOLBE: Mit Sloterdijks «Vertikalspannung» lenken Sie mich auf den französischen Philosophen Bruno Latour. In schöner Konsequenz, aber auch erstaunlichen Wechseln gelange ich in seinem Buch *Jubilieren*² von eben dem Wunsch nach «Vertikalspannung», über das, was meine *Psalmen* durchaus erfüllt ... bis zum Hereinnehmen, bis zur Ankunft des religiösen Worts in Unmittel-

barkeit, als Anwesenheit dessen, worum es geht, als Erfahrung hier und jetzt, als ... Immanenz.

Das habe ich jedoch bislang «nur gelesen». Den Weg, den Latour betont aus der Perspektive eines, der nicht (mehr) glaubt, vorführt, bin ich noch lange nicht in der Lage zu gehen. Parallelen aus eigener Erfahrung wären eventuell Momente von Naturmystik (das Sonett *Eisvogel* in meinem Band *Lietzenlieder* wäre Beleg dafür). Diese Momente sind womöglich das Modell für alles, was ich auf diesem Gebiet für mich selbst zulassen kann. Sie geschehen mir. Ich bin da aufgehoben. Der Wald, der Wasserspiegel, der Bachlauf, diamantene Libellen, fischende Vögel ... – und ich weiß, dass ich in der Welt lebe, die einer gemacht hat, der auch mich hält. Erinnerungen an ein sehr frühes Bewusstwerden davon, getragen, gehalten zu werden, scheinen auf, wenn ich es so schreibe. Wenn auch die Tage der Reflexion andere sind, mehr sind als jene.

Transzendenzerfahrungen in der Natur, Gefühle der Geborgenheit und Fülle sind das eine, die Sehnsucht nach dem größeren Gegenüber, die sich in sprachlichen Suchbewegungen artikuliert das andere ...

KOLBE: In der Tat geht es hier um die Wiedergewinnung eines Traditionellen, eines wiederholt schmerzhaft Abgebrochenen (deshalb ja Phantom-schmerz), bei dem das menschliche religiöse Bedürfnis verharren, wo es gern wieder hingelangen würde, wenn das nur irgend ginge. Wie oft dieses Bedürfnis missbraucht oder irregeleitet oder abgewiesen worden ist allein in der Zeit, der wir angehören, nicht wahr? Wie es in der Gegenwart, vor den Fratzen, vor den Verzerrungen und Abgründen gerade auch der Religion allerwegen entsagen muss! Da geht eventuell nur jede und jeder den eigenen Weg anders und neu. Im Gedicht, wenn es gelingt, stehen von einem Weg Worte, die andere begleiten können.

Der lateinische Begriff für «überliefern» bringt die schmerzliche Ambivalenz auf den Punkt. Tradere meint neben «weitergeben» und «überliefern» ja auch «ausliefern» und «verraten». In den Versuch, etwas Mitgegebenes und Anvertrautes weiterzugeben, schleichen sich Momente von Verfremdung, Verzerrung und Verfälschung ein, die bis zur krassen Pervertierung reichen können. Das Problem wird auch bei Latour gestreift, der ja in Jubilien nicht einfach über religiöse Rede, sondern, wie es im Untertitel heißt, über «die Qualen der religiösen Rede» schreibt (der Suhrkamp-Übersetzer hat hier ein entscheidendes Wort weggelassen: «les tourmentes». Dadurch hat er eine falsche Fährte gelegt und das italienische Sprichwort noch einmal bestätigt, dass jeder traduttore immer auch ein traditore ist). Latour macht deutlich, dass er im überlieferten Sinne nicht mehr glauben kann. Die Farben und Formen des Ritus sprechen ihn an, aber er schämt sich für das, was von der Kanzel gepredigt wird. Nicht minder abgestoßen ist er von voll-

mundigen Religionsverächtern, die keine Ahnung haben, dass etwas fehlt. Was Latour will, ist, den abgeschnittenen Faden der Tradition wieder aufnehmen, das Verlorene, das ihm vielleicht in der Kindheit, in der religiösen Sozialisation zugewachsen ist, wiederfinden. Würden Sie bei allem Unterschied der Herkunft und der intellektuellen Prägung diese Standortbestimmung auch für sich als Lyriker heute gelten lassen?

KOLBE: Sie haben die erste mögliche Antwort schon vorweggenommen. Ich will das aber als Ansporn nehmen, etwas daneben hinzuschauen, ein wenig abzuweichen von dem naheliegenden *Ja, so ist es*. Denn – das will ich gleich sagen, und ich meine damit selbstverständlich nicht Sie, nicht Ihr ernst nehmendes, nachfragendes Deuten! – mir begegnet die Reduzierung des Ausdrücklichen auf biographische, lebensgeschichtliche Tatsachen, Ursachen, Mitbringsel («vielleicht in der Kindheit ... zugewachsen») allzu oft. Und zwar in professioneller Kritik oder öffentlichem Gespräch ebenso wie etwa beim Publikum von Lesungen usw. Eines scheint mir damit regelrecht abgewiesen zu werden: Das eigene Getroffen-Sein.

Wenn ich auf Poesie oder einen so existenziell argumentierenden Essay wie den von Latour antworte: die Dichterin, der Autor dieses oder jenes Textes spricht von sich, hat diese und jene Gründe, und so verstehe ich das Vorgetragene, das, was ich lese... reagiere ich ja genauso, als beantwortete ich die langweiligste Frage der Welt: «was wollte er/sie/es damit sagen». Ich weigere mich damit, die Frage, die der Text *an mich* stellt, anzunehmen. Ich lasse den Text abprallen, als wäre nicht der Verfasser von mir aus gesehen unwirklich, sondern der Text. Die mich betreffende Tatsache ist aber der Text und damit, welche meiner Lebensstatsachen alias Erfahrungen er womöglich berührt. Ob ich die mir durch die Konfrontation mit dem jeweiligen Text gestellte Frage beantworten kann, steht dahin. Aber zu lesen, zu sehen, zu wissen, dass sie mir gestellt ist, dass ich sonst das betreffende Buch ja gar nicht mit der Aufmerksamkeit bis zum Ende gelesen hätte, mein Ohr dem Vortrag des Gedichts nicht still sitzend zugewendet hätte – das ist doch bitte der interessante Vorgang. Selbstverständlich gehe ich bei diesem Interesse von einem anonymen Verhältnis des Textabsenders zum jeweiligen Adressaten aus. Mag sich der Adressat schließlich doch mit dem Absender identifizieren oder was da an Vorgängen, an Übergriffen vorkommt, dürfte es immerhin gleichgültig sein, ob letzterer noch lebt oder das, was mich angeht, vor tausend Jahren schrieb.

In diesem Sinne kann ich nicht anders, als die von Ihnen vorgeschlagene parallele Standortbestimmung abzulehnen. Sie liegt nahe, sie ist denkbar, sie entspricht womöglich meinen inneren Tatsachen wie denen Latours. Ich kann Ihre Anmutung sowieso als Kompliment lesen. Und weiß auch, dass ich im dort vorstehenden Geleit diese Lesart sogar meinen *Psalmen* mitgegeben hatte («weil niemand bei dem Kinde ging, der sagte, hörst du die Stimme»).

Was aber provoziert Ihren Einspruch? Warum die Weigerung, sich zwischen Glaubensgewissheit und Religionsverachtung einen Weg zu bahnen? Die Fäden der religiösen Rede neu aufzunehmen?

KOLBE: Worauf ich ausgehe und worauf nach einigem Bedenken mir auch Latours Buch auszugehen scheint, ist viel fundamentaler. Was Sie anders umschreiben, beschimpfe ich für mich selbst regelmäßig als Regression. Ich kenne sie, ich gehe mit ihr um, aber ich verfluche sie, ich lehne sie ab als Weg. Der «innere Nietzsche» – Sie hören es am Tonfall – rebellierte gegen diese Möglichkeit. Er verlacht und verhöhnt sie. Er sagt: Wie klein dieser Gedanke ist, wie lächerlich schon der Einfall. Wie kurz gedacht! Als Hans im Glück zur Mama laufen? Ja, sagt dieser Nietzsche in mir, du darfst wohl wie der Hans im Märchen alles wegtauschen, den Goldklumpen wenigstens so weit tragen wie es Odysseus mit seinem Ruder auferlegt ist. Doch dann, wenn er nicht mehr als Wert erkannt wird, nicht mehr getauscht werden kann, dann wirf ihn von dir. Nackt im Erlebnis der Freiheit am Schluss nicht mehr umzukehren, heimatlos in der Menschenwelt.

Mit all der Lebenserfahrung jedoch, sage ich nun (und lasse Nietzsche Nietzsche sein), mit all den Möglichkeiten, die dein nun verfügbarer Fundus deiner Kunst bietet, nun hinzutreten vor all das, was wahrnehmbar ist. Mit deinem besten Handwerk die Welt und (mit Latour) «G.» anzusprechen, der Größe dessen gerecht zu werden, was dich umgibt. Einen Versuch ist es wert. Davon schließlich Mitteilung zu machen. Das nie mehr auszuschließen aus dem eigenen Maß, aus dem eigenen Handeln und Schaffen.

Sie haben auf das eigene Getroffensein abhoben. Ja, ein Gedicht spricht mich an – unverwechselbar, konfrontiert mich, trifft mich so, dass ich nicht ausweichen kann. Und das ist allemal wichtiger als der Aufweis biographischer Prägungen und soziohistorischer Einflüsse, so aufschlussreich diese auch sein mögen. Gerade beim Lesen gibt es manchmal diesen erstaunlichen Kippeffekt: Nicht ich lese den Text, der Text liest mich und befragt mein Leben, ich sehe mich selbst in seinem Licht deutlicher, anders. Rilke hat diese Erfahrung bei der Betrachtung einer Skulptur gemacht: «denn da ist keine Stelle, / die dich nicht sieht. Du musst dein Leben ändern.»³ – Was stand bei Ihnen im Hintergrund, als Sie auf das literarische Genus der Psalmen zurückgegriffen haben? Und sind Sie dadurch nicht doch zum «Fortführer» (Botho Strauß) einer altbewährten Tradition geworden?

KOLBE: Einer der «Fortführer» zu sein, das nehme ich gern an. Wer das nicht wäre, könnte nach einem Statement von T. S. Eliot schon nach dem 25. Lebensjahr «kein Dichter mehr» sein. Fortzuführen gilt, denke ich, hier gerade auch im beschränkten Sinne einer individuell, für sich und nur für sich «entdeckten» und erarbeiteten Tradition, einer «Linie», ausgewählt aus dem Überangebot. Bei einem

Autodidakten eher einer Reihe von schaukelnden Brücken zwischen Inseln...

Sie fragen nach dem Hintergrund für «das literarische Genus» der Psalmen bei mir... – Ich will auf diese Frage durchaus antworten!

Als ich «Genus» las, stellte ich mir das Geschlecht der Psalmen, deren Abstammung mit dem Alten Testament und jenseits davon in allen Möglichkeiten überhaupt das erste Mal vor. Den Adel der Psalmen! Obwohl mir vor und bei der Arbeit selbstverständlich bewusst war, wonach greift, wer neue dichtet.

Nebenher (weil sich meine Bibliothek, damit leider auch alle Wörterbücher, Lexika usf., noch in Einlagerung befindet) gab ich das Wort «Genus» in das schlichte Online-Portal «dict.cc» ein. Eine hübsche Liste erscheint da! Selbstverständlich enthalten sind Familie, grammatikalisches Geschlecht und alles, was damit zusammenhängt. Aber neben der Herkunft und aller ihrer Problematik auch die «Verfahrensweise». Das lässt aufhorchen. Und ich ahne, dass Sie mit dem *literarischen* Genus gerade auf die Machart, auf das, was bei Hölderlin «die Verfahrungsweise des poetischen Geistes»⁴ heißt, zielen. Sie sprechen explizit von dem künstlerischen, dem formalen Aspekt auch der traditionellen, der kanonisierten Psalmen.

Wenn ich darunter etwas verstehen sollte, was z.B. im Lutherjahr 2017 von interessierten Atheisten oft zu hören war, dass nämlich die Bibel «auch Literatur» wäre, ein gutes Buch..., dann würde es hier gern eine laute Polemik geben!

Soviel nur zum Beiklang, Sie verzeihen, wenn Sie den Psalmen ein «literarisches» Genus zusprechen.

Literarisches war mir überhaupt nicht in den Sinn gekommen zu Anfang, als ich *begriff*, dass ich Psalmen schreiben muss. Formales Nachdenken (neben dem und zusätzlich zum Machen) folgte später, bei diesen und jenen Recherchen, als ich z.B. und zum Glück – sogar zu meiner Genugtuung angesichts dessen, was ich versuchte; zur Bestätigung der Richtung, in die ich arbeitete – in Martin Bubers und Franz Rosenzweigs Sammelband «Die Schrift und ihre Verdeutschung» las, darin auch den Aufsatz «Zur Verdeutschung der Preisungen». Hier wird einiges Formale bewegt, das wesentliche, sich ja durch die meisten Bücher der Bibel ziehende Prinzip der sinnwandelnden Wiederholung, speziell der Anapher berührt («die Wiederholung lautgleicher oder lautähnlicher, wurzelgleicher oder wurzelähnlicher Wörter...»). Und dort auch die Feststellung, dass etwa der 119. Psalm ein «Kunstgebilde» sei. Literatur also... Was ich aus dem gemacht habe, Aneignung auf unbillige Weise, ganz und gar Aneignung, das sei dahingestellt.

Langer Rede kurzer Sinn: Ich habe nicht auf das literarische Genus der Psalmen zurückgegriffen, sondern auf das offenste Angebot der Bibel für eine individuelle Sprache. Die kanonischen Psalmen sind in ihrer Vielfalt der Sprechweisen, Stimmungen und Formen (nebenbei auch der verschiedenen Anlässe

und Adressierungen) ein Angebot, ihnen und denen, die in ihnen sprechen, zu antworten. Und das heißt, die Dringlichkeit der eigenen Frage zuzulassen.

Es gibt da keine Rücksicht zu nehmen. Die angewendeten Verfahren führen, ja, zu Dichtung, zu Literatur, wenn sie gelingen. Aber Grund und Ziel (Hoffnung) ist für den Psalm, wie ich ihn verstehe, einzig die Anrede und ihr Gelingen.

Die Anrede ist in der Tat ein Grundzug der Psalmen, die Emmanuel Levinas einmal das «Gebetbuch Israels» genannt hat. Anders als Gedichte, die das Du als alter ego des lyrischen Ichs ansprechen und den Charakter eines poetischen Soliloquiums annehmen können, anders auch als Gedichte, die mit dem Du ein Gegenüber, den Freund, die Geliebte, den Anderen auf der anderen Seite des Textes anzielen, gehen die Psalmen auf das unverfügbare Du Gottes. Sie selbst greifen die biblische Anrede «Herr» auf und sprechen vom «größeren Gegenüber».

KOLBE: Was die Anrede betrifft, ihren Charakter und ihr Gegenüber, changieren meine *Psalmen* zwar hier und da. Darin haben sie eventuell Berührungspunkte mit dem Hohelied Salomos. Aber mit dem zuerst entstandenen Text, der *Collage zu Psalm 130*⁵, die im Zusammenhang nun etwas fremd wirken mag, waren der «tiefe Grund», aus dem die Ansprache erfolgt, waren Ton und Töne, Geste und Haltung gesetzt. Von dem ersten Satz der *Collage*: «Da, dass ich es wage und nehme den Anderen, den auf der anderen Seite bei den Ohren» bis zu dem letzten vollständigen, der nicht Zitat ist: «Vor dir ein Nichts, das ist Zenit von allem, was ich erkennen kann.» Ich war da. Ich bin dahin geworfen worden. Später stand ich auf, ging, arbeitete, schrieb. Mit besserem Wissen.

Die Gefahr sich Gottes zu bemächtigen, ist groß. In Ihren Gedichten finden sich Spuren, die darauf verweisen: «Ich fasse nicht, was mich fasst.»⁶ Das Ergriffenwerden vom Unbegreiflichen, das sich nicht begreifen lässt, eine Leerstelle, die bleibt und offengehalten werden will. «Ich betete, du schwiegst, da war das Bild zunichte.»⁷ Die Augenblicksverdichtung im Eisvogel-Psalm, die sich religiös aufladen und bildlich fixieren ließe, sie wird durchkreuzt. Das Schweigen des Angeredeten erscheint als Weigerung, die wiederum einweist ins Größere ...

KOLBE: Auf keinen Fall möchte ich mich Gottes bemächtigen. Ich kann es gar nicht. Der Abstand bleibt. Würde ich von einem menschlichen Gegenüber sprechen, sagte ich: Respekt. Oder ich sagte: Hochachtung. Aber vor Gott? Ich bin nicht einmal mehr darauf aus, ihn zu verstehen. Ich akzeptiere, nehme hin, finde mich drein. Mein Beitrag die immer neue Frage nach Sinn, möglichst schön formuliert, d.h. so deutlich wie jeweils möglich, wenn ich Gott anrede, bin ich nie sicher, wohin mein Wort geht, entschwindet. Die gute Erfahrung inzwischen: dass verständige Menschen es zu sich und für sich nehmen. Und darin, in dem Gespräch, einander und Gott nah sein können.

Die Suche nach dem Angesicht Gottes ist im Psalter ein Motiv, das mit der Anrede eng verwoben ist (Ps 69, 18; 102, 3; 143, 7). Wer in die Nähe von Gottes Angesicht kommt, kann nicht so bleiben, wie er ist. Seine Masken fallen. Im Psalm bei dem Feuer haben Sie diese Demaskierung der falschen Visagen ins Wort gebracht... und an anderer Stelle von der Möglichkeit gesprochen: «hier zu wohnen / dieses Leben in deinem Gesicht».⁸

KOLBE: Ausdruck durch Masken und unter Masken ist eine alte Methode, damit auch Motiv der Reflexion von Kunst und Dichtung. Schon altägyptische Liebeslyrik ist Wechselgesang anonymisierter Gestalten. Theater ist sowieso Maske. Und die Autoren? Wer war Homer, wer Shakespeare? Oder wer war Ezra Pound? Seine frühen Gedichte stehen unter Bild und Namen der «Persona». Aneignung, ja egoistische Übernahme der Sprache der Vorläufer gehört zu dem Verfahren. Übersetzen von anderssprachiger Poesie ist Anpassen und Tragen von Masken. Der erste der *Cantos* ist eine Übersetzung. William Cookson schreibt im Kommentar dazu: «Odysseus/Pound sails to explore the «dark-backward and abysm of time» and meets the shades.»⁹ Wer besteigt das Schiff und erkundet die Unterwelt? Seit Anbeginn der Literatur werden Masken weitergereicht. Das ist der Weg der Poesie der Welt.

Sie bieten mir mit dem Hinweis einen guten Anlass, etwas zum eigenen Gedicht anzumerken. (Wie überhaupt Ihre letzten drei Anstöße mehr dies als Fragen sind?) Was ich meine, wird zu oft übersehen, im fraglichen Gedicht nicht gesucht, darum auch nicht gefunden, nicht einmal vermutet. Ein Teil meiner Gedichte sind «Rollengedichte». Werde ich als Autor festgelegt auf eine dort ausgedrückte Haltung, darf ich mich zurücklehnen und schmunzeln. Die durch das mal mehr, mal minder deutliche Verfahren gewonnene Distanz schmälert aber die Dringlichkeit nicht. Vielleicht im Gegenteil! Mein *Psalm bei dem Feuer* formuliert die Utopie des unbedingten Seins im Ergebnis eines persönlichen Gerichts, hier als Autodafé, des Hinstehens vor Gott in der Hoffnung, angenommen zu werden. Wo, der da spricht, doch nichts zu bieten hat als sein Wort.

In Ihrem Wiener Poetikdozentur-Vortrag haben Sie auf Gottfried Benn verwiesen, der in der modernen Lyrik der Form klar den Primat vor dem Inhalt gibt: «Alle haben den Himmel, die Liebe und das Grab, / damit wollen wir uns nicht befassen, / das ist für den Kulturkreis gesprochen und durchgearbeitet.»¹⁰ Neu ist für Benn die Arbeit am Satzbau, das sprachliche Handwerk, das Feilen an der Komposition. Sie selbst haben gegen die einseitige Betonung der Sprachartistik (auch in der Lyrik heute) einen Kontrapunkt gesetzt und auf das fundamentale Bedürfnis nach Ausdruck hingewiesen. Wie würden Sie das Verhältnis von Ausdrucksbedürfnis und Sprachgestaltung bestimmen?

KOLBE: Ihre Frage hat zwei Gesichter. Einmal berührt sie den Alltag des Schriftstellers. Da wird immerzu das Gleichgewicht gesucht, am Schreibtisch

oder sonstwo. Im Gelingen von Vers und Gedicht sind Ausdruck und Bedürfnis mit Sprache alias Form versöhnt. Eins ohne das andere ist für mich nicht denkbar. Akzidentielles Anliegen wird auch durch fleißiges Feilen nicht zentral oder neu für Leserinnen und Hörer. Fokussiertes Anliegen aber gewinnt erst recht in der formalen Anstrengung, auch im Ausprobieren, auf dem Weg vom Fragment zu einem als solchem postulierten Ganzen. Eine Binsenweisheit muss wohl immer wieder betont werden: Es gibt keine leere Form, die von irgendwem gefüllt werden könnte. Dichterische Form ist kein Krug, in den der kostbare Saft der Erkenntnis hineintröpfelt. Gegebenenfalls wäre der Mensch der Krug, und in ihm gäbe es dann wohl.

Und was wäre das zweite Gesicht?

KOLBE: Das führt ins Allgemeine und erfordert ein wenig historischen Anlauf: Den Wellen gewaltsamer Auflösung des poetischen Kanons im deutschen Sprachraum seit dem 19. Jahrhundert lagen materielle und soziale Umwälzungen zu Grunde. Die Industrialisierung der Gründerzeit, der 1. Weltkrieg als erster Maschinenkrieg, der Holocaust als industrieller Massenmord, der 2. Weltkrieg mit dem Horizont der atomaren Bedrohung – das war, in einem historischen Modus gesprochen, die dynamische «Basis» zum «Überbau» der Dichtung. Sie antwortete mit dem sozialkritischen Naturalismus, mit dem expressionistischen Zeitalter, als dadaistisch-surrealistische Revolution, als sprachlich-ideologischer Pietismus Brechts, mit den poetischen Konsequenzen Paul Celans, als Inventur bei Günter Eich, mit der konkreten Poesie, in der dichterischen Avantgarde in Österreich nach 1945. Mitten darin Benns kynischer Einwurf.

Die großen Themen der Dichtung, als da wären Gott, die Liebe und die Sterblichkeit des Menschen, er hält sie also für erledigt! Sie sind aber der erste Antrieb jeglichen künstlerischen Schaffens seit den ersten Höhlenzeichnungen, geschnitzten Knochen der Eiszeit, den ersten Epen des Zweistromlands... Die Erfahrung des geworfenen Einzelnen, der zugleich Gattungswesen ist, mit der Welt zu teilen, der Urtrieb der Dichtung seit Orpheus' Tagen – selbstverständlich und explizit geht auch Benn davon aus. Und baut seinen Witz darauf. Es ginge ab jetzt um den Satzbau. Ein Bonmot, dem Berufsstand zugerufen. Aber eben nur das. Die Dichterinnen und Dichter sind Handwerker des Worts. Das ist alles andere als neu. Die neue Formulierung jedes neu heranbrechenden Tags durch ein Wort, durch einen Vers, der an diesem Tag gefunden wird, sie hört nie auf. Ob das traditionell oder anti-traditionell geschieht, Reaktion ist es sowieso.

Gilt das auch für die Lyrik heute, die sich unter Bedingungen der digitalen Revolution zu behaupten hat?

KOLBE: Es wäre lächerlich, wenn die digitale Revolution, wenn das erste Aufkommen von Maschinen-Intelligenz in der deutschsprachigen Dichtung keine Antworten provozierte und damit nicht unmittelbar auch Fragen der Form, der Formulierung, des Satzbaus beträfe. Wo es um neue Formen von Intelligenz, neue Formen von Sprache und Denken geht, ist die jüngere, technisch versierte Dichterschaft direkt gefragt. Sie diskutiert. Sie stammelt. Sie weiß noch nicht, welche Sprache passt. Vieles an den dichterischen Applikationen ist noch «Maschinensprache», Übergang, unfertig, schafft es nicht, ein gültiges Bild auf den Bildschirm zu bringen. Das ist allemal ok.

Ich gehe aber davon aus, dass wesentliche Sprache aus der Ernsthaftigkeit des Versuchs resultiert. Wer keinen unabweisbaren Grund hat, Gedichte zu schreiben, kann es auch bleiben lassen. Die Frage nach dem Antrieb, nach der Dringlichkeit und damit auch Zumutbarkeit des eigenen Tuns, des Produkts, des Gedichts muss jede und jeder sich an einem bestimmten Punkt stellen. Ganz allein. Ohne Facebook und Twitter.

Ernsthafte und oft erstaunlich weitreichende Antworten auf die alles erfassende digital-technische Revolution werden in der Science Fiction gefunden. Stark ist sie oft auch im Formulieren eines ästhetischen Anspruchs (meistens sogar eines Anspruchs auf Schönheit!). Und damit in der Formulierung menschlicher Sehnsucht und utopischen Potentials. Das deutschsprachige Gedicht darf das nach meinem Dafürhalten doch bitte auch: einen schöneren Avatar imaginieren.

Dichtung, die auf «Maschinensprache» zurückgreift, mag zwar ästhetisch avanciert sein, sie droht aber doch das menschliche Gedächtnis abzustreifen und geschichtsvergessen zu agieren. In Ihren Renegatenterminen findet sich demgegenüber die prägnante Äußerung, dass das deutsche Gedicht «auf dem Seil spricht, über dem Abgrund aus Worten Toter, gerade wenn es ein Liebeslied sein will». Sie selbst sind noch konkreter geworden und haben über Ihr Gedicht gesagt: «Es fährt auf einem gelben Tuch, aus dem Sterne geschnitten worden sind. Es fährt auf einem bunten Flickentuch aus Dreiecken mit Nummern.»¹¹ Das ist ein klares Bekenntnis zum Eingedenken der jüdischen Leidengeschichte. Lyrik nach Auschwitz ist dann nicht barbarisch, wie Adorno meinte, wenn sie um Ausdruck für das Unsagbare ringt. In Ihrem letzten Gedichtband Die sichtbaren Dinge haben Sie vom «Wört von der Asche vom Rand»¹² gesprochen. Das klingt beinahe so, als wollten Sie nicht nur die Manipulation der Sprache widerrufen, sondern auch den nicht bestatteten Toten im Gedicht das geben, was ihnen versagt wurde: einen Erinnerungs-, einen Ruheort ...

KOLBE: So konkret würde ich die Asche in jenem Gedicht nicht festlegen wollen. Aber Sie haben Recht, aus meiner Sicht führt kein ernsthaftes, also auch kein poetisches Sprechen in deutscher Sprache an der Asche der ermor-

deten Juden, an dem Wahren der Würde der Opfer des NS-Regimes vorbei. In einem Gedicht aus dem Jahr 2000 nenne ich den ungarischen Dichter Miklós Radnóti beim Namen, spiele auf seine Ermordung auf einem Todesmarsch 1944 an, um am Ende zu rufen: «Das 20. Jahrhundert, Leute, / verlass' ich auf die Art nie.»¹³

Dass Sprachen und Poesien selbst Zungen der Toten sind, und dass sie zum Sprechen der Gegenwart mehr beitragen als das Gegenwärtige, gehört in weiterer Sicht dazu. Irgendwann auf dem Weg begreifst du es und wirst bescheidener.

Ihr Weg zum Schriftsteller hatte mit Grenzen und Grenzüberschreitungen zu tun. Sie haben mit vier Jahren den Bau der Mauer erlebt. Früh haben Sie lernen müssen, in einer geschlossenen Gesellschaft zu leben. Die Barrieren des Denkens, die Sprechverbote, das damit verbundene Schweigen kamen hinzu. Als junger Schriftsteller haben sie Gegen-Wörter gefunden, die die vorgestanzte Sprache des ideologisch Sagbaren unterliefen. Prompt hatte Sie mit den Wächtern des Systems zu tun, die diese Freiheit des Wortes wieder einschränken wollten. Sie durften dennoch die deutsch-deutsche Grenze durch den «Tränenpalast» passieren, bevor dann 1989 die Mauer fiel. Grenzüberschreitungen – geographische, ideologische, geistige – sind Ihnen vertraut, wie Sie nicht zuletzt in den ersten Beiträgen des Bandes Vinetas Archive sehr genau beschrieben haben.¹⁴ Meine Frage schließt daran an und geht darüber hinaus: Ist für Sie das Vortasten in die Regionen der religiösen Sprache ebenfalls eine Art Grenzüberschreitung?

KOLBE: Sie rufen eine Menge Grenzen und Überschreitungen auf, von Denkverboten und Zensur bis zur deutsch-deutschen Grenze, von solchen im Kopf bis zu solchen in der betonierten Realität. Dass mein Umgang damit vielfach intuitiv, kreatürlich begann und erst später reflektiert geschah und geschieht, stelle ich fest. Zuerst Unbedarftheit und Schmerz, Sprachlust gepaart mit Aufbegehren, irgendwann Konsequenzen, konterkariert und begleitet von Kompromissen. Das Stolpern auf einem Weg, der im Nachhinein betrachtet der eigene ist.

Was nun den hin zum Zaungast der religiösen Sprache betrifft: Spätestens in meinen *Psalmen* ist, so wird mir bestätigt, hier und da die Grenze zum Gebet überschritten. Das wird aber nicht oft so sein. Ich müsste zu einem Glauben konvertieren, zu einem Bekenntnis, das genauer wäre als die Anerkennung des größeren Gegenübers. Selbstverständlich geht es (mir) um mehr als nur um das Faszinosum des Religiösen oder des Numinosen. Daraus würde ja keine Poesie. Ich habe etwas erlebt, ich «weiß» etwas, wohinter es nicht mehr zurückgeht. Es ist durchaus verwandt mit der Initiation des Schreibens selbst. Aber hier mache ich einen Punkt.

Um das Beispiel einer großen Dichterin zu nehmen: Christine Lavants Gedichte, wie ich sie lese, zeugen in jedem Vers von einem tiefen, absolut ge-

lebten Glauben. Der gestattet auch Zorn, Unglück im Glauben, Auflehnung, Ablehnung, sogar «Blasphemie» in immer neuen Volten, in schwarzer und glühender Schönheit. Ihr Glaube beeinträchtigt nicht den Charakter der Dichtung als solche. Für mich wäre das eine Gefahr: Bekenntnis wäre vermutlich Einschränkung. Plötzlich schriebe ich womöglich mit einer «Botschaft». So ist aber mein Gedicht nicht. Es weiß um die Begegnung an der Grenze, und das genügt. Im Gedicht, das ich hier einfüge (aus einem neuen Manuskript), ist es nur der Gartenzaun...

Selbänder

Bestimmt füreinander sind viele,
unermüdlich beschließen es Götter,
denen die Menschen gefallen,
sehen dem einzelnen vor,
dass er nicht einzeln sei.

Doch ist der Glaube – ich nehme
das Wort aus dem Feuer
der, die daraus Waffen schmieden –
an die Bestimmung zum Glück
oft zu gering in der Welt.

Zwei traf ich, um sie der Reigen
der Freunde, die Neigung der Welt
aufgespart ihnen, vom Gartenzaun
winkte der Engel,
ehe der Abend kam.

Bei aller Zurückhaltung gegenüber dem Bekenntnis sind Sie, wenn ich das recht sehe, vom Literaturbetrieb nicht nur als «Zaungast» der religiösen Sprache wahrgenommen worden. Anders als in den kirchlichen Akademien und theologischen Zeitschriften hat man Ihren Gedichtband «Psalmen» weithin mit Nichtbeachtung gestraft. Als hätten Sie eben doch eine Grenze überschritten, die man nicht überschreiten darf. Als sei die Anrufung des «Herrn» eben doch verpönt – oder mit Binn gesprochen: «ein schlechtes Stilprinzip». Zu diesem anti-religiösen Affekt hat Botho Strauß schon vor Jahren mit einem Anflug von Zorn bemerkt: «Alles, was heute ans Transzendente und Theologische rührt, verabscheut unsere kritische Spaßintelligenz. Dass der Gedankenreichtum, der über die Jahrhunderte hinweg in der Theologie versammelt ist, heute so gut wie nie in die

intellektuelle Auseinandersetzung geholt wird, halte ich für ein großes Versäumnis. Nun bin ich ja kein Theologe. Ich präzisiere lediglich das Detail aus einer transzendenten Gestimmtheit. Diese ist gegenwärtig kaum noch mitteilbar. Ich bezweifle, dass das auf die Dauer so bleiben wird.»¹⁵ Würden Sie das ähnlich sehen?

KOLBE: Wie Botho Strauß bin auch ich kein Theologe. Und mit ihm teile ich den Zweifel, dass die Ausgrenzung des Transzendenten, die als Kritik daherkommt und manchmal Verächtlichmachung ist, auf Dauer bestehen wird. Nur ohne mich, dass der geistige und auch materielle Machtvollzug, der sich mit einem reduzierten Begriff von Aufklärung legitimiert, über meine Lebenszeit hinaus bestehen wird. Das Gespräch, auf das auch Botho Strauß seit Jahren drängt, wird geführt, jedoch an Rändern, unter dem Radar der großen Öffentlichkeit. Sie verzeihen, dass ich den theologischen Diskurs aus meiner Perspektive zu einem solchen rechne, zu einem Rand.

Meine Erfahrungen seit Erscheinen der *Psalmen*, auf die Sie anspielen, etwa in kirchlichen Akademien beider Konfessionen und in Gemeinden, sind dabei durchaus beglückend. Die Fragen, die dort gestellt werden, die Gespräche, die ich auf einmal führen durfte (ja: durfte!) standen im deutlichen Kontrast zu dem, was der deutschsprachige Literaturbetrieb anbietet. Mit Ausnahmen, versteht sich. In jenem werden neue Romane, Gedichte, Performances, digitale Installationen oder auch «richtige» und «falsche» Gesinnungen wie jegliche andere Information nivelliert und verwaltet, Trends und Moden aufgenommen oder erzeugt. Er ist Teil der Unterhaltungsgesellschaft wie jeder andere. Ob es ein Publikum außerhalb der eigenen Mannschaft gibt, ist relativ egal. Vor allem: ob ein Gespräch zustande kommt, ist gleichgültig. Fragen von der Art, wie sie im Zusammenhang mit Kunst, mit Literatur an die Seele herantreten und deshalb auch das soziale Tier bewegen, werden überwiegend vernachlässigt. Ästhetische als Sinnfragen zu stellen, entzieht sich einer solchen Verwaltung.

Was mich irritiert: Es gibt eine Parallele zu den Erfahrungen, die ich seit Erscheinen der *Psalmen* mache. Einst, nach der Veröffentlichung meiner ersten Gedichtbände in der DDR, wurde 1982–1985 ein wie üblich unerklärtes Auftritts- und Publikationsverbot am jungen Dichter exerziert. Quasi automatisch verlagerten sich daraufhin meine Auftritte aus staatlichen Buchhandlungen, Kulturhäusern und Studentenclubs in Junge Gemeinden, Studentengemeinden, Buchhandlungen der Kette «Wort und Werk». Wie gesagt, diese Parallele irritiert mich.

Lassen Sie mich zum Schluss noch einmal auf das biblische Buch der Psalmen zurückkommen. Das Ausdrucksspektrum reicht in diesen Liedern vom ungestillten Gottesdurst der Seele (Ps 42) über den Schrei aus der Tiefe (Ps 130), die Klage des zerknirschten Herzens über begangene Schuld (Ps 51), die Huldigung des Allgegenwärtigen (Ps 139)

bis hin zum ausgelassenen Jauchzen und Jubilieren in den Hallel-Psalmen (Ps 146-150). Bemerkenswert ist, dass Sie in Ihrem Gedichtband Psalmen auch sperrige Themen wie «Rache» und Fluch aufgreifen, als wollten Sie in Treue zum Psalter gegen die kirchliche Domestizierung der Gebetsprache aufbegehren. Im Irrläufer soll jemand sogar aus dem «Segen des Himmels»¹⁶ ausdrücklich herausgenommen werden ...

KOLBE: Aufzubegehren gegen die Domestizierung der (Gebets)sprache – das unterschreibe ich sofort. Lassen Sie uns gemeinsam etwas gegen Verflachung und Verdünnung tun. Auch, wenn es gegen Windmühlen geht. Ich glaube sowieso nicht, dass die Sprache des individuellen Gebets sich durch derlei Maßnahmen und Vorschriften einschränken lässt.

Aber die Liturgie, soweit sie Sprache ist, verliert an Wucht und Glaubhaftigkeit. Jedenfalls sagen das meine Stichproben – und wird es hörbar in «Einheitsübersetzungen» und der Bibel «in einfacher Sprache».

Reform und Reformation resultierten, wenn sie den Namen verdienten, nicht aus Anpassung an Geschmack und Denkverbote. Sie waren das Gegenteil. Heute läuft gerade die evangelische Kirche – so jedenfalls ihr Bild, ihr Auftreten auf Kirchentagen, ihre Beiträge im Malstrom der Medien – Gefahr, eilfertige Kommentatorin und nicht Gestalterin geistiger oder geistlicher Prozesse zu sein.

Anmerkungen

- 1 Der Gedanke, dass der Mensch über sich hinauswache, wenn er mit einem Gott trainiere, findet sich bereits in: Peter SLOTERDIJK, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main 2009.
- 2 Vgl. Bruno LATOUR, *Jubilieren. Über religiöse Rede*. Aus dem Französischen von Achim Russer, Berlin 2011.
- 3 Rainer Maria RILKE, *Archaischer Torso Apollos*, in: DERS., *Sämtliche Werke*. Erster Band, Frankfurt am Main 1955, 557.
- 4 Friedrich HÖLDERLIN, *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*, in: DERS., *Sämtliche Werke und Briefe*. Erster Band, hg. von Günter Mieth, München ⁵1989, 864–889.
- 5 Vgl. Uwe KOLBE, *Psalmen*, Frankfurt am Main ²2017, 68–71.
- 6 Ebd. 19.
- 7 Ebd. 20.
- 8 Ebd. 65.
- 9 William COOKSON, *A Guide to the Cantos of Ezra Pound*, Anvill Press Poetry, London 2009, 3.
- 10 Gottfried BENN, *Gedichte I* (Sämtliche Werke, in Verbindung mit Ilse Benn hg. von Gerhard Schuster), Stuttgart 1986, 238.
- 11 Uwe KOLBE, *Renegatentermine. 30 Versuche, die eigene Erfahrung zu behaupten*, Frankfurt am Main 1998, 83.
- 12 Uwe KOLBE, *Die sichtbaren Dinge*, Leipzig 2019, 59. – Der Band folgt einem strengen kompositorischen Aufbau und versammelt vier Zyklen von zwölf Gedichten, die jeweils acht Verse umfassen.
- 13 Uwe KOLBE, *Die Farben des Wassers*, Frankfurt am Main 2001, 51.
- 14 Vgl. Uwe KOLBE, *Vinetas Archive. Annäherungen an Gründe*, Göttingen 2011, 7–71.
- 15 Ulrich GREINER, *Am Rand, wo sonst. Ein ZEIT-Gespräch mit Botho Strauß*, in: Die ZEIT vom 6. Februar 2003.
- 16 Uwe KOLBE, *Psalmen*, Frankfurt am Main 2017, 62.

WOVON MAN NICHT SPRECHEN KANN, DAVON MUSS MAN ERZÄHLEN

Über das Erzählwerk von Husch Josten
(Laudatio zum KAS-Literaturpreis 2019)

In der Vorbereitung dieser Laudatio fand ich unter einem Porträt die Nennung einer Fotografin mit einem vertrauten Namen. Da der nicht allzu verbreitet ist, rief ich einen alten gleichnamigen Freund an, ob es sein könne, dass es sich um eine seiner Töchter handle. Im Telefonat stellte sich heraus, dass Husch Josten die jüngere Schwester meines Freundes ist. Er ist eines jener Geschwister, denen das jüngste Werk der Autorin «Land sehen» gewidmet ist. Welch ein Zufall möchte man sagen – ein Thema, das die Autorin Husch Josten in allen ihren bislang sechs Büchern bewegt: wie ist das mit dem Zufall?

Husch Josten war Journalistin. Das wirkt sich auf ihre schriftstellerische Produktion aus: Reportage und Fiktion verschränken sich in ihren Büchern zunehmend. Besonders gut ist das zu sehen in dem Roman aus dem Jahr 2017 *Hier sind Drachen*, inzwischen mit dem schönen Titel *Wittgenstein à l'aéroport* (bzw. *Wittgenstein op de luchthaven*) übersetzt. Hier sind es die aktuellen Anschläge, denen sich die Protagonistin, die Journalistin Caren, auf dem Flughafen in London ausgesetzt sieht. Sie, die zufällig bei dem Attentat vom 9. September 2001 in New York dabei war – was eine längere Schreibhemmung zur Folge hatte – ist nun als Journalistin international tätig. «Ich will alles sehen, sagte sie, alles sehen und beobachten und andere Geschichten erzählen» (58). Sie hatte auch die Anschläge auf Charlie Hebdo in Frankreich aus nächster Nähe erlebt und gerät nun auf dem Londoner Flughafen Heathrow in eine Bedrohungssituation, in der sich die Ereignisse überschlagen.

Was ist wahr in diesen Darstellungen, die so dezidiert auf reale Vorgänge rekurren? Mich erinnert das an einen anderen Preisträger dieses Preises, Michael Köhlmeier. In seinem Roman *Abendland* heißt es: «Die Recherche war

aufregend. Finden und Erfinden trieben ihr Spiel miteinander wie in einem Vexierbild» (502). In Jostens Roman ist es die Verschränkung einer fiktiven Situation mit den realen Vorkommnissen der Attentate und Bedrohungen, der Weltnachrichten und der persönlichen Begegnung. In einem Interview sagte die Autorin 2012: «Es ist das alte, unlösbare Rätsel: Was ist wahr, was nicht, kann überhaupt etwas Geschriebenes nicht wahr sein?»

Zu dieser Art der Verschränkung von Bericht und Fiktion gehört die ausgiebige Recherche. Josten verlässt sich für die Darstellung komplexer Probleme nicht allein auf ihre Kenntnisse. Zwei Ihrer Bücher liefern ein Literaturverzeichnis; gelegentlich finden sich die Hinweise auf die zugrundeliegenden Quellen im Text genannt. Für *Land sehen* hat sie sich theologischen, für den *Tadellosen Herrn Taft* völkerrechtlichen Rat geholt. Die Danksagungen am Ende der Bücher zeugen von einer Schreibtechnik, die weit entfernt ist vom Vertrauen auf die Eingebung am einsamen Schreibtisch – wenn dies Klischee der tatsächlichen literarischen Produktion jemals entsprochen hat. Die wache Präsenz der politischen und gesellschaftlichen Themen machen die Bücher Jostens zu Zeitdiagnosen, weit entfernt von selbstbezüglicher Larmoyanz.

Zurück zu *Hier sind Drachen*, in denen es auch um Überwachung, Terrorismus und Migration geht: Im Wartebereich des Flughafens trifft die Journalistin Caren auf einen abgeklärt ruhig Wartenden, der in die Lektüre von Wittgensteins *Tractatus* vertieft ist. Es kommt zu einem Gespräch, das sich zu einem poetologischen Dialog über das Schreiben und seine Bedingungen entwickelt. Er nennt sie beide «Stammler», die «auf der Suche nach neuen höchstpersönlichen Worten sind». Die noch unerzählte Geschichte sei eine «über ein Ereignis, das wir bis zu diesem Zeitpunkt nicht in unser Leben lassen wollten». Denn es gebe «neben oder hinter all diesen Geschichten, die in der Fantasie, in Zeitungen oder in Büchern vorkommen, noch etwas anderes [...]. Etwas Ungesagtes. [...] Die großen Dinge sind noch überall geheim und Schätze» (101).

Von dort her erklärt sich der rätselhafte deutsche Titel: «Hier sind Drachen». Die Formulierung findet sich als Warnung in frühen Weltkarten für weiße Flecken als Raum jenseits der bekannten Welt. Auf dem Hunt-Lenox Globus aus der Zeit um 1510 findet sich «Hic sunt dracones» für die Gebiete am östlichen Rand Asiens. Heute wird in der Popkultur und im Computerjargon die mittelalterliche Formulierung als Warnung vor Problemen gebraucht. Die «weißen Flecken auf der Landkarte» sind für die Dialogpartner des Romans die Orte, von denen man nichts wusste und die sie im Schreiben suchen. «Nur wenn man diese Orte bereiste und davon erzählte, würden die Drachen besiegt.» (155). Caren hofft, die Drachen wenn nicht mit einer, so doch mit vielen Geschichten zu bezwingen.

Ein Abschnitt befasst sich mit dem Aufbau der Geschichten. Der Unbekannte auf dem Flughafen: «Nur vom Ende her gewinnt die Erzählung ihren Sinn, alles hängt am Ende. Das Ende legt den Wert des Vorangegangenen fest. [...] Und am Ende weiß ich hoffentlich, dass das Vorangegangene seinen Sinn hatte» (99). Das gilt in besonderem Maße für die Bücher der Husch Josten. Sie sind auf eine Pointe hin, auf eine Lösung der Rätsel hin konstruiert; fast wie in einem Krimi mit Zuspitzungen und Spannungsaufbau. Die Entwicklung läuft auf eine Lösung hin, die verständlich macht, was als Auftakt vielleicht abgestoßen oder völlig befremdet hätte. Besonders können wir das im neuesten Buch *Land sehen* erfahren.

Immer wieder kommen Autorenreflexionen durch, die von der Angst vor dem abgegriffenen Bild warnen. Manchmal wünschte man der Autorin, mehr auf die Kraft ihrer Bilder zu vertrauen und nicht die Zweifel zu verbalisieren, ob sie nicht wieder einem Klischee aufsitze. In ihrer Sprache hat sie keinerlei Angst vor Umgangssprache und drastischen Ausdrücken. Immer wieder kommt auch ihre Liebe zum Jazz und zur Popmusik durch, aus der Textfragmente zitiert werden. Ihre zuweilen harte Schnitttechnik und die Form der Binnenerzählung sind vom Film inspiriert. Sie ringt mit ihren Texten: «Schreiben erbringt den Nachweis unwiderrufflicher Fehler. Konjunktiv. Ein Offenbarungseid.» (*Land Sehen*, 148)

Und wie in allen Büchern, so auch hier wieder die Frage nach dem Zufall: Als Caren in New York den Angriff auf das World Trade Center überlebt hatte, fragt die Mutter zweifelnd: «Und Du glaubst wirklich an Zufall? [...] Natürlich, hatte Caren geantwortet, selbstverständlich ist es nichts als Zufall, dass ich in diesem Moment zwei Blocks weiter an der Murray Street vor einem Bagelwagen stand und gegrillte Pute mit Remoulade für meine Kollegin Mercy im Schneiderraum bestellte.» (42). Die Mutter lebt noch in einem unreflektierten, tradierten Glauben, wenn sie resolut darauf besteht: «Das war kein Zufall. Ich danke Gott auf Knien, dass Du in diesem Moment zwei Blocks weiter vor einem Bagelwagen gestanden hast. Da hat dich jemand beschützt, das sollte so sein», was Caren zu der grüblerischen Frage führte, was denn das für ein Gott sein solle, der sie beschützte und andere nicht. Der Gesprächspartner Wittgenstein greift dieses Thema auf, wenn er fragt, warum Caren nicht mehr an Zufälle glaube: «Gelegentlich geschehen Dinge, für die die Zufallserklärung zu simpel ist.» (45). Sie diskutiert mit ihm über die Zufallstheorie in der Mathematik und in der Philosophie. Schon auf die Auskunft hin, Caren sei Journalistin, hatte Wittgenstein konstatiert: «Sie erforschen den Zufall.»

Auch im Debut Jostens *In Sachen Joseph* aus dem Jahr 2011 wird der Zufall zum Thema. Er ist ein Josephsroman, der sich mit Träumen beschäftigt. Der biblische Joseph ist nach Gen 37 der Träumer, der mit deren Inhalt seine Brüder

gegen sich aufbringt. Ausführlich zitiert wird im Roman der doppelte Traum des biblischen Pharao (Gen 41, 1–36) mit der Rätselauflösung durch Joseph im Zentrum des Buches. Wie jener hatte auch die Protagonistin, die Bibliothekarin Helen, gleich zwei Mal einen Traum, den sie «nicht als dummen Zufall abtun kann» (44). Es geht um den Tod eines nahen Freundes, der sich in einen Sarg legt und dort erstickt. Und zu alledem träumt sie auch das: «[S]ie träumt, dass sie es schon einmal geträumt hat, und wundert sich im Traum, dass man zweimal genau das Gleiche träumt, und versteht im Traum, dass das etwas zu bedeuten hat und von Zufall keine Rede sein kann.» (45). In Jostens jüngstem Buch heißt es einmal: «In Träumen tobt sich das Gehirn aus.» (*Land Sehen*, 173f). Mit Freud'scher Traumdeutung durch einen distinguierten Psychologen und auf vielen anderen Wegen befasst sich die Protagonistin Helen mit ihren Träumen – um schließlich zu einer Pointe zu gelangen, die ich hier nicht ver-raten möchte, aber das Buch zu einem psychologischen Entwicklungsroman der Selbstfindung einer Frau macht.

Während sie bereits an ihrem nächsten Roman arbeitete, erschien 2013 eine Sammlung von zehn teils humoristisch-bizarren Geschichten unter dem Titel *Fragen sie nach Fritz*. Auch hier stößt man wieder auf die Frage nach dem Zufall (52): «Die meisten Menschen glauben an Zufälle, weil es bequemer ist. Über einen Zufall muss man sich nicht den Kopf zerbrechen. Ein Zufall ist die simpelste aller möglichen Erklärungen. Ein Zufall ist dazu da, bewältigt zu werden. Am Anfang steht die Situation. Am Ende muss man Farbe bekennen.» Das wird ergänzt in der Wiederholung (63): «Dann steht die Entscheidung an, um die sich alles dreht. Das ganze Leben.»

2012 erschien als nächster Roman *Das Glück von Frau Pfeiffer*. In dieser skurrilen Geschichte um eine fast Hundertjährige, ihren toten Mann und die Reliquientranslation seiner Überreste nach Südfrankreich, geht es zugleich um die Bankenkrise von 2009 und ihre Folgen, um Wirtschafts- und Finanzpolitik, um Philosophie, das Sterben, den Tod, das Glück – und auch wieder um die Zufälle eines Lebens. Als nach dem Tod der Protagonistin schließlich auch das eigene Leben der Bestattungshelfer, einem jungen Paar aus London, geklärt erscheint, stellen sich dennoch bei der sozial engagierten Lee Curtin wieder die Zweifel ein (248f und 218): «Diese nagende Frage nach dem Zufall, auf die es keine Antwort gab und die so nahe lag.»

Der Mann in dem Helferduo ist Bruno, der «so besessen von der Vorstellung vollkommener Liebe [ist], dass er keinem und keiner eine Chance dazu gab. [...] Bruno dichtete ihr grundsätzlich seine Eigenschaften an, als fiele es ihm leichter, sie in ihr zu erkennen, als in sich selbst.» (141). Mit dieser Beschreibung Brunos ist der Held des folgenden Romans aus 2014 charakterisiert. Der Protagonist ist hier *Der tadellose Herr Taft*, dessen merkwürdiges

Leben eine Wendung nimmt, als Daniel Taft plötzlich von seiner Frau verlassen wird, ohne dass er wüsste warum. In deren Heimatstadt Köln – übrigens mit vielen Bemerkungen einer schwierigen Beziehung versehen – macht er einen Laden auf, in dem er Karten verkauft, die mit einzelnen Begriffen beschrieben sind: «Abschied», «Europa», «Damokles»; nicht «Liebe», obwohl sich doch hinter den vielen Ausflügen ins Völkerrecht, den Militäreinsatz in Afghanistan, Europapolitik, Medienkritik und Demokratie letztlich das versteckt, was in einem späteren Buch (*Hier sind Drachen*, 50) einmal «die Scheiß Liebe» genannt wird.

Es sind Begriffe, die im Werk der Husch Josten immer wieder vorkommen. Auf ihrer Website hat sie jedem ihrer Bücher ein solches Wort wie auf den Karten im so erstaunlich erfolgreichen Kölner Laden des Herrn Taft zugeordnet: Zu *In Sachen Joseph* ist es «Hochauflösung». Zu *Das Glück von Frau Pfeiffer* finden wir «Synchronschwimmen» als versteckten Hinweis auf die IWF-Chefin Christine Lagarde, die einmal erfolgreiche Synchronschwimmerin gewesen ist. *Fragen Sie nach Fritz* hat das «Auftauchen»; *Der tadellose Herr Taft* die «Zerinnerung»; «eigentlich» ist das Wort zu *Hier sind Drachen*. Für ihr jüngstes Buch *Land sehen* aus 2018 hat sie nicht etwa «Wahrheit», «Glaube», «Freiheit», «Verantwortung» oder «Schuld», um die es in diesem Buch geht, gewählt, sondern «Cow Cow Boogie», den Titel eines Folksong aus dem Jahr 1942. Das erklärt sich aus der Lektüre: Dieses Lied hat der kleine Horand einst zuhause mit seinem Patenonkel Georg zu vier Händen auf dem Klavier gespielt und war glücklich dabei (21). In besonderer Weise geht es in diesem jüngsten Buch von Husch Josten um Religion und Liebe, um Schuld und Glück.

Auch hier verschränken sich Bericht und Fiktion. Schon die Orte der Handlung sind höchst real: die Bonner Heerstraße, in der der Ich-Erzähler, der Literaturprofessor Horand, genannt Hora, Roth wohnt, die dortige Universität samt Mensa; das Kloster Maria Laach, dessen Mönch Andreas so lebensnah beschrieben ist, dass sich die Autorin veranlasst sah, im Interview auf dessen Fiktionalität hinzuweisen; Kloster Reichenstein bei Monschau an der belgischen Grenze, das seit 2008 von einem Orden der ganz journalistisch-korrekt beschriebenen Priesterbruderschaft Pius X. reaktiviert wird und die früher einmal zu diesem Kloster gehörende deutsche Exklave Ruitzhof in Belgien.

Es geht darum, Land im doppelten Sinn zu sehen. Es sind die Blicke auf die schöne und geschundene Eifel, das hohe Venn, «dieses flüsternde, ernste, schwermütige Land» (205). Im Winter 1944 wurde diese Landschaft von den grausamen Schlachten der Ardennen-Offensive heimgesucht. Alfred Andersch hat 1974 in seinem Roman *Winterspelt* Landschaft und Schlacht zum Thema gemacht. Von ihr spricht auch dieser Roman gegen Schluss (210f). Der Protagonist sieht aber auch metaphorisch Land (205): Er bekommt festen Boden

unter die Füße und findet eine Sicherheit, die anders ist, als in Texten und Theorien zu greifen; doch dazu später.

Nicht zuletzt in der literarischen Produktion kommt es darauf an, Menschen mit anderen Augen und mit deren Augen zu sehen. Das ist auch hier Thema: «Manchmal wünschte ich mir, dass Lena sehen könnte, mit welchen Augen ich sie betrachtete. Dass sie sehen würde, was ich sah, wenn ich sie beobachtete...» (193). Das führt zum Motto des Buches, einem Zitat des schottischen Dichters Robert Burns am Ende des 18. Jahrhunderts: «Ich wünsche den Menschen die Gabe, sich mit den Augen der Anderen zu sehen». Letztlich war es der verschollene, behinderte Bruder, von dem ich, um nicht die Spannung zu nehmen, nicht zu viel erzähle, der Georg/Athanasius lehrte, sich selbst und die Menschen anders zu sehen (217).

Doch Schritt für Schritt: Wer ist dieser Athanasius? Er ist die handlungsauslösende Figur in diesem Familienroman, der verschollen geglaubte Patenonkel Georg, der unvermittelt als Priester und Pater Athanasius in das bislang wenig aufregende Leben des Literaturprofessors tritt. Der Onkel hat eine bewegte Vergangenheit hinter sich, zumal er «immer das Extrem gesucht» hat (76). Er war Barpianist, Schaffarmer, Anwalt einer Firma für Sexartikel, mehrmals verpartnert, auch alternative Spiritualität hatte er versucht, sich dann aber «in Israel und Italien der Religion angenähert» (62). Welch wichtiger zeitgeschichtlicher und familiärer Vorgang sich im Verfolg des Buches auftut, davon müsste man sprechen, ich lasse es aber, um nicht denen die Spannung zu verderben, die es noch nicht kennen und den erschreckenden dunklen Flecken einer Vita des 20. Jahrhunderts folgen wollen.

Und nun ist Onkel Georg überraschenderweise Priester und Mönch geworden und hat sich den Namen Athanasius zugelegt. Das kommt vom griechischen *athánatos*, der Unsterbliche, weil er 1945 im Keller eines zerbombten Hauses nur deshalb geboren wurde, weil eine erneute Abtreibung nicht möglich war (168); er war «ein unerwünschtes Kind». Und nun hat er im fortgeschrittenen Alter das Radikale der vermeintlich nur konservativen Piusbrüder gesucht: «ganz oder gar nicht». «Alles in Christus erneuern» wurde zu seiner Devise «gehorsam, authentisch und mit aller Konsequenz». Das scheinbar so Absolute hatte ihn überzeugt (227). «Vielleicht braucht er, nach einem bewegten Leben [...] die Ordnung, um aus ihr auszubrechen und für sich etwas Neues entstehen zu lassen», sagt Pater Andreas im Vorausblick auf das, was schließlich vollzogen wird (143). Wegen eines Blogs, den er als Protest gegen die (in der Realität seit 2012 verbotene) Website «kreuz.net» (239) aufgelegt hatte, wird er schließlich von den Piusbrüdern rausgeworfen.

Die Frage nach dem Glauben kommt für den Literaturprofessor, der es sich in seinem Agnostizismus ruhig eingerichtet hatte, nicht unwillkürlich.

Wie in einem Entwicklungsroman wird der Protagonist hingeführt zu den zentralen Fragen seiner Liebe und seines Glaubens. Es sind Gespräche über das Leben, die Partnerschaft, den Glauben, über Religion zwischen zwei extrem Verschiedenen, aber zwei Verwandten, dem verschollen geglaubten Patenonkel und dem Neffen, die sich lieben. Nie versucht der Onkel seinen Neffen zu missionieren im landläufigen Sinn. Der Verdacht der Mission soll gar nicht aufkommen, denn «wer sich mit dem Glauben beschäftigt, gerät ins Zwielficht, ob er nun dagegen, dafür oder neutral ist.» (204). Der Glaube, soviel hat Hora schließlich verstanden, «beginnt mit Staunen» (204).

Die klassische Kritik an Kirche und Glauben, die wird früh angesprochen. Hora wird auf seinen Einwand, die eklatanten Widersprüche des christlichen Glaubens würden durch zunehmendes Wissen noch befördert, darüber belehrt, dass «Wissen und Glauben keinesfalls voneinander zu trennen sind» (72). Die «klassischen Verfehlungen der Kirche» in der Geschichte werden ausgerechnet von einer Historikerin, der Freundin Horas, abgeräumt (117). Seine getrennt lebende Ehefrau versteht im Telefonat mit Hora ihren Mann und die Welt nicht mehr, als sie von dessen neuen Interessen erfährt, denn sie habe «als Wissenschaftlerin substantiell Schwierigkeiten» an einen Gott oder an etwas Metaphysisches zu glauben (153). Es geht jedoch um mehr, es geht, so sagt es Georg einmal mit Bezug auf Kant, um Fragen, die jeden angehen, denen gegenüber niemand gleichgültig sei (73).

Ein mehrtägiger Aufenthalt in der Abtei Maria Laach führt zur entscheidenden Begegnung. Es ist zunächst ein Bild in der Basilika: das Mosaik des Pantokrator in der Apsis – übrigens von Kaiser Wilhelm II. 1911 gestiftet, der sich persönlich darum gekümmert hat. Christus hält ein Buch in der Hand mit dem Zitat von Joh 14,6 «Ego sum via, veritas et vita – Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben», womit die folgenden Dialoge wesentlich bestimmt werden. Er führt Gespräche, zunächst in einem der pittoresk eingerichteten Besucherzimmer im Gästetrakt des Klosters. Und in der dortigen wunderbaren historischen Bibliothek kommt es zu einer Begegnung mit Pater Andreas, der Kirchenleute ganz pauschal zu den «Experten der Sinnsuche» zählt. «Nur», so sagt er, «haben wir im Laufe von zweitausend Jahren so viele Fehler gemacht, dass sehr viele Menschen nicht mal mehr auf die Idee kommen, bei uns zu suchen.» Doch es gehe in der Religion um Wahrheit und Freiheit, um Bindung und Gewissen (123). Und die fänden Menschen in verschiedenen Religionen – alle seien Sinnanbieter, die auch in ihrer Pluralität zu den Suchenden sprechen könnten (141f).

Der zentrale Bibeltext, den die Mönche ihren Besuchern mitgegeben haben, ist Joh 8,32, die Frage nach der Wahrheit: «Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch befreien», sagt Jesus zu den Männern

und Frauen, die «zum Glauben gekommen waren». Kaum etwas ist heute so sehr Problem geworden, wie die nach der Einzigartigkeit einer fest geglaubten Wahrheit, womöglich mit der entsprechenden Abwehr jeder anderen Wahrheitsbehauptung. In seiner Abrechnung zwischen den verhärteten Piusbrüdern und Georg-Athanasius, den sie für einen Suchenden, einen Zweifler und folglich für einen «Wackelkandidaten» halten (222) besteht er darauf, dass die Offenbarung aber kein unbeweglicher Kanon von Wahrheiten und Verhaltensweisen ist. «Für mich ist sie Freiheit.» (222)

Das führt zum theologischen Kern. Literarisch wird das religiöse Credo Georgs mit der ironischen Wendung eingeleitet, Hora werde ihm vorwerfen, er hätte gepredigt, worauf der antwortet: «O, sei ruhig mal pastoral. Ausnahmsweise. Ist dein Job.» Und Georg legt ihm dar, dass «Jesus selbst die Botschaft» ist. (233f). Es geht um die Nachfolge einer Person, nicht ein Lehrgebäude, das zu erlernen ist. Die Barmherzigkeit dessen, «der sich aus freiem Willen dem Leiden unterwarf, «zieht Barmherzigkeit sturer Gerechtigkeit vor». Und diese Wahrheit, die sei in Jesus personalisiert worden. Die Wahrheit Jesu ist eine Person. Diesem Jesus, nicht einer Lehre, so hatte sich Athanasius vor seinen bigotten Brüdern verteidigt, einem Jemand habe er die Treue versprochen. Das bleibt nicht nur Theorie, so theologisierend das zuweilen scheinen mag.

Literarisch folgen die Figuren dem, was da in Gesprächen erörtert wurde. Die Wendung Georgs zur Religion hatte mit einem Menschen, seinem Bruder zu tun, die Horas mit Lena, seiner Freundin. Und auch die Trennung von den Mönchen der Piusbrüderschaft hat zu tun mit einer Begegnung: mit einem bodenständigen Dorfpfarrer, der für Athanasius/Georg mit «Noblesse, Gelassenheit und Mündigkeit an der Glasur seines Klosters gekratzt» hatte. (228). Es ist das Credo nicht allein Georgs und Horas, wenn Husch Josten formuliert: Wie will man den Menschen «helfen, indem man sie maßregele, diskriminiere, auf eigenen Wahrheiten und Traditionen beharre, statt ihnen zuzuhören und sie leben zu lassen, wie sie leben wollten? [...] Gott urteilt, straft, lobt nicht. Menschen tun es, Hora.» (238f). Das klingt ganz nach den wunderbaren Texten von Papst Franziskus. Und schließlich heißt es da: «Also was war Gott, wenn er Ewigkeit bedeutete?» Das beschäftigte Hora und das beschäftigt Husch Josten: «Es bleibt das tiefste Thema der Menschen, es bleibt ewig.» (198)

Über solche Themen außerhalb der umgrenzten Leserschaft theologischer Literatur zu schreiben, verlangt einiges an Mut. Das hat auch die Autorin so erfahren. *Land sehen* ist auch ein Buch über das Schreiben und Schreibhemmungen. Manchmal macht sie den Schreibvorgang selbst zum Thema einer Autorenreflexion. Hora schreibt: «Wenn es nicht derart hochtrabend klänge, würde ich schreiben, dass es der größte Beweis meiner Liebe war, zu schweigen und sie gehen zu lassen, aber da es derart schwülstig klingt [...] werde ich diese

Zeilen wohl später wieder streichen.» (194f). Es ist schwer, authentisch außerhalb wissenschaftlicher Diskurse über Liebe, Angst, Freiheit, Tod, Abschied und Zufall, über Theologie und Philosophie zu sprechen. Husch Josten tut das in der Einbindung in ganz reale, oft sarkastisch zugespitzte Geschichten, in realen journalistischen Darstellungen, aktuellen Problemanalysen und eben mit den Geschichten von fiktiven literarischen Figuren und deren Handlungen: darin liegt die Leistung der Kunst.

Von Ludwig Wittgenstein ist der Titel dieser Laudatio entlehnt. Es ist der letzte Satz aus dem *Tractatus logico-philosophicus*: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.» – Im ersten Telefonat mit Georg wundert sich Hora in *Land Sehen* über das Zusammentreffen in Bonn: «Was für ein Zufall!», sagte ich. «Ja, was für ein Zufall!», antwortete er amüsiert. «Von göttlicher Fügung zu sprechen wäre Dir sicher zu anmaßend». Von dem, wovor die Begriffe versagen, muss man erzählen.

Abstract

Whereof One Cannot Speak Thereof One Must Narrate. On the Narrative Work of Husch Josten. In her six books, Husch Josten combines real political events with fictional, partly absurd stories. They often lead to unexpected drama that makes the beginning comprehensible only from the end. The topic of chance affects many of her characters. In her most recent book, theological issues are discussed by exploring the vita of a man who seeks to cope with his experiences with faith. By means of the narrative, she talks about subjects that can not be theoretically grasped and in this way shows the possibilities of art.

Keywords: poetics – coincidence – contemporary novel – literature and religion

WAS FEHLT, WENN GOTT FEHLT?

Denkbild einer Wende in sechs Schritten

1. *Was fehlt, wenn Gott fehlt? – Es fehlt «Gott» selbst*

Die in Michail Bulgakows vielschichtigem Roman «Meister und Margarita» geschilderte Kreuzigung Jesu hebt sich in einer Hinsicht wesentlich von anderen Darstellungen ihresgleichen ab. In Bulgakows Schilderung nämlich verliert Jesus am Kreuz sein Antlitz hinter einer Maske aus Fliegen, die sich auf seinem leidgebeutelten Gesicht niederlassen und dieses beinahe vollständig verbergen. Wann immer man als Leser das Antlitz Gottes also ergreifen will, entzieht es sich immer schon hinter einer «schwarzen und kribbelnden Maske». Indem das Gesicht Jesu so zum Verschwinden gebracht wird, gelingt es Bulgakow auf treffliche Weise, das Unanschauliche von Gott anschaulich zu machen. Denn das Antlitz des Menschensohns ist nur noch anwesend durch seine Abwesenheit. Mittels dieser lediglich indirekten Präsenz Gottes bewahrt Bulgakow nicht nur das Geheimnis göttlicher Transzendenz, sondern zeigt er zugleich die für uns Menschen einzig mögliche Annäherung an Gott auf, nämlich in der Sprengung seiner direkten Anwesenheit hin zu einer Doppelfigur von abwesender Anwesenheit.

Eine solche abwesende Anwesenheit Gottes lässt sich aus gegenwärtiger Perspektive mit dem Philosophen Bernhard Waldenfels als ein Hyperphänomen bezeichnen. Hyperphänomene sind Phänomene, welche, insofern sie nur in ihrer Absenz präsent sind, immer ein Mehr bedeuten, als sie sind. Waldenfels nennt solche Phänomene auch hyperbolisch, d.h. nebst dem, was sich in ihnen konkret zeigt, werfen sich diese Phänomene immer auch über sich selbst hinaus. Hyperphänomene sind also Überschussphänomene, deren Mehr nicht konkret fassbar ist und sich deshalb immer nur indirekt beschreiben lässt. In diesem Sinne gilt es Gott als ein genuines Hyperphänomen zu verstehen. Gott

ist, wie das Antlitz Jesu bei Bulgakow, immer ausreichend präsent, um sich uns entziehen zu können, aber doch schon allzu entzogen, um vollständig anwesend zu sein. Gott erweist sich damit als eine Schwellenerfahrung an den Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeiten.

Durch diese Betonung der Indirektheit bewegen sich sowohl Bulgakow als auch Waldenfels aus religiöser Sicht auf den Spuren der negativen Theologie. Bedeutende Mystiker und Theologen wie Pseudo-Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues haben in dieser Tradition Gott immer nur negativ umschrieben, um möglichst alle direkten Bestimmungen Gottes zu vermeiden. Entsprechend wird Gott bei ihnen nur noch als Verneinung, Nichts, Stille oder radikale Unbestimmtheit unseres Nichtwissens verstanden. Durch die hyperphänomenale Anwesenheit Gottes bricht zwar eine andere Wirklichkeit herein, doch ohne, dass diese zum Zwecke unseres Verstehens deshalb normalisiert und vereinfacht wird. Selbst dort, wo sich Gott uns Menschen also offenbart, d.h. offen legt im Sinne seiner Un-verborgenheit, bleibt notwendig eine unüberbrückbare Distanz zwischen Gott und den Menschen bestehen. Gott zeigt sich dem Menschen immer nur als Enthüllung eines Verhüllten, als Zugänglichkeit eines letztlich doch Unzugänglichen, als Nähe in der Ferne. Sören Kierkegaard nennt dies u.a. die «unendliche qualitative Differenz» zwischen Gott und uns Menschen. Uns bleibt dann nur, das unendliche Geheimnis Gottes indirekt und negativ zu umkreisen.

Wird also gefragt, was fehlt, wenn Gott fehlt, so gilt es zunächst festzustellen, dass «Gott» im Grunde immer schon fehlt und zwar ungeachtet dessen, ob er tatsächlich existiert oder nicht, ob er geglaubt wird oder verleugnet. Selbst für den Frommen, der sich im Gebet an Gott richtet, und auch für den Mystiker, der Gott auf außergewöhnliche Weise nahe ist, zeigt sich Gott prinzipiell nur als ein Bezug im Entzug. Der Begriff «Gott» ist selbst also nur eine indirekte und negative Umkreisung für ein eigentlich Unzugängliches. Bulgakow, Waldenfels und die Vertreter der negativen Theologie erinnern uns so daran, dass diese epistemologische Distanz auch heute gilt und allezeit bewahrt bleiben muss. Im Begriff «Gott» fehlt Gott also immer auch, ob er nun tatsächlich fehlt oder nicht. Vor dieser Ambivalenz des im Begriff festgehaltenen «Gottes» steht der Mensch in einem Verhältnis von Zerrissenheit zwischen sprachlicher Vollmacht und epistemischer Ohnmacht. Wenn sich uns «Gott» im Begriff immer auch entzieht, ist aber damit doch nicht geklärt, ob auch das «Was» Gottes notwendig fehlt.

2. *Was fehlt, wenn Gott fehlt? – Es fehlt das «Was» selbst*

In seinem oft rezipierten 125. Aphorismus von die «Die Fröhliche Wissenschaft» zeichnet uns Friedrich Nietzsche die Szenerien eines «tollen Menschen», der am hellen Vormittag mit einer angezündeten Laterne auf den Marktplatz tritt, um nach dem toten Gott zu suchen. Lautstark und in unvergesslichen Worten verkündet er: «Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!» Mit einer Kaskade bildgewaltiger Fragen lässt uns der tolle Mensch sodann ahnen, was diese ungeheuerlichste aller Taten bedeutet: «Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? (...) Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?» Von seinen Zuhörern erntet der tolle Mensch für seine Rede nur Spott und Befremden. Ernüchtert sieht er ein, dass er zu früh gekommen ist mit seiner erschütternden Botschaft.

Die fundamentale Ungewissheit, in welche der Mensch nach dem Tod Gottes geworfen wird, diagnostiziert Nietzsche selbst als Nihilismus, d.h. als Verlust von aller Wahrheit, von allen Werten und von allem Sinn. Mit Blick auf den Titel des vielleicht bedeutsamsten Gemäldes von Paul Gauguin ließe sich demgemäß sagen: «Woher kommen wir?» – Aus dem Nichts. «Wer sind wir?» – Nichts. «Wohin gehen wir?» – In das Nichts. Der Mensch im Nihilismus wird so zu dem von Jacques Monod bezeichneten «Zigeuner am Rande des Universums». Orientierungslos sucht er Obdach im sinnentleerten Kosmos. Was in dieser absoluten Gottesferne bleibt, ist eine ontologische, moralische und vor allem existentielle Leere, die viele Autoren in der Moderne, und bis in unsere postmoderne Gegenwart hinein, beschäftigt und zu alternativen Sinnstiftungen durch den Menschen selbst herausgefordert hat. So etwa im Existenzialismus von Jean Paul Sartre und Albert Camus.

Nietzsches Parabel vom tollen Menschen lässt uns nun zunächst vermuten, dass sie vom faktischen Tod Gottes handle. Im Lichte der negativen Theologie wäre dies aber Unsinn. Denn wenn sich Gott mit begrifflichen Mitteln nicht einmal positiv bestimmen lässt, kann er gewiss auch sprachlich nicht getötet werden. Sinngemäß hat Immanuel Kant ein Jahrhundert vor Nietzsche in seiner «Kritik der reinen Vernunft» auch gezeigt, dass sich Gott nicht nur nicht beweisen, sondern ebenso wenig widerlegen lässt. Auf dieser Basis müssen Nietzsches Versuch sowie alle weiteren nihilistischen Mutmaßungen bezüglich Gottes also notgedrungen außerhalb der sprachlichen Indirektheit gedeutet werden. Dazu gilt es den Begriff «Gott», den wir zuvor als hyperphänomenal und deshalb in unserer Erkenntnis immer auch fehlend bestimmt haben, und

das «Was» Gottes, also dessen Sein, Wesen und Bedeutung des Begriffs zu unterscheiden. «Gott» ist dann das indirekte Zeichen für das bezeichnete «Was» Gottes. Als Begriff bleibt «Gott» nur negativ als Unzugänglichkeit zugänglich. Das «Was» Gottes wiederum ist gerade dieses eigentlich Unzugängliche, welches nur indirekt im Begriff «Gott» schimmert. Das «Was» Gottes fehlt also jedenfalls, denn es ist transzendent. Im Gegensatz zum Begriff «Gott», der indirekt und negativ bleibt, erlaubt das «Was» Gottes aber eine Bezugnahme, die außerhalb des Begriffes steht. Diese Bezugnahme ist die Weise, wie der Mensch sich zum «Was» Gottes verhält, gerade weil sich dieses unserer Erkenntnis immer entzieht.

Die nietzscheanische Behauptung vom Tod Gottes tangiert also die Frage, wie der Mensch sich zum «Was» Gottes verhalten soll, im Wissen, dass sich dieses «Was» weder beweisen noch widerlegen lässt. Dieses Sich-Verhalten ist somit eine Frage des Glaubens, denn sie betrifft dasjenige, was man für richtig oder zumindest möglich hält bezüglich diesem «Was». Der Ungläubige ist nun derjenige, der sich zum «Was» Gottes in seiner Lebensführung so verhält, als ob Gott nicht existieren würde. Er behandelt «Gott» als einen für ihn leeren Begriff, der auch nicht indirekt auf etwas Wirkliches rekurriert. Dennoch ist Gott nicht tot im Begriff, sondern nur im Umgang mit dem in diesem Begriff Bezeichneten «Was». Im radikalsten Sinne mündet ein solche Lebensentwurf nicht im Verleugnen Gottes, sondern in der Indifferenz ihm gegenüber. Denn das radikale Gegenteil vom Glauben ist nicht der Unglaube, sondern die Gleichgültigkeit. Der Gläubige wiederum ist jener, der sich zum unzugänglichen, aber immer möglichen «Was» Gottes so verhält, als ob dieses existieren würde. Denn weder die begrifflich-epistemische Präsenz Gottes als Absenz noch die Transzendenz seines «Was» verhindern, dass Gott gerade in dieser Ambivalenz geglaubt, angebetet und auch empfunden werden kann

Das vielleicht entscheidende Differenzierungskriterium zwischen den beiden Extremen eines Atheismus und Theismus liefert uns Rudolf Otto in seinem Werk «Das Heilige». Otto versetzt dort das Charakteristikum für den Glauben nicht zufällig in das irrationale Gefühl des Heiligen. Dieses Gefühl, welches nur bei religiösen Erfahrungen nachempfunden werden kann, lässt sich als Sensorium für das Numinose bezeichnen. Das Numinose enthüllt sich so gemäß Otto als ein Gefühl, etwa des Schauervollen oder Übermächtigen, das sich rationaler Begriffe entzieht und nur in Ideogrammen, d.h. erneut nur indirekt aufgezeigt werden kann. Im Numinosen empfindet der Glaubende also das «Was» Gottes als wirklich, denn er verbindet sein unbestimmtes Gefühl mit der bestimmten Annahme der Existenz Gottes. Mit Blaise Pascal ließe sich hier auch von einer Vernunft des Herzens sprechen, denn «das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt.»

Wenn also das «Was» Gottes fehlt, dann fehlt im Lebensvollzug eines Menschen der zu hoffende, zu glaubende und so zu empfindende Hintergrund eines Gottes. Oder anders formuliert: Wenn also das «Was» Gottes fehlt, dann weil dem Menschen ein Sensorium für das Numinose fehlt. In unserer begrifflichen Erkenntnis fehlt das «Was» Gottes notwendig, fehlt es ferner aber auch unserem Gefühl und unserem Glauben, dann weil uns der Sinn für das Heilige ermangelt. Wer das Numinose indes empfindet, der kann Gott auch glauben. Wir stoßen hier auf die insgesamt paradoxe Situation, dass wenn es Gott in seinem geglaubten «Was» auch geben kann, er doch im Begriff «Gott» immer auch fehlt; und wenn es «Gott» im Begriff immer auch gibt, er doch in seinem unzugänglichen «Was» als Unglaube fehlen kann. Es zeigt sich also, dass auch Glaube und Unglaube indirekte Phänomene des Denkens, Fühlens und Verhaltens sind. Reflektieren wir hier nun allerdings auf alle für diese Konklusionen erforderliche und angewandte Sprach-, Denk- und Urteilskraft, so zeigt uns gerade die christliche Tradition, dass mit diesen Paradoxa des Fehlens keineswegs das letzte Wort gesprochen ist, im buchstäblichen Sinne.

3. *Was fehlt, wenn Gott fehlt? – Es fehlt das «Fehlen» selbst*

In seiner Erzählung «Die Bibliothek von Babel» skizziert Jorge Luis Borges eine Universalbibliothek, welche die Bücher aller Kombinationen des Alphabets umfasst und dahingehend schier unendlich ist. Eine Bibliothek, welche alle überhaupt möglichen Bücher enthält, birgt zum einen für uns Menschen hauptsächlich unverständliche Bücher in willkürlichen Buchstabenkombinationen, zum anderen aber, so lässt sich vermuten, birgt sie auch ein Buch, welches Antworten auf alle Fragen bereithält. Die Suche nach diesem einen Buch gestaltet sich, wie die Suche nach jedem anderen, in einer schier unendlichen Bibliothek jedoch als annähernd unmöglich. Jede Suche nach einem Buch wird darin zur unendlichen Suche. Wie Borges erzählt, werden Menschen deswegen alt und sterben in der Bibliothek von Babel ohne jemals Antworten auf ihre Fragen zu finden. Was allen Benutzern dieser Universalbibliothek zum Verhängnis wird, ist der Mangel einer sinnstiftenden Ordnung aller in ihr enthaltenen Bücher.

Mit dieser Erzählung enthüllt uns Borges, was geschieht, wenn nicht nur «Gott» und sein «Was» wegfallen, sondern überhaupt jeder Maßstab für Sinn und Bedeutung sogar der Sprache zerbricht, die sich auf «Gott» und sein «Was» beziehen kann. Sobald selbst die Sprache und alle in ihr denkbaren Bedeutungen fragwürdig werden, inklusive der Fragwürdigkeit selbst, wirft uns Borges in das Meer einer Unendlichkeit, die uns vor lauter Unbedeutung zu erdrü-

cken droht: Wir stoßen hier auf das nihilistische Gegenbild zum ausgetrunkenen Meer Nietzsches. Überall Wasser, doch nirgends ein rettendes Ufer.

Im Gegensatz zu dieser sprachnihilistischen Auffassung eröffnet das Johannesevangelium mit dem fundamentalen Anspruch, dass im Anfang das Wort war, das Wort bei Gott war, Gott das Wort war und das Wort im Fleisch unter uns wohnte. Bereits die frühchristliche Theologie etwa um Justin den Märtyrer oder Origenes erhob in dieser johanneischen Tradition Jesus als den Logos zu einem Grundmerkmal des Christentums. Der griechische Begriff «Logos» ist seiner Vieldeutigkeit nach u.a. als Wort, Rede, Sprache, Sinn und Vernunft zu übersetzen. Das Konzept des Logos tritt außerhalb des Christentums aber nicht nur von Heraklit über Platon bis zur Stoa im griechisch-philosophischen Denken auf, sondern weist auch interessante Parallelen zu vielen Grundkonzepten anderer Religionen auf. So wurden etwa die Veden im Hinduismus den Rishis mitunter als Klang offenbart, der dann zum Wort wurde.

Im christlichen Verständnis nun durchzieht Gott als der Logos nicht nur das All, sondern sind alle Dinge darin Abbild des Logos, d.h. Jesu. Die Wirklichkeit wird so zur sinn- und bedeutungsversehenen Fülle aller Dinge, was auch das sinnreiche Fühlen, Glauben und Handeln umschließt. Insofern sich nun der Mensch mit Aristoteles als das sprach- und vernunftbegabte Wesen verstehen lässt, ist er also dasjenige Wesen, welches am Logos teilhat. Hier vertieft sich der christliche Anspruch dadurch, dass Gott zum Kriterium von Sinn und Bedeutung im Menschen selbst erhoben wird. Nicht nur ist Gott als Jesus der Logos, sondern erkennen, denken, fühlen, glauben und handeln wir Menschen dadurch, dass wir am Logos partizipieren, Gott also in und durch uns wirkt. Der christliche Logos wird damit zu der von Hans Küng betonten «Vernünftigkeit der Vernunft», man könnte auch sagen zum Grund aller Gründe auf dem wir stehen. Dieser Urgrund sorgt dafür, dass wir überhaupt etwas verstehen können, dass es überhaupt Sinn und Bedeutung gibt. Entsprechend versteht Papst Benedikt XVI. den Glauben auch als Zugehen auf den Logos, der die Wahrheit ist. Fehlt der Logos, fehlt folglich auch alle Wahrheit. So wie der verspürte Durst die Existenz von Wasser impliziert, so bedingt analog die im Menschen empfundene Sehnsucht nach Gott auch, dass es einen Gott gibt. Logos, Sein und Glaube gehen dann miteinander einher.

Es sind gerade solche logo- und anthropozentrischen Ansätze im Christentum, die im poststrukturalistischen sowie postmodernen Denken einer scharfen Kritik unterzogen werden. Dazu gehört auch die leicht ironische Thematisierung des Ordnungsverlusts, wie wir sie in Borges' unendlicher Bibliothek vorfinden, wo kein Logos mehr für den übergreifenden Zusammenhang sorgt. Denken wir dieses bei Borges veranschaulichte Fehlen des Maßstabes nun aber in aller Konsequenz durch, so sehen wir ein, dass dann auch dieses «Fehlen»

selbst fehlen muss. Denn auch der Begriff des «Fehlens» ist seiner selbst enthoben worden, wenn die Kraft, welche seine faktische Bedeutung garantiert, wegfällt. Was ohne Logos bleibt, sind dann nur noch die fast unbegrenzten Sprachspiele, in welchen die Menschen miteinander kommunizieren und dabei einen bewährten Umgang mit ihren Bedeutungsformen suggerieren. Wie jeder Begriff ist dann auch jener des «Fehlens» in seiner Bedeutung und Verwendung nur noch zufällig und immer wandelbar. Dann kann nicht nur von keiner Wahrheit mehr die Rede sein, sondern auch können wir mit Sicherheit nicht mehr wissen, was überhaupt das Fehlen des «Fehlens» bedeutet.

Wenn also das «Fehlen» selbst fehlt, insofern Gott als Logos verstanden fehlt, so fehlt nicht nur das «Fehlen» selbst, sondern auch das sichere Feststellen dieses «Fehlens». Ohne gesetzten Sinn und Bedeutung der Sprache fehlt so im Grunde alles Sag- und Denkbare. Dasselbe gilt dann auch für die Begriffe «Gott» oder «Logos», die nicht einmal mehr indirekt auf ihr eigentliches «Was» verweisen, sondern direkt gar nichts bedeuten, so wie überhaupt nichts mehr etwas bedeuten kann. Dann aber fehlt Gott zugleich auch nicht mehr, denn es gibt überhaupt kein «Fehlen» mehr. Die Folge hieraus wäre ein dem Nihilismus naher, radikaler Skeptizismus, wie ihn etwa der Sophist Gorgias von Leontinoi im 5. Jahrhundert vor Christus provokativ formulierte: «Es gibt überhaupt nichts. Selbst wenn es etwas gäbe, wäre es unerkennbar. Selbst wenn es etwas Erkennbares gäbe, wäre diese Erkenntnis nicht mitteilbar.» Platon fragte später zu Recht: «Gibt es denn wenigstens diese Sätze?» Der einzig gangbare Weg einer solchen Position, und auch die Antwort auf die platonische Frage, ist die Stille respektive das Nicht-Sagen, wie wir dies etwa im Zen-Buddhismus antreffen. Sofern nun das «Fehlen» aber doch nicht fehlt, obgleich Gott nicht existiert, oder nicht der Logos ist, dann wissen wir weder ob, noch weshalb, noch wie wir dies eigentlich wissen können. Die Unmöglichkeit diese Konsequenz widerspruchsfrei zu denken zeigt, wo der nihilistische und radikale Skeptizismus selbst zur Illusion verkommen muss, gerade für «uns» Betroffene.

4. *Was fehlt, wenn Gott fehlt? – Es fehlt das «Fehlt» selbst*

Samuel Becketts sich zunehmend radikalierende Roman-Trilogie endet mit «Der Namenlose». Darin lässt Beckett den Leser abschließend an einem einzigen, nicht enden wollenden Monolog eines sowohl namenlosen als auch unbeweglichen Subjekts teilhaben. In einer unbestimmten Umgebung gibt sich dieser Namenlose, teilweise auf die basalsten Formen von Ausdruck reduziert, einem erdrückenden Denkschwall zwischen Zweifel, Verzweiflung und sinnloser Suche hin. Beckett breitet uns hier den Selbstverlust eines Bewusstseins

aus, welches seines Ichs beinahe vollständig entledigt wurde und nur noch in der Grammatik seines Denkens und Sprechens existiert. Die mit diesem lebendigen Tod des Subjekts verbundene maximale Reduktion auf das Essentielle nähert sich in der Zusammenhangslosigkeit seines Geredes bereits der Unendlichkeit des Nichts an. Wir treffen bei Becket also auf einen Nihilismus des denkenden und sprechenden Subjekts selbst.

Im Kontext unserer Bemühungen bedeutet dies, dass wir uns hier nicht nur mit dem Fehlen «Gottes», seines «Was» sowie des «Fehlens» selbst konfrontiert sehen, sondern auch mit dem Fehlen des Subjekts, dem erst dieses «Fehlen» «fehlt» und dem allein «Gott» und dessen «Was» abgehen können. Dieser Verlust wiegt noch schwerer, denn gravierender als die Indirektheit «Gottes» bei Bulgakow, der eröffnete Nihilismus vom «Was» Gottes bei Nietzsche und das «Fehlen» des Logos bei Borges ist es, wenn das Subjekt selbst, dem etwas «fehlt», verloren geht. Bei Beckett treten nicht nur Gott und der Sinn von der Bühne ab, sondern auch der Mensch als Individuum räumt das Feld.

Dieses Fehlen des Subjekts des «Fehlt» folgt im abendländischen Denken den Zusammenhängen einer kontinuierlichen Abkehr vom Subjekt- und Ichdenken, welches insbesondere René Descartes mit seiner Formulierung einer «denkenden Substanz» im Menschen, im Gegensatz zur «ausgedehnten Substanz» als Materie, grundgelegt hat. Diese Abwendung richtet sich aber explizit auch gegen das christliche Menschenbild, in welchem Gott nicht nur Mensch wurde, sondern gemäß dem Buch Genesis der Mensch auch im Ebenbild Gottes geschaffen ist. Gott und Mensch stehen also in einer engen, wenngleich sibyllinischen Relation zueinander. Diese enge Verbindung im Christentum betrifft zum einen die Personalität Gottes: Ebenso wie jeder Mensch eine Person ist, wodurch ihm als einem freien und damit im besonderen Maße leidensfähigen und verantwortlichen Wesen Würde zukommt, so gilt im Christentum auch Gott als eine Person. Dies betrifft die drei Hypostasen der göttlichen Trinität, vor allem aber den Menschensohn Jesus Christus. In Jesus nahm die Personalität Gottes eine ganz neue Dimension an: Weil Jesus erstens gemäß der Zwei-Naturen-Lehre sowohl ganz Gott als auch ganz Mensch war, weil er zweitens dadurch historisch wurde und sich so der *conditio humana* in einer Welt der Freiheit aussetzte, und weil er drittens darin mit uns und für uns litt. Diese Leidenssolidarisierung Gottes ging sogar bis zu seinem impliziten Selbstverlust, wenn Jesus selbst am Kreuz in den Worten des 22. Psalms «*eli lama sabachthani*» – «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» die Gottesferne erlitt. Diese radikalste Identifikation Gottes mit dem menschlichen Los ist einzigartig und erhellt wie und weshalb im christlichen Anspruch Jesus der Erlöser ist.

Die enge Verbindung zwischen Gott und dem Menschen im Christentum betrifft zum anderen die verheißene Gottwerdung des Menschen: Nicht nur wurde Gott selbst Mensch, sondern ist der Mensch dazu berufen selbst Gott zu werden. Diese insbesondere in der Orthodoxie betonte Lehre der Theosis umschreibt der Evangelist Johannes, damit, dass alle Menschen in Jesus eins sein werden, so wie der Vater und Jesus eins sind. Im 1. Johannesbrief betont der nämliche Autor «wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein.» Der Gedanke der Theosis findet sich auch bei vielen Kirchenvätern, etwa beim Heiligen Athanasius: Das Wort Gottes „wurde Mensch, damit wir vergöttlicht würden.» Vor diesem Hintergrund erhält nicht nur die Lehre von einer unsterblichen Seele, sondern auch die Nachfolge Christi eine erweiterte Prägung: Christus und seiner Lehre vorbehaltlos zu folgen, bedeutet dann im weitesten Sinne schon Einübung in das Gottsein.

Weit vor der modernen Kritik am Christentum des 20. Jahrhunderts hat Ludwig Feuerbach dem Christentum die bloße Projektion anthropozentrischer Sehnsüchte, sich selbst zu Gott zu erheben, vorgeworfen: Nicht sei der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, sondern habe sich der Mensch im Christentum Gott nach seinem Bilde geschaffen. Ein Vorwurf, der sich indirekt bereits in der Antike beim Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon findet, der die griechischen Götter als anthropomorphe Erzeugnisse bemängelt. Berühmt seine entsprechende Wendung: «Wenn die Pferde Götter hätten, sähen sie wie Pferde aus» Als Elemente der menschlichen Ebenbildlichkeit Gottes impliziert eine solche Kritik auch die Ablehnung der christlichen Personalität Gottes sowie der Lehre von der Theosis. Der bei Beckett und Konsonanten thematisierte totale Verlust des Subjekts, dem überhaupt etwas «fehlen» kann, ist mit dieser Kritik der engen Verbindung zwischen Gott und dem Menschen im Christentum zwar noch nicht vollzogen, wird aber bereits vorbereitet. Denn sobald akzeptiert wird, dass das gottbedingte Personsein und die theotische Veranlagung des Menschen wegfallen, sind auch die mit dem Personsein verbundene Freiheit, Verantwortung und Würde gefährdet, wie ebenso die für die Gottwerdung erforderliche Unsterblichkeit der Seele. Ohne gewährleistete Personalität und Seele ist der Schritt zum Tod des Subjekts nicht mehr ein weiter.

Wenn also das «Fehlt» selbst fehlt, dann «fehlt» der Mensch sich selbst, wie ebenso alle Gehalte, die ihm überhaupt «fehlen» können. Denn wenn der Mensch sich «fehlt», so «fehlt» ihm auch Gott, oder andersherum, wenn Gott dem Menschen «fehlt», dann «fehlt» auch der Mensch sich selbst, denn christlich gesehen, bedingen Gott und der Mensch einander. Fehlt also das «Fehlt», dann fehlt auch das Bindeglied für jede «Bezüglichkeit» des Menschen über sich selbst hinaus.

5. *Was fehlt, wenn Gott fehlt? – Es fehlt das «Wenn» selbst*

In Fjodor Dostojewskijs epochalem Roman «Schuld und Sühne» gewinnt der Leser Einblicke in den psychologischen Gewissensprozess des Mörders Rodion Romanowitsch Raskolnikow. Nachdem Raskolnikow der Prostituierten Sonja einen philosophisch motivierten Doppelmord gesteht, rät diese ihm in beispiellosem Pathos wie folgt: «Was du tun sollst?» rief sie und sprang von ihrem Platze auf; ihre Augen, die bisher voll Tränen gestanden hatten, blitzten. «Steh auf!» Sie faßte ihn an der Schulter; er erhob sich und sah sie ganz erstaunt an. «Geh sofort, diesen Augenblick, hin und stelle dich auf einen Kreuzweg; beuge dich nieder und küsse zuerst die Erde, die du besudelt hast, und dann verbeuge dich demütig vor aller Welt, nach allen vier Himmelsrichtungen, und sage dabei jedesmal laut: Ich habe gemordet!» Raskolnikow wird diesen Rat befolgen, selbst wenn er es letztlich unterlässt, sich in aller Öffentlichkeit als Mörder zu bekennen.

Dostojewskij bearbeitet hier mit literarischen Mitteln den Acker eines christlichen Ur-Topos, nämlich den Ausweg aus der Sünde. Der lange Zeit gottlose und den Wahnsinn nicht selten streifende Raskolnikow braucht bei Dostojewskij einen Doppelmord und den Vorgang einer selbstzermarternden Gewissengeschichte, um sich seinem Gott- und Selbstverlust zu stellen. Dieser Prozess der Reue ist bei Dostojewskij als Prozess hin auf die christliche Erlösung zu verstehen. Wo uns bisher mit Borges das «Fehlen» und mit Beckett das «Fehlt» selbst abhandengekommen sind, treffen wir am Grenzpunkt des von Raskolnikow konkret praktizierten Nihilismus auf die unverhoffte Möglichkeit einer radikalen Wende. Hier eröffnet sich uns ein neues Verhältnis. Diese Möglichkeit der Wende manifestiert sich bei Dostojewskij im schonungslosen Sprung in die Reue und der damit verbundenen Hingabe sich von der Sünde loszusagen und Buße zu tun. Die radikale Botschaft hier lautet: Was immer man getan hat, was immer man geglaubt hat, was immer kommen mag, «wenn» es Gott gibt, wie ihn das Christentum lehrt, dann ist eine Wende zu ihm allezeit möglich.

Fehlt nun aber das «Wenn», so ist der Mensch zwar frei, doch verliert er die Möglichkeit einer reinigenden Selbstbezugnahme auf das eigene fehlerhafte Verhalten vor einer Instanz, welche ihm tatsächliche Genugtuung und Vergabung sichert. So erweist sich der Verlust des «Wenn» als Verlust der Möglichkeit zur wahrhaftigen Versöhnung, die durch den christlichen Gott der Liebe gerade gegeben ist. Fehlt das «Wenn», so verliert der Mensch letztlich auch alle Hoffnung auf eine endgültige Erlösung vom Elend des Lebens, die mehr ist als bloß der Tod. Das «Wenn» bezeichnet so als Konsekutiv die Bezüglichkeit des Menschen über sich selbst hinaus in ein Verhältnis der Bedingtheit zu Gott.

Denn im Hinblick auf seine Erlösungsbedürftigkeit ist der Mensch von Gott ebenso abhängig, wie bezüglich der verheißenen Theosis, die letztendlich mit der Erlösung zusammenfallen muss. Ohne «Wenn» entfällt also die Möglichkeit letzter Gnade. «Wenn» man dies denn glaubt.

Das zutiefst humane Bedürfnis nach Erlösung wiederum erwächst dem leblosen Stachel von Alter, Krankheit und Tod. Im Buddhismus war es genau diese Einsicht, welche Siddhartha Gautama zum Aufbruch aus seinem bisherigen Leben als Fürstensohn bewog und ihn auf die Suche nach der Überwindung allen Leidens führte. Diese Suche brachte den Erwachten schließlich in die Selbsterlösung des Nirwana, dem wunschlosen Zustand absoluter Ruhe, wo alle Vorstellungen des Daseins verweht sind. Damit überwand Buddha das Elend der Welt, indem er die Welt in sich selbst überwand. Diesem Elend der Welt setzte sich auch Jesus in seiner Selbstveräußerung aus, indem er die Verletzlichkeit des Menschen annahm. Im Selbstopfer am Kreuz durchlief er so paradigmatisch den Tod und die Auferstehung. Indem sich Jesus als Mensch dadurch ganz der Gnade des Gottvaters aussetzte, eröffnete er die Möglichkeit einer Erlösung für seinesgleichen nicht nur von der Welt, sondern weit über diese hinaus. Das damit gesetzte «Wenn» ist das «Wenn» des Glaubens, welches im christlichen Verständnis Alles möglich macht.

Die Kraft im Christentum, welche das «Wenn» im Menschen als Glaube bewirkt, ist der Heilige Geist. Diese Kraft des Glaubens zeigt sich, im Sinne des Hohelieds der Liebe aus dem 1. Korintherbrief auch als Liebe und Hoffnung. Eine Triade, welche dem Christentum fundamental zukommt. Insofern der Mensch also vom Heiligen Geist getragen wird, d.h. wenn der Atem des Herrn im Menschen weht, er also glaubt, liebt und hofft und in diesem Sinne lebt und handelt, dann ist er in der Gnade Gottes. Entscheidend für dieses Bewusstsein, wie auch dasjenige der Reue, welches oft am Anbeginn des Glaubens steht, ist ein Moduswechsel, welcher der Heilige Geist im Menschen bewirkt. In einer Ende des 14. Jahrhunderts von einem anonymen Autor in England verfassten, mystischen Schrift «Die Wolke des Nichtwissens» wird dies deutlich: «Gott wird nicht erkannt, er wird geliebt.» Der Moduswechsel, den der Heilige Geist bewirkt, ist also eine Umkehr hin zur Liebe. Hier berühren wir wieder das oben schon erwähnte Sensorium für das Numinose bei Otto sowie die Vernunft des Herzens bei Pascal. Dem «Wenn» der Wende zur Reue kommt dieser Moduswechsel dann ebenso zu wie der daraus möglichen Versöhnung sowie überhaupt der Erlösung und Theosis: Es sind dies alles Wenden hin zur göttlichen Liebe. In der janusköpfigen Natur dieser Liebe im Christentum zeigt sich auch die damit verbundene doppelte Bejahung sowohl der irdischen Welt, d.h. der Schöpfung, als auch der überirdischen Welt, d.h. des Jenseits. Denn geliebt wird hier auf Erden wie ebenso über diese Erde hinaus in Liebe aufgegangen wird.

Wenn also das «Wenn» fehlt, dann fehlt alle Hoffnung, die immer transzendieren kann, was für einen Moment als gegeben gilt. Fehlt das «Wenn», dann fehlt die Hoffnung darauf, dass Gott existiert, dass der Logos verlässlich ist, dass es uns als Individuen tatsächlich gibt, dass trotz allem Reue, Versöhnung, übergreifende Liebe und Erlösung immer möglich sind. Fehlt das «Wenn», dann fehlt also auch die Sicherheit, dass alle nihilistischen Erwägungen nur perfide Schimären sind. Dieses Fehlen wäre im Lichte gerade auch des Fehlens des «Fehlens» sowie des «Fehlt» derart grundlegend, dass sich auch das Beantworten der hier anleitenden «Frage» erübrigen müsste.

6. *Was fehlt, wenn Gott fehlt? – Es fehlt das «?», also diese Frage selbst*

Franz Kafkas unvollendet gebliebener Roman «Der Process» endet im Absurden. Der Protagonist Josef K wird nach einer nicht nachvollziehbaren Verurteilung, deren Aufklärungsversuch sich ohne Erfolg über den ganzen Roman hinzieht, von zwei namenlosen Herren «wie ein Hund» kommentarlos bei einem Steinbruch hingerichtet. Die alptraumartige Logik die Kafka hier entfaltet ist facettenreich und zutiefst aufwühlend. Josef K. wird darin als schuldig behandelt, obgleich er sich keiner Schuld bewusst ist. Dieser Bruch mit der Logik eines kausalen Verstehens lässt sich in den surrealen Untiefen der Bürokratie, in welche uns Kafka versetzt, nicht nur nicht beheben, sondern führt zunehmend zu einer Akzeptanz der eigenen Machtlosigkeit, die in einer pervers anmutenden Selbstverständlichkeit des Absurden mündet. Dies führt schließlich dazu, dass Josef K. seine Hinrichtung wehrlos und in einer das Vorgehen scheinbar billigenden Passivität hinnimmt, obgleich nichts davon nachvollziehbar ist.

Diese Logik des Absurden steigert die bisher behandelte Kaskade des Fehlens von Gott in das endgültig Widersinnige, wo sich der gott-, sinn-, und ichlose Nihilismus nicht nur diagnostizieren und nicht mehr selbst überwinden lässt, sondern wo er einem auf unverständliche, aber gnadenlose Weise widerfährt, ohne dass auch nur die Möglichkeit bliebe nach dem Weshalb von alle dem zu fragen. Im Absurden gibt es keine Gründe mehr. Kafka wirft uns Leser gerade deshalb in diese tiefsten Abgründe, weil er das Absurde nicht unnötig überzeichnet, so dass das von ihm Erzählte uns auf unheimliche Weise vertraut, ganz unmittelbar und möglich erscheint.

Fehlt also das «?», dann fehlt nicht nur das Fragen, welches eine Antwort erwarten darf, sondern im Grunde das Fragen selbst. Denn im Absurden und Surrealen lassen sich gerade keine befragbaren Gründe mehr ausmachen, die Antworten erlauben würden, also laufen auch alle Fragen ins Leere. Entspre-

chend müsste auch die hier gestellte Frage «Was fehlt, wenn Gott fehlt?» fehlen, wie ebenso der hier unternommene Versuch auf diese Frage zu respondieren. Damit würde sich auch der Nihilismus vervollständigen, wie er sich den hier begangenen sechs Schritten entfaltet hat. Denn wenn Gott fehlt, dann fehlt, wie es sich gezeigt hat, nicht nur der Begriff «Gottes» der immer auch fehlt, sondern auch dessen «Was», der Logos des «Fehlens», das Subjekt des «Fehlt» sowie die Erlösungsmöglichkeit im «Wenn». Wenn Gott fehlt, so fehlt im Grunde alles.

Im Grunde, auf dem wir im christlichen Glauben aber stehen, fehlt alles dies gerade nicht. Hier hat sich der Nihilismus als leere Wahnvorstellung entblößt. Zwar ist der Begriff «Gottes» ein Hyperphänomen, das sich nur indirekt und negativ zeigt, doch an das «Was» Gottes lässt sich durch den Sinn für das Numinose und im Heiligen Geist glauben, wie ebenso an Jesus den Logos, der Sinn und Bedeutung des «Fehlens» und aller Dinge setzt. Glauben lässt sich dies als ein Subjekt, welches Person ist und auf die Theosis hin angelegt. Ihm kann etwas «fehlen» und ihm ist stets das «Wenn» einer Wende zur Versöhnung, Liebe und Erlösung über sich selbst hinaus gegeben. Und schließlich kann dieses Subjekt immer auch fragen, im Vertrauen darauf, dass Antworten nicht nur möglich sind, sondern verlässlich schon gegeben.

Entscheidend ist hier, dass der Mensch vor diesem Kontrast zwischen dem Nichts und dem Alles, zwischen der Vagheit aller Dinge und dem Vertrauen auf Gott sich selbst auf intimste Weise begegnet und seine Zweifel zu einer Entscheidung herausfordert. Denn insofern der Mensch existiert, ist er der Träger der aufgerissenen Leere aller seiner Fragen und Leiden, die er in seinem Leben notwendig füllen muss. Insofern der Mensch also existiert, ist er vor die Klärung seines Bezugs zu sich selbst und den ihn transzendierenden Verhältnissen von Sinn oder Unsinn, von Unsterblichkeit oder Tod, von Vergebung oder Schuld, von Antwortbarkeit oder Fraglosigkeit gestellt. Die Frage «Was fehlt, wenn Gott fehlt?» respektive «Was fehlt nicht, wenn Gott nicht fehlt?» gilt es also unbedingt zu stellen. Was dann not tut ist entweder den von Kierkegaard beteuerten Sprung in den Glauben immer wieder zu wagen oder aber mit Redlichkeit und Mut alle Konsequenzen des Unglaubens auf sich zu nehmen. Vor der Möglichkeit Gottes gibt es weder ein Verdrängen noch ein Vergessen. Davon zeugt unser eigenes zerbrechliches Leben fortwährend.

Dass nun dieser Sprung in den christlichen Glauben, mit allen seinen Mühen und Ungewissheiten, gerade deshalb so verheißungsvoll, ja eben deshalb auch die «Frohe Botschaft» ist, weil er unsere tiefsten Sehnsüchte positiv aufgreift, ist hinlänglich bekannt. Es fällt unter diesem Gesichtspunkt aber schwer nachzuvollziehen, wie jemand es nicht wollen kann, dass es den christlichen

Gott gibt. Denn abzulehnen, dass der Tod für den Menschen überwunden wurde, alle Menschen also unsterblich sind, dass der Mensch selbst wie und in Gott sein wird, ihm darin alle Liebe, Geborgenheit, Versöhnung und auch Macht gegeben ist sowie im unendlichen Leben alle Wahrheit, Güte und Schönheit bestehen muss und er dies wissend, sein Leben in einem unendlich erweiterten Horizont auf dem Weg zu Gott bestreiten kann, mutet so nachgerade bizarr, wenn nicht in jeder Hinsicht töricht an. Dass mit diesen hohen Versprechungen das Christentum keineswegs schon bewahrheitet ist, trifft ebenso zu, wie dass dem freien Menschen dennoch eine grundsätzliche Ablehnung Gottes und allen Attributen des Seins möglich bleibt. Nur fragt sich dann, weshalb ausgerechnet die Kategorie der Ablehnung dennoch zu bekräftigen sei, weshalb das Grundsätzlichste, wonach der Mensch sich sehnt, mit solcher Verachtung bestraft werden muss?

Insofern das Christentum eine bereits sehr reichhaltig offenbarte Religion ist, liegt sein eröffnendes Potenzial nicht in direkt neuen Gehalten, sondern seiner kontinuierlichen Erneuerung dieser Gehalte für jede neue Generation und die jeweils bestehenden Herausforderungen. In diesem Lichte ist eine Erneuerung des Christentums auch in der Gegenwart unvermeidlich. Diese drängt sich nicht nur aufgrund der zunehmenden Durchmischung der Völker, Kulturen und Religionen auf, sondern insbesondere aufgrund des neo-religiösen Potenzials, welches sich in der digitalen Transformation unserer Lebenswelt zu entfesseln droht. Noch hat der Mensch diese eben erst begonnene, grundlegende Umwälzung seiner Wirklichkeit keineswegs verstanden und so bleiben auch die vielen Pro-pheten über Automatisierung, Künstliche Intelligenz und Human Enhancement noch äußerst vage. Dennoch, was sich in diesen trans- und posthumanistischen Tendenzen anbahnt, ist nicht nur eine Digitalisierung der Lebenswelt, sondern der Versuch einer wesenhaften Transformation des Menschen und einer damit verbundenen Heilerwartung, die alle bisherigen Religion in Frage stellt. Im Gewand der Optimierung des Menschen drängen so zunehmend technikreligiöse Strömungen in den Vordergrund, welche Gott durch eine Superintelligenz erst schaffen wollen und dem Menschen ein Heil durch Genmanipulation, Verschmelzung mit Künstlicher Intelligenz und Gehirnemulsion versprechen. Für Unsterblichkeit, Glück und Allwissenheit wird also die Technologie sorgen. Dass sich diese trans- und posthumanistischen Neo-Religionen dabei meist von einer tiefgreifenden und zynischen Misanthropie nähren, die keine allversöhnende Liebe kennt, sondern sich vielmehr als Privileg kapitalstarker Parteien abzeichnet, ist nur der Gipfel des rigorosen Gegensatzes, der sich hier zum Christentum auftut. Die Herausforderung, man ist sogar geneigt zu sagen der Prüfstein, der sich dem Christentum damit im 21. Jahrhundert entgegenstellt ist immens und hat eben erst begonnen, sein Gesicht zu entblättern.

Von Karl Rahner stammt das bekannte Wort: «Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein.» Liegt die Erneuerung des Christentums, gerade auch im Kontrast zur wachsenden Technokratie, also in einer erneuerten Mystik? Wenn dem so ist, dann gilt es neuerlich auf die Gnadengaben Gottes im Geiste des Epheserbriefs zu hoffen, wo geschrieben steht: «Er erleuchte die Augen eures Herzens». Christ der Zukunft zu sein, hieße dann, sich offen zu halten für diese Erleuchtung der Augen des Herzens. Wem dies heute schon gelingt, dem kann auch Gott nicht fehlen. Wem es heute schon gelingt, diesen Gedanken der Hoffnung auch in die Herzen seiner Mitmenschen zu legen, dem kann Gott nicht nur nicht fehlen, sondern dem wird Gott nie gefehlt haben werden.

Abstract

What is missing when God is missing? This contribution deals with the question «What is missing when God is missing?» from six different perspectives, all of which are developed along the phrases of this question itself. This implementation opens references not only to Christian theology, but also to other religions, aspects of philosophy, and illuminating examples from literature. A Christian answer to our guiding question leads not least to the question of how the continuous renewal of Christianity is shaped in our time. Here the neo-religious potential of the digital transformation might prove to be the greatest challenge and threat.

Keywords: Religion and Literature – Absence of God – Hyperphenomenon – Christianity – Trans- and Post-humanism

HISTORISCHE AUTHENTIZITÄT ZWISCHEN ARCHITEKTUR UND THEOLOGIE

Architektonische Anstöße für ein Kriterium
der kirchlichen Lehrverkündigung

1. *Architektur und Theologie – eine Begegnung mit Seltenheitswert*

Authentizität gilt heutzutage als gesellschaftliches Mode- bzw. Leitprinzip und suggeriert, es gäbe jenseits der historisch-kulturellen Verortung «ein wahres Selbst» und es sei «erstrebenswert [...], dieses wahre Selbst möglichst ungefiltert auszuleben.»¹ Einen Wahn nennt Thomas Bauer eine solche Vorstellung von Authentizität, die sich aller situativen, kontextuellen sowie historischen Verantwortung entledigt und letztlich kriterienlos alles und nichts bedeutet. Soll nun Authentizität Kriterium menschlichen Lebens, Handelns und Denkens sein, braucht sie selbst Kriterien – eine Erkenntnis, die auch für das kirchliche Lehramt gilt. Denn für die lehramtliche Verkündigung bedeutet der Anspruch der Authentizität in erster Linie, dass die Lehre mit verbindlicher Autorität vorgetragen sei, die über einen Dissens zu entscheiden berechtigt wäre und der ein religiös begründeter Gehorsam geleistet werden müsse (LG 25).² Authentizität aufgrund von Autorität bleibt aber rechtfertigungsbedürftig, was besonders virulent wird, wenn es um die Frage der Lehrentwicklung geht und damit um die Gleichzeitigkeit von Bewahrung und Fortschritt, von Kontinuität und Veränderung.³

Ein Blick über die Fachgrenzen hinaus in die Architektur und deren Umgang mit Baudenkmälern und denkmalgeschützten Häusern liefert ein anschauliches Beispiel dieser Herausforderung. Denn einerseits hat sie den historischen Bestand eines Gebäudes zu bewahren, was aber andererseits nicht auf Kosten seiner Lebendigkeit bzw. Funktionalität gehen darf. Eines der aufsehenerregendsten Projekte seit der Jahrtausendwende in der Architekturszene

JOHANNES ELBERSKIRCH, geb. 1984, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

war die Renovierung des Neuen Museums in Berlin durch David Chipperfield.⁴ Der britische Architekt sollte diesem verfallenen, noch vom Krieg gezeichneten Gebäude sowohl einen adäquaten Platz im Berlin von heute geben als auch auf seine Geschichte und den UNESCO-geschützten Kontext der Museumsinsel Rücksicht nehmen. Das seit 2009 abgeschlossene Projekt *Neues Museum* ist ein preisgekröntes Beispiel der Wiederherstellung eines funktionierenden Gebäudes, das Zeugnis ablegt von seiner bewegten Geschichte und als Ideal einer «historisch authentischen» Rekonstruktion gilt. Authentizität bzw. historische Authentizität zeigt sich in diesem Kontext als das architektonische Schlüsselwort, dessen Bedeutung und Kriterien am konkreten Beispiel der Renovierung des Neuen Museums illustriert und expliziert werden (2). Diese sollen im Blick auf die kirchliche Lehre zur Religionsfreiheit auf ihre theologische Anschlussfähigkeit geprüft werden (3), um zu klären, ob und wie die «historische Authentizität» ein Kriterium für die kirchliche Lehre und ihre Entwicklung sein könnte (4).

2. *Das Neue Museum und die Frage nach historischer Authentizität*

«Als Architekten gilt unsere Verantwortung zuallererst dem Baumeister Stüler. [...] Unsere zweite Verantwortung gilt den Fragmenten, der Evidenz dessen, was materiell übrig geblieben war. An diesem Punkt widerstanden wir der Idee, das ursprüngliche Bauwerk zu imitieren.»⁵

David Chipperfield geht es zuerst um Verantwortung, so dass dieses Plädoyer für einen Vorrang von Konzeption und Bestand des Gebäudes vor allem eine Absage an jegliche konzeptionelle Intervention ist, die der historischen Bausubstanz Gewalt antäte. Gerade die Bindung an den Baumeister des Neuen Museums, Friedrich August Stüler (1800–1865), zeigt den Respekt vor der ursprünglichen Idee und ihrer Realisierung. Mit Blick auf das fragmentarische Erbe hat diese Rückbindung zum Ziel, die Geschichte des Gebäudes transparent zu machen, vom Aufstieg zum kulturellen Zentrum Berlins bis zur Zerstörung und während der 50-jährigen Brache als Ruine. Es geht darum, Prinzipien für eine Rekonstruktion zu entwickeln, aber doch bereit zu bleiben, «sich der konkreten Situation anzupassen»⁶. Chipperfield versuchte, aus einer «Wechselbeziehung zwischen Instandsetzung, Konservierung, Restaurierung und Ergänzung»⁷ einen dynamischen Ansatz zu entwickeln, der einerseits zum Ausdruck bringt, «dass es sich um eine Ruine handelt, voller Fragmente, dass diese Fragmente [aber] wunderbar und voller Leben sind.» Andererseits galt es, diesen Fragmenten, ohne sie zu kopieren oder umzudeuten, «wieder einen Kontext [zu] geben und ihren Status [zu] klären»⁸. So entstand mit dem Neuen

Museum ein Bauwerk, das ein Maximum beschädigter Substanz miteinbezog und daraus eine Fülle zeitgenössischer Detaillösungen ermöglichte, woran im Folgenden Bedeutung und Kriterien einer historischen Authentizität illustriert werden.

Kriterium 1: *Historische Authentizität*

Das Neue Museum ist ein Bau, der ständigen Veränderungen unterlag und nie als vollständig abgeschlossen galt. Daher würde die Rekonstruktion eines vergangenen Originalzustandes keine Authentizität bedeuten, sondern die Verabsolutierung eines Punktes der Geschichte, die Konstruktion eines Imitats und einer künstlichen Tradition.⁹ Aber auch die Überbetonung des Kontrastes als «Collage aus Bruchstücken und intakten Einzelteilen»¹⁰ widerspräche einer *historischen* Authentizität. Ohne eine Aufhebung des Unterschiedes von alt und neu geht es um verbindende Kontexte, die eine geistige Kontinuität ermöglichen. Diese verbindet – über die sichtbaren Zeichen einer historischen Diskontinuität hinweg – die Vergangenheit mit der Gegenwart und weist in die Zukunft, indem sie Narben weder ignoriert noch negiert, «sondern thematisiert und [...] sie in den ergänzten Baukörper ein[bindet]».¹¹

Die *historische* Authentizität konkretisiert sich daher als Verpflichtung gegenüber Komplexitäten und Unebenheiten der Geschichte. Demnach ist das Neue Museum zu erhalten, mit allen Spuren seiner Historie. Die Wunden des Bauwerks müssen als Narben weiterhin sichtbar bleiben, um so den «ruinösen Aspekt des Gebäudes aufzuzeigen und zugleich den Verfallsprozess und damit das Leben des Bauwerks als Ruine zu beenden»¹².

Kriterium 2: *Historische Authentizität*

Der Zahn der Zeit nagt nicht nur an der Bausubstanz, sondern wirkt auch auf das Selbstverständnis des Museums. So war das Neue Museum der wahrscheinlich letzte Versuch eines Universaliums, der bereits bei seiner Fertigstellung überholt war. Der «Trend zur Universalität war dem zur Spezialisierung gewichen»¹³. Daher wurden aus dem Museum alle Kopien entfernt, die man zur Vollständigkeit des weltgeschichtlichen Pädagogikkonzepts aufgestellt hatte, um an der Echtheit der originalen Exponate keinen Zweifel aufkommen zu lassen. Aber auch das Museumsgebäude ist nicht nur auswechselbare äußere Hülle. Die historische *Authentizität* formuliert daher die Originalität als das Kriterium für ein spezialisiertes Museum, das sich als hermeneutischer Rahmen auf Exponate wie Gebäude bezieht: «Die Bruchstückhaftigkeit des Gebäudes entspricht der Bruchstückhaftigkeit der in ihm gezeigten Fundstücke»¹⁴. Gerade diese Zerbrechlichkeit macht den Veränderungsprozess der Museumskonzepte anschaulich. Denn in den Überresten der historisierenden

Raumkulisse stößt das ursprüngliche idealisierte Ausstellungskonzept auf das moderne Verständnis. So stehen «Bauwerk und Ausstellungskonzepte [...] im Dialog»¹⁵.

Das Kriterium der Originalität im Sinne der historischen Authentizität bedeutet daher, sich in einer situativen Entscheidungsfindung nicht nur auf den aktuellen hermeneutischen Rahmen zu beziehen, sondern auch das ideengeschichtliche Erbe zu beachten. Dieses hat Spuren in der jeweiligen Situation hinterlassen und beeinflusst so die neue hermeneutische Konzeption. Diese Wirkung muss beachtet werden, hat aber als historische Implikation erkennbar zu bleiben und mit ihrem ursprünglichen Kontext in die Entscheidungsfindung einzugehen.

Kriterium 3: Kontextualität und Ganzheit

Das Neue Museum illustriert die Problematik des Zusammentreffens von kontextueller Verwiesenheit und selbstständiger Ganzheit, da es einerseits als Teil eines denkmalgeschützten Ensembles prägend «für die kulturelle und städtische Identität Berlins» ist, andererseits ein selbstständiges Ensemble von Ausstellungen bleibt, so dass sich die Frage nach Kontextualität vom einzelnen Raum bis hin zur ganzen Stadt stellt. Der Masterplan zur Entwicklung der Museumsinsel, nach dem jedes Museumsgebäude «seinen Originalcharakter und seine Rolle beibehalten solle», sieht nun vor, die verschiedenen Kontexte und den eigenen Anspruch auf Ganzheit zusammenzubringen, also sowohl wesentlich zu einer Gesamtheit zu gehören als auch selbst vollständig zu sein, was als doppeltes Kriterium der historischen Authentizität bindet. Daher versucht Chipperfield mit der Wiederherstellung des Kontextes sowohl «die Bedeutung der [jeweiligen] Räume» als auch «ihr Verhältnis zum Gesamtgebäude gut verständlich»¹⁶ zu machen.

Kriterium 4: Innovation und Tradition

Ein «Wiederaufbau muss [...] zwangsläufig etwas hinzufügen», hat «Lücken zu überbrücken» und muss «akzeptieren, dass man es mit Übergängen zu tun hat»¹⁷. In der Lücke besteht die eigentliche Herausforderung für die Restaurierung bzw. Ergänzung, da die Schließung einer Leerstelle eine eigene Präsenz erhalten muss, also weder *Fehlfunktion* noch Fremdkörper ist, sondern Kontinuität besitzt. Denn im Zusammentreffen von alten und neuen Bauteilen hat sich eine Ganzheit zu erhalten und nicht nur ein Kontrast. So gingen Chipperfields Überlegungen dahin, ein «neues» Gebäude zu schaffen, das von dem Wunsch getragen wird, dem Erhaltenen seinen Sinn zurückzugeben.» Daher dürfen Ergänzungen nicht historische Imitationen sein, die das erhaltene «authentische» [...] Material in eine absurde Situation bringen.» Das Ziel

war, «dem Ganzen Ordnung und den Teilen Bedeutung» zurückzugeben, also «in der ursprünglichen Komposition [zu] verankern»¹⁸, was vor allem durch Rückkehr zur Originalsilhouette geschehen sollte. Form, Komposition und Raumfolge des Gebäudes bildeten die entscheidende Grundlage, selbst einen vollkommen zerstörten Gebäudeteil zu rekonstruieren, wie den Nordwestflügel des Museums. Mit der Treppenhalle schuf Chipperfield eine formbetonte Rekonstruktion des vernichteten stülerschen Treppenaufgangs. Es gelang ihm eine «räumliche Analogie» ohne «nostalgische Nachahmung»¹⁹, die in ihrer Schlichtheit dem Betrachter die Geschichte des Gebäudes vor Augen hält und die Treppenhalle wiederum zum Markenzeichen des Neuen Museums machte. Chipperfields Rekonstruktion illustriert also, wie historische Authentizität Veränderungen und Hinzufügungen miteinschließt, und zwar indem sie zugleich innovativ und traditionell sind. Sie bleiben als Neues erkennbar und tragen zudem, etwa durch Form, Komposition oder Material, die Geschichte des Bauwerkes mit, was sie in seinen Kontext und seine Tradition verortet.

3. *Historische Authentizität kirchlicher Lehrverkündigung – Architektur und Theologie*

Seine Verantwortung zu kennen und bewusst aus dieser zu handeln, sollte das Lehramt prägen, um eine verbindliche und belastbare Gestalt der Verkündigung zu entwickeln. Glaube und Glaubensinhalt sind keine neutralen Fundstücke, sondern stehen in der Spannung zwischen ihrer offenbarungsgemäßen Intention und der zeitbedingten Gestalt, eine Problematik, die in der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit virulent wird. Denn die grundlegende Verpflichtung gegenüber der Offenbarung liefert keine einmalige oder zeitlose Bestimmung, sondern zeigt vielmehr eine wechselvolle Geschichte von sich verändernden Verhältnissen zwischen politischer und kirchlicher Ordnung. Die verschiedenen Antworten, die die Kirche, ausgehend von ihren biblischen Ursprüngen, auf die Frage nach ihrer Beziehung zum Staat und zu anderen Religionen gegeben hat, bilden eine Tradition, der sich das kirchliche Lehramt genauso verantwortet wissen muss, wie der konkreten gesellschaftlichen Situation. Am Vorabend des II. Vaticanums ermöglichte bzw. erzwang die Konfrontation dieser beiden Bezüge hinsichtlich der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit eine «tiefgreifende Neuorientierung der Kirche auf dem Hintergrund einer vielfach schmerzlichen Geschichte» und ihre «Neupositionierung [...] in der modernen Gesellschaft»²⁰. Sicherlich erscheint *prima facie* das Bild einer Ruine nicht schmeichelhaft, doch hatten die modernen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse die lehramtliche Verkündigung über-

holt, ihre Plausibilität aufgehoben und sie letztlich zu einer geistig-geistlichen Ruine werden lassen. Indem sich die entscheidenden sozialen Impulse, wie die Menschenrechte oder die demokratische Grundordnung, bereits deutlich in das katholische Leben eingeschrieben hatten, obwohl sie weder Produkt des Lehramtes waren, noch von ihm positiv rezipiert wurden, blieb die Fragwürdigkeit lehramtlicher Gestalt letztlich unübersehbar. Die kritische Bestandsaufnahme drängte zur Veränderung, aber nicht im Sinne einer anachronistischen und künstlichen Konstruktion oder einer historisierenden Reformulierung, sondern als situationsbezogene und zugleich kontinuierliche Lehrentwicklung.

So verweist auch die Frage nach der lehramtlichen Verantwortung auf die doppelte Beziehung zu Tradition und situativer geschichtlicher Konkretion, worin die historische Authentizität ihren Grund findet, weshalb deren architektonische Kriterien theologisch zu untersuchen sind.

Ad 1: *Historische Authentizität* – Die Verantwortung gegenüber der eigenen Geschichte

Gerade die Auseinandersetzung mit *Dignitatis humanae* (DiH) zeigt, dass Authentizität auch hinsichtlich der kirchlichen Lehre nicht die Rückkehr zu einem Originalzustand bedeutet, sondern die historische Verfasstheit aller Lehrverkündigung ernstnehmen muss. Denn erst in der Konfrontation mit dem demokratisch strukturierten Verfassungsstaat, der sich zur Neutralität gegenüber allen Religionen oder Weltanschauungen verpflichtet hat, taucht die Frage nach Religionsfreiheit auf. Deren kirchlich-theologische Anerkennung kann daher nicht ursprüngliche Lehre sein, sondern verdankt sich «dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen rationalen Recht.»²¹ Bis zu ihrer Wende mit *Dignitatis humanae* rezipierte die kirchliche Lehre ein auf umfassende Souveränität angelegtes Staatsmodell, das sie am ehesten im neuzeitlichen Fürstenstaat verkörpert sah, weshalb sie mit der demokratischen Ordnung auch freiheitliche Grundrechte, wie die Religions- und Gewissensfreiheit, ablehnte und verurteilte. Im II. Vaticanum vollzog sich ein Paradigmenwechsel in der Lehre vom guten Staat, so dass sich das Lehramt mit derselben Entschiedenheit nun positiv-affirmativ ins Verhältnis zur Demokratie und zum religionsneutralen Verfassungsstaat setzte und sich originär verpflichtet sah, die Menschenrechte zu verteidigen, zu fördern und sie «in einer Art nachholendem Begründungsverfahren auf christliche Wurzeln zurück[zuführen]»²². Die hier deutlich angezeigte lehramtliche «kopernikanische Wende»²³ präsentiert sich aber in *Dignitatis humanae* gerade nicht in einer Kontrastierung, die den Fortschritt als Bruch betont. Vielmehr bemüht sich die Konzilerklärung um verbindende Kontexte, die im Text den Neuanfang zugunsten der Kontinuität zurücktreten lassen, entsprechend der Konzilsaussage, dass «Neues [...] mit dem Alten

übereinstimmt» (DiH 1). Es sind nur sehr unauffällige Hinweise, mit denen das Konzil die Kontinuität ein wenig differenzierter darstellt, wie etwa dem philosophischen Ausgangspunkt von *Dignitatis humanae*. So beginnt das Dokument mit der neuzeitlichen Freiheitsentwicklung bezüglich des Einzelnen und seiner Vergesellschaftung samt dem Auftrag zur Bewahrung der geistigen Werte, besonders der Religionsfreiheit. Darin wird deutlich, dass diese Entwicklung der Freiheitsbestrebungen eben nicht «in erster Linie in ihrer Tradition geformt worden ist, sondern oftmals ausdrücklich gegen»²⁴ die Kirche. Insgesamt neigt diese Erklärung – wie eigentlich die gesamte lehramtliche Verkündigung – dazu, Kontinuitäten zu betonen und Korrekturen zu nivellieren, so dass schon Joseph Ratzinger zu DiH 1 kritisch anmerkte, dass «die Konzilsklärung in Wirklichkeit doch Neues und anderes [biete], als man etwa in den Verlautbarungen Pius' IX. oder auch noch Pius' XII. findet.»²⁵ Diese Tendenz wird dann zur Gefahr, wenn eine künstliche Kontinuität alle Unterschiede oder Veränderungen in einem Entwicklungsparadigma aufzulösen versucht. Mit Chipperfield gesprochen ist es die Verantwortung gegenüber der ganzen Geschichte, die vor einer solchen Nivellierung der Differenzen bewahrt. Auf kirchliche Lehrverkündigung übertragen bedeutet dieser Anspruch eine Verpflichtung zur Transparenz hinsichtlich des eigenen Entstehungsprozesses, so dass die Selektion und die Rezeption erläuterte Vorgänge zu sein haben. Angesichts dieses hohen Anspruchs der Authentizität wirken die Ausführungen zur Kirchengeschichte und das kleine Schuldbekennnis in DiH 12 zu reduziert. So zeichnete der päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden 1976 eine deutlich realistischere Charakterisierung der Geschichte der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit: Das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten war ursprünglich «durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte» gekennzeichnet, weshalb «es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen jede Erklärung der Menschenrechte im Geistes des Liberalismus und des Laizismus»²⁶ kam.

«Heile die Wunde – Zeige die Wunde»²⁷ – In dieser Spannung bewegt sich die historische Authentizität, die in ihrer Suche nach Kontinuität bzw. verbindenden Kontexten Risse und Korrekturen durchaus einbinden, aber nicht unsichtbar machen darf. Die Verpflichtung der Lehrverkündigung zu Transparenz in Bezug auf ihre eigene Entwicklung bewahrt vor einer künstlichen Kontinuität, die in einer falsch verstandenen Harmonisierung die teils feindliche Abgrenzung gegenüber den Menschenrechten und dem modernen säkularen Verfassungsstaat beschwichtigt oder verschweigt. Doch gerade die Auseinandersetzung, in der sich das Lehramt angesichts moderner sozialphilosophischer Anfragen seiner Fragwürdigkeit gewahr wurde, führte oder besser zwang zu einem schmerzlichen, doch notwendigen Umdenken, aus dem der Neuansatz

in *Dignitatis humanae* hervorging. Aus einer so gestalteten Verantwortung gegenüber der eigenen Geschichte darf es erlaubt sein, über Brüche, Korrekturen und Neuansätze hinweg eine Kontinuität zu entwickeln.

Ad 2: Historische *Authentizität* – Kohärenz der Plausibilität

Historische Authentizität fordert eine Originalität bzw. eine Echtheit, die sich nicht nur auf den Kern einer Lehre, sondern auch auf ihren hermeneutischen Rahmen bezieht. Auch in *Dignitatis humanae* hat die Veränderung der Lehre zur Religionsfreiheit einen neuen leitenden systematischen Kontext zur Folge, indem der Würde der Person oberste Priorität eingeräumt wird, als Grundlage für den Anspruch der Wahrheit des Glaubens (DiH 1), was wiederum eine radikale Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche zu Staat und Gesellschaft bedeutet, als «eine Revision des Syllabus Pius' IX.»²⁸. Denn der Kern der vorkonziliaren Lehre war der Primat der Wahrheit. Diese Fixierung radikalisiert sich vor allem in Opposition zum agnostischen Liberalismus und Indifferentismus, da der katholische Glaube als Garant der Wahrheit rein und irrtumsfrei gehalten werden musste, wenn er, im Sinne einer göttlichen Ordnung, ein der Wahrheit gemäßes Weltgesetz geben wollte. Die Problematik von weltanschaulich legitimierten Wahrheitsansprüchen im freiheitlich politischen Kontext liegt auf der Hand, da jedes Rechtsprinzip, zu dem Allgemeinheit, Gegenseitigkeit und der Ausgleich von Wahrheitsüberzeugungen gehört, durch ein Machtprinzip verdrängt wird.²⁹ Die soziale Unverträglichkeit dieser Argumentation zeigt sich aber nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Ein Mensch, dem ein Recht nicht aufgrund «seines personalen Seins zur Sicherung seiner personalen Freiheit» zukommt, sondern nur sofern er «in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht», wird zum «Objekt [des] Wahrheitsbegriffes»³⁰ degradiert. Der Primat der Wahrheit setzt sich im Ausschluss der Trennung von Moral und Recht, Religion und Politik sowie Kirche und Staat fort, was zur Ablehnung der Religionsfreiheit führt.³¹ Auch die differenzierte und unpolemische Darstellung der römisch-katholischen Lehre zu Demokratie und Freiheit durch Leo XIII. bleibt bei der Ablehnung der Volkssouveränität, da Gott der Legitimitätsgrund jeglicher irdischen Herrschaft zu sein habe.³² Nur eine distinguierte Toleranzdoktrin ließe das Engagement von Katholiken in einem nicht konfessionell-katholischen Staat rechtfertigen. Die zugestandene Toleranz, als Duldung eines Übels, ist das Ergebnis einer Güterabwägung zwischen dem Gemeinwohl und den freiheitlich-demokratischen Grundrechten.³³ Diesem Zugeständnis liegt aber kein positives Recht auf Religionsfreiheit zugrunde, was ein Widerspruch zur Pflicht des Menschen wäre, Gott ehrfürchtig zu verehren.³⁴

Ein solch pejoratives Verständnis von Religionsfreiheit hat in einer modernen demokratisch verfassten Gesellschaft, die jede Staatsreligion oder Privilegierung einer einzigen Glaubensrichtung ablehnt, jegliche Plausibilität verloren und bliebe ein skurriles Relikt einer dunklen Vergangenheit. Hielte die Kirche an ihrer vorkonziliaren Lehrmeinung zur Religionsfreiheit fest, dann würde sie sich dem berechtigten Vorwurf eines katholischen Opportunismus bzw. eines kirchlichen Interessenkalküls aussetzen, was letztlich die Glaubwürdigkeit der gesamten katholischen Lehrverkündigung beschädigte. Der fehlenden Verlässlichkeit der Lehre zur Religionsfreiheit folgen Zweifel an der Authentizität der christlichen Botschaft, so dass die dogmatische Neufundierung im Dienste einer größeren Kontinuität steht, selbst wenn *Dignitatis humanae* «das Ende der konstantinischen Ära»³⁵ besiegelt. Gerade die korrigierte Verhältnisbestimmung – der Wandel vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person – erhält die Kontinuität. Denn Bezugnahmen zwischen Personen und geistigen Werten wie Wahrheit oder Gerechtigkeit können vielleicht metaphysische oder sittliche Bezüge sein, aber in keinem Fall rechtliche Beziehungen. Diese setzten Personen als Träger des Rechts voraus, so dass die vorkonziliare Argumentation angesichts einer modernen Rechtsauffassung in sich zusammenfällt.³⁶ Im Vorwort von *Dignitatis humanae* wird die theologische Neuausrichtung und dogmatische Neufundierung der Lehre der Religionsfreiheit in der Würde des Menschen als bewusstes Ziel der Konzilsväter deutlich:

«Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen [...] Das Vatikanische Konzil wendet diesen Bestrebungen seine besondere Aufmerksamkeit zu in der Absicht, eine Erklärung darüber abzugeben, wie weit sie der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen, und deshalb befragt es die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht.» (DiH 1)

Der entscheidende Fortschritt der korrigierten Verhältnisbestimmung von Person und Wahrheit besteht in einer neuen Verbindung von theologischer Wahrheitsreflexion und Menschenrechten, in der eine Differenzierung von Glaubens- und Rechtsfragen vorgenommen wird. In der Würde der Person gründet die rechtliche Freiheit sowie die moralische Pflicht, die Wahrheit, besonders die religiöse Wahrheit, zu suchen. Doch wahrheitsgemäße Ausrichtung braucht die Freiheit von Zwang und Bevormundung, so dass «das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet» liegt (DiH 2). Hier wird die Religionsfreiheit in der Vernunft und dem freien Willen der menschlichen Person verankert

und muss als präpositives Recht «in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft [...] anerkannt» und «bürgerliche[s] Recht» werden (DiH 2). Diese philosophischen Erkenntnisse ermöglichen als hermeneutisches Prinzip schließlich eine theologische Interpretation aus der eigenen lehramtlichen Tradition, um «die Zeichen der Zeit [...] im Licht des Evangeliums zu deuten» (GS 4). *Dignitatis humanae* entwickelt daraus eine Theologie der Freiheit (DiH 9f.), wonach Freiheit die unverzichtbare Voraussetzung sowohl für den Glaubensakt als auch für das göttliche Wirken am Menschen (DiH 10) sei, was in der Kenosis Christi sein theologisches Hauptargument findet (DiH 11).

Ein neuer hermeneutischer Rahmen hat Folgen: Im Neuen Museum wurden alle unechten Exponate entfernt. In *Dignitatis humanae* findet sich der Begriff der Toleranz nicht mehr, da dieser Ausdruck in der Bedeutung der Duldung eines Übels nicht in ein uneingeschränkt positives Verhältnis zur unbedingten Geltung der Freiheit der Person zu bringen ist.³⁷ Das Gemeinwohl dagegen – zuvor Antipode personaler Freiheit – bleibt auch im freiheitlich imprägnierten Horizont der Konzilserklärung ideengeschichtlich präsent, aber in veränderter Bedeutung. Das Gemeinwohl findet gerade in der «gesellschaftliche[n] Realisierung der Grundlagen [...] personaler Vervollkommnung und Freiheit» (DiH 6) sein entscheidendes Kriterium. Die Menschenwürde kann in ihrer integrativen Kraft sogar dem abgelösten Rahmen, der Verpflichtung zur Wahrheit, die antilibertäre Drohgebärde nehmen und der Wahrheitssuche – als Akt und Ausdruck personaler Würde und Freiheit (DiH 2) – eine neue Bedeutung geben.³⁸

Historische Authentizität und ihr Kriterium der Originalität finden als Plausibilität und Glaubwürdigkeit eine zentrale Stellung in der lehramtlichen Verkündigung. Gerade an der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit wird deutlich, wie sehr geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklungen lehramtliche Positionen in Frage stellen können. Genau diese Fragwürdigkeit wird zum Angelpunkt für die historische Authentizität. Denn indem die historische Authentizität das Lehramt dazu verpflichtet, jegliche Skepsis oder Zweifel von der lehramtlichen Position abzuwenden, wird die Fragwürdigkeit zum Maßstab für die Art der Veränderung, mit dem Ziel, die Glaubwürdigkeit wiederherzustellen und so die Kontinuität zu erhalten. Doch darf sich diese Plausibilität nicht nur auf eine einzelne Lehre beschränken bzw. eine bestimmte fragwürdige Situation im Blick haben, sondern hat sich immer auch auf die universale Glaubenslehre mit ihrer Geschichte und Tradition zu beziehen, die den Gesamthorizont einer lehramtlichen Position bildet. Eine Glaubwürdigkeit, die sich dieses doppelten Bezuges bewusst ist, nimmt das Lehramt in die Pflicht, Veränderungen zu ermöglichen, die im Dienste einer Kohärenz der Authentizität von Konkretion und Universalität stehen. Die Korrektur der

einzelnen lehramtlichen Position hat daher mit ihrer eigenen Plausibilität auch die Glaubwürdigkeit der gesamten Glaubenslehre zu erhalten und zu fördern, weshalb es jede Art von Inkohärenz, die wiederum eine Fragwürdigkeit zur Folge hätte, zu vermeiden gilt. In der Verantwortung, mit der einzelnen lehramtlichen Position auch die gesamte Lehre plausibler zu machen, ermöglicht die historische Authentizität eine Kontinuität, die nicht durch ein starres leitendes Prinzip oder einen fixierten hermeneutischen Rahmen garantiert wird, sondern durch ein dynamisches Kohärenzgeschehen, das eben in seiner Orientierung an der Authentizität Raum für Veränderung schafft, ohne dabei in eine Beliebigkeit zu verfallen.

Ad 3: Kontextualität und Ganzheit – Plausibilität als Intelligibilität und reflektierte Kontextualität

Dieser Anspruch von Ganzheit und Kontextualität erweitert das Kriterium der Plausibilität, indem von einer Glaubenslehre gefordert ist, einerseits intelligibel und sinnvoll zu sein, wozu andererseits gehört, dass ihre Voraussetzungen und ihre kontextuellen Bezüge deutlich werden. Nur im Zusammen von Vernünftigkeit und reflektierter Kontextualität entsteht historische Authentizität und damit ein Kriterium lehramtlicher Verkündigung. Die Rechtfertigung der vorkonziliaren kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit, wie sie noch 1948 in der Zeitschrift *Civiltà Cattolica* präsentiert wurde³⁹, ließe sich selbst unter Einbeziehung ihrer argumentativen Voraussetzungen nicht widerspruchsfrei denken. Der Primat der Wahrheit des Glaubens, dem nach dieser Lehre das absolute Recht zukommen muss, wird durch deren ambivalente Doppelstrategie letztlich in Frage gestellt. Denn deren pragmatische Rechtfertigung einer Duldung von liberal-demokratischen Grundwerten und Freiheitsrechten ist letztlich mit dem Absolutheitsanspruch der Glaubenswahrheit nicht in Einklang zu bringen.⁴⁰ Es bleibt eine innere Diskrepanz, die nicht nur die Vernünftigkeit dieser Verteidigungsstrategie, sondern auch die Integrität der gesamten Glaubenslehre in Frage stellt. Für *Dignitatis humanae* bedeutet dieses doppelte Kriterium historischer Authentizität, dass zur normativen Reflexion der freiheitlichen Menschenrechte zwingend die theologische Wahrheitsreflexion hinzukommen muss, um in der Entwicklung der Glaubenslehre Kontinuität beanspruchen zu dürfen. Denn wäre «das Recht auf religiöse Freiheit» und seine Begründung durch die Menschenwürde nur «durch die Vernunft selbst erkannt» (DiH 2), bliebe das Freiheitsrecht bei aller Plausibilität isoliert und diskontinuierlich. Indem aber die «Würde der menschlichen Person» auch «durch das geoffenbarte Wort Gottes» (DiH 2) beglaubigt ist, findet sich die konziliare Lehre zur Religionsfreiheit in der Kontinuität der gesamten Glaubenslehre.

Ad 4: Innovation und Tradition – Fragwürdigkeit, ekklesiale Antwort und doktrinaler Nachvollzug

Architektonisch hat die Ergänzung einer Lücke zugleich innovativ wie traditionell zu sein. Lehramtlich lässt sich diese Bruchstelle am ehesten als Fragwürdigkeit fassen, was am Vorabend des II. Vaticanums auch die katholische Lehre zur Religionsfreiheit unter einen starken Veränderungsdruck stellte, da ihre Argumentation angesichts der veränderten sozialen Verhältnisse ihre Plausibilität und ihre gesellschaftliche Anschlussfähigkeit verloren hatte.⁴¹ Doktrinal schien die Kirche ihre Diskursfähigkeit verloren zu haben, während sie sich ekklesial in einer höchst innovativen Situation befand.⁴² Denn jenseits des lehramtlichen Monopolanspruchs katholischer Weltdeutung setzten die gesellschaftlich engagierten Katholiken entscheidende Impulse, um das Gut der «Ordnungsgegebenheiten moderner Gesellschaften» mit dem Gut ihres christlichen Glaubens positiv in Einklang zu bringen. Nach Rudolf Uertz beeindruckt das selbstverständliche Engagement, mit dem diese Politiker, Juristen und Publizisten «nicht als Vollzug kirchlich-konfessioneller Weisungen»⁴³, sondern als gesellschaftlichem Ausdruck ihres katholischen Glaubens die weltanschauliche Pluralität, das individualistische Grundrechtsverständnis und die demokratisch-rechtsstaatlichen Verfahren mit ihren christlichen Grundsätzen und ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche verbanden. Im Laienkatholizismus entwickelte sich in der Weimarer Republik ein christlicher «Personalismus [als] ein politiktheoretisches Modell, das sich dem demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat»⁴⁴ verschrieb. Diese vom politischen Katholizismus zuwege gebrachte liberalkatholische Richtung hat sich das II. Vaticanum in der Lehre von der Religionsfreiheit mit ihrer Verhältnisbestimmung zum demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat angeeignet.⁴⁵ Als gesellschaftliche Anpassungsstrategien sind sie Entwicklungsprozesse des Katholizismus, die in dieser Lehre theologisch rezipiert und dogmatisch fundiert werden, so dass die gelebte katholische Antwort auf die sozialen und politischen Verhältnisse in eine doktrinale Form überführt wurde. Letztlich hat das Konzil in *Dignitatis humanae* nicht nur die inhaltliche Positionierung lehramtlich nachvollzogen, sondern auch die Verantwortung der Gläubigen akzeptiert, die Lehre in Kirche und Staat zu verwirklichen.⁴⁶ Die Herausforderung bestand darin, aus dieser gelebten Interpretation keine ahistorische Konstruktion, sondern eine historisch authentische Rekonstruktion einer lehramtlichen Gestalt zu entwickeln, die in dieser Aktualisierung zugleich Kontinuität wahrt. Das architektonisch explizierte Zusammenspiel von Innovation und Tradition bedeutet theologisch zunächst, dass eine Neuheit als ekklesiale Größe bereits einen Bezug zum Vollzug des Glaubens haben muss, da sich dadurch ihre innovative Bedeutung für Glaubensleben und -lehre entfaltet. Darin besteht keine Domestizierung

der innovativen Potenz, sondern ihre ekklesiale Schärfung, die deutlich macht, welche Ergänzung oder Veränderung doktrinal notwendig ist. Die historische Authentizität erfordert hinsichtlich des lehramtlichen Nachvollzugs der ekklesialen Impulse, diese als Neuheiten sichtbar zu halten und sie zudem in den lehramtlichen Traditionsbeständen zu kontextualisieren, damit die veränderte Glaubenslehre als eine solche wiederzuerkennen ist. Die doktrinale Fassung darf also die Eigenursprünglichkeit der menschlichen Freiheitsrechte nicht aufheben und sie als katholischen Traditionsbestand vereinnahmen. Das würde sie zu einem katholischen Imitat degradieren. Die lehramtliche Doktrin muss sie aber auch theologisch anschlussfähig machen und ihnen in der Glaubenslehre einen Kontext geben. *Dignitatis humanae* versucht dies im Rekurs auf die Menschenwürde. Dieses nicht-theologische Grundargument lässt einerseits den Freiheitsimpuls des neuzeitlichen Humanismus samt den aus ihm folgenden Menschenrechten bestehen, ohne ihn in Abhängigkeit von der Glaubenslehre darzustellen.⁴⁷ Andererseits ist es aus christlicher Perspektive möglich, diese Ergänzung nicht nur als Fremdkörper oder als notwendiges Übel zu tolerieren, sondern als integralen Bestandteil und Impulsgeber einer aktualisierten Glaubenslehre anzunehmen. Die im Schöpfungsgedanken begründete gottunmittelbare Würde jedes Menschen fundiert das sittlich autonome Subjekt, das den Glauben in verantworteter Freiheit übernehmen kann (Röm 1, 18f.). Das Recht auf Religionsfreiheit findet daher in einem theologischen Zusammenhang eine Bedeutung (DiH 1), die eine Neukontextualisierung traditioneller Glaubenslehren nach sich zieht. Dabei legitimiert die schöpfungsgemäße Autonomie des Menschen den Universalitätsanspruch der christlichen Heilsbotschaft, was die Verpflichtung zur Wahrheit nur in personaler Abhängigkeit bestehen lässt – nicht als bürgerliches Recht, sondern als moralische Pflicht – und ihr jeglichen totalitären Habitus nimmt. Dieselbe Inversion vollzieht sich auch hinsichtlich des Gemeinwohls, das seinen Ausgang nun in der Würde des Einzelnen findet.⁴⁸

Der Blick auf *Dignitatis humanae* zeigt, dass lehramtliche Ergänzungen nur als Reaktionen auf fehlende Plausibilität bzw. auf fragwürdige Argumentation als authentisch zu rechtfertigen sind und daher von diesen Bruchstellen bestimmt werden. Ausschlaggebend für die Art der Hinzufügung wird dabei, welche Folgen diese argumentative Leerstelle nach sich zieht und welche Dynamiken sich aus dieser Fragwürdigkeit ergeben. Indem neuzeitliche Impulse im kirchlichen Glaubensvollzug rezipiert werden, entwickelt sich eine ekklesiale Antwort, die das Lehramt um seiner Glaubwürdigkeit willen doktrinal nachzuvollziehen hat. Diese nachgeholte Begründung versucht die historische Authentizität kriterial mit der Zusammengehörigkeit von Innovation und Tradition zu fassen. Die doktrinale Grundlegung der ekklesialen Impulse durch

ein Konzept, das philosophisch und theologisch anschlussfähig ist, wie etwa die Menschenwürde, erhält dabei sowohl den innovativen wie den traditionellen Charakter, da einerseits humanistische Gedanken in ihrer Selbstständigkeit und Eigenursprünglichkeit bewahrt werden, andererseits als solche auch in der lehramtlichen Tradition ihren Platz finden. Das führt schließlich zu einer doktrinalen Gestalt, die sowohl zum gelebten gesellschaftlichen Vollzug als auch zur lehramtlichen Tradition in Beziehung steht.

4. *Historische Authentizität – ein Kriterium kirchlicher Lehrverkündigung*

Historische Authentizität als Kriterium braucht selbst Kriterien, ansonsten bliebe sie willkürlich und letztlich bedeutungslos. Auch die lehramtlich in Anspruch genommene Authentizität hat sich zu rechtfertigen, um dadurch die jeweilige doktrinale Gestalt angesichts ihrer Entwicklung als begründete bzw. berechtigte Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Veränderung ausweisen zu können. In diesem Anliegen, das eine Folge ihrer grundlegenden Verantwortung gegenüber der eigenen Tradition und der situativ geschichtlichen Konkretion ist, berühren sich die Lehrentwicklung und die Rekonstruktion historischer Gebäude. Daher schloss sich an die Explikation der architektonischen Kriterien der Versuch einer theologischen Übersetzung bzw. Transformation an, um diese Impulse auch für die lehramtliche Verkündigung nachzuvollziehen und nutzbar zu machen. Diese Überlegungen zeigen nun, dass sich die historische Authentizität auf das Ganze des Glaubens bezieht und sich daher nicht an einen doktrinalen Teil oder Zustand binden darf. Dafür erhält die Glaubwürdigkeit als geschichtlich-dynamisches Kriterium zentrale Bedeutung. Gerade sie macht deutlich, dass angesichts der geschichtlichen Gebundenheit der lehramtlichen Verkündigung Ergänzungen der Glaubenslehre, die über sich selbst hinaus strukturelle und konzeptionelle Veränderungen zur Folge haben, im Dienste einer größeren Kontinuität stehen. Denn der Wandel oder die konzeptionelle Neuorientierung haben Reaktionen auf zeitbedingte Anfragen zu sein, die, wenn sie unbeachtet bleiben, in eine Fragwürdigkeit führen, die eine Glaubenslehre zu einem Fremdkörper machen und lehramtlicher Verkündigung jegliche Plausibilität nehmen kann. Es geht historischer Authentizität also darum, die Glaubwürdigkeit zu erhalten bzw. zu erneuern. Ihr Anspruch bezieht sich daher sowohl auf die konkrete Situation als auch auf die Geschichte einer einzelnen Glaubenslehre. Die Art und Weise der Veränderung einer Doktrin ergibt sich aus der Kohärenz der Plausibilität beider Bezüge, was bedeutet, aktuelle situative Impulse und eine in ihrer Rezeptionsgeschichte transparente Tradition in einer lehramtlichen Gestalt in Einklang

zu bringen. Die Authentizität verpflichtet zudem die lehramtliche Verkündigung, mit der einzelnen lehramtlichen Position auch die gesamte Glaubenslehre glaubwürdiger zu machen, weshalb die Auflösung einer Fragwürdigkeit durch eine Neupositionierung in einer einzelnen Lehre nicht hinsichtlich des gesamten Bekenntnisses eine Inkohärenz und damit eine größere Skepsis zur Folge haben darf. Dieses Kohärenzgeschehen setzt dabei sowohl Intelligibilität als auch reflektierte Kontextualität der lehramtlichen Position voraus, da die Kontinuität eines Glaubenssatzes zusätzlich zur eigenen intellektuellen Plausibilität vor allem die Einbettung in die universale Glaubenslehre nötig hat, also einer theologischen Anschlussfähigkeit bedarf.

Zur historischen Authentizität gehört aber noch ein weiteres Kohärenzverhältnis, das sich zwischen ekklesialem Glaubensvollzug und lehramtlich verkündeter Glaubensdoktrin aufspannt. Der doktrinale Nachvollzug gelebter gesellschaftlicher Glaubensverantwortung versucht, die aktuellen neuzeitlichen Impulse in ihrer ekklesialen Stoßrichtung auch lehramtlich zu fassen, ohne sie zugleich als katholische Traditionsbestände zu vereinnahmen, indem sie ihre Begründung in einem philosophisch wie theologisch anschlussfähigen Konzept finden.

So lässt sich zum Abschluss kriterialer architektonischer Betrachtung und theologischer Übersetzung resümieren, dass die historische Authentizität ein hilfreiches Kriterium für die kirchliche Lehrverkündigung darstellt, da sie als dynamische Größe weder in geschichtsloser Stagnation verharret noch in relativistische Beliebigkeit abgeleitet, sondern die lehramtliche Verkündigung – in der Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte, ihren zentralen Glaubenswahrheiten und den gesellschaftlichen Herausforderungen – auf der Suche hält nach der jeweils größeren Glaubwürdigkeit.

Anmerkungen

- 1 Thomas BAUER, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018, 67.
- 2 Vgl. Peter NEUNER, *Lehramt und Theologie*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER – Rene DAUSNER (Hg.), *Vaticanium 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress Das Konzil «eröffnen»*, Freiburg i. Br. 2017, 126–140, hier 131f.
- 3 Vgl. Michael SEEWALD, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018, 54.
- 4 Für wertvolle Hinweise zum Neuen Museum danke ich Bernhard Danigel von David Chipperfield Architects.
- 5 David CHIPPERFIELD, *In Stülers Fußstapfen*, in: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/chipperfield-interview-in-stuelers-fussstapfen/1463938.html> (Zugriff: 27.05.19).
- 6 David CHIPPERFIELD, *David Chipperfield im Gespräch mit Wolfgang Wolters*, in: Rik NYS – Martin REICHERT (Hg.), *Neues Museum Berlin*, Köln 2009, 229–240, hier 237.

- 7 David CHIPPERFIELD, *Das Neue Museum. Architektonisches Konzept*, in: Oliver G. HAMM (Hg.), *Das Neue Museum Berlin. Konservieren, Restaurieren, Weiterbauen im Welterbe*, Leipzig 2010, 56–59, hier 59.
- 8 CHIPPERFIELD, David Chipperfield im Gespräch mit Wolfgang Wolters (s. Anm. 6), 240.
- 9 Vgl. Karsten SCHUBERT, *Kontra-Amnesie. David Chipperfields Neues Museum in Berlin*, in: Rik NYS – Martin REICHERT (Hg.), *Neues Museum Berlin*, Köln 2009, 73–84, hier 80f.
- 10 CHIPPERFIELD, David Chipperfield im Gespräch mit Wolfgang Wolters (s. Anm. 6), 229.
- 11 Jörg HASPEL, *Heile die Wunde – Zeige die Wunde. Rebuilding Neues Museum*, in: *Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz* 43 (2006), 189–210, hier 210.
- 12 Julian HARRAP, *Die Ruine einfrieren*, in: Rik NYS – Martin REICHERT (Hg.), *Neues Museum Berlin*, Köln 2009, 121–132, hier 121.
- 13 SCHUBERT, *Kontra-Amnesie* (s. Anm. 9), 79.
- 14 Bernhard SCHULZ, *David Chipperfield. Erhaltung Restaurierung und Ergänzung*, in: Carola WEDEL (Hg.), *Das Neue Museum. Eine Ruine wird zum Juwel*, Berlin 2009, 37–55, hier 55.
- 15 Dietrich WILDUNG, *Das Neue Museum. Museologisches Konzept*, in: Oliver G. HAMM (Hg.), *Das Neue Museum Berlin. Konservieren, Restaurieren, Weiterbauen im Welterbe*, Leipzig 2010, 65–68, hier 67.
- 16 David CHIPPERFIELD, *Das Neue Museum*, in: *Jahrbuch Preußischer Kulturbesitz* 40 (2003), 83–107, hier 86f.
- 17 CHIPPERFIELD, David Chipperfield im Gespräch mit Wolfgang Wolters (s. Anm. 6), 231.233.
- 18 CHIPPERFIELD, *Das Neue Museum* (s. Anm. 16), 94.97.
- 19 Adrian von BUTTLAR, *Neues Museum Berlin. Architekturführer*, Berlin – München 2010, 74.
- 20 Roman SIEBENROCK, *Dignitatis Humanae*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4*, Freiburg i. Br. 2005, 125–218, hier 130.
- 21 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *StZ* 176 (1965), 199–212, hier 200.
- 22 Karl GABRIEL u. a., *Einleitung*, in: DIES. (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn 2010, 7–18, hier 8.
- 23 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Münster 2007, 195.
- 24 SIEBENROCK, *Dignitatis Humanae* (s. Anm. 20), 170f.
- 25 Joseph RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 24.
- 26 PÄPSTLICHE KOMMISSION IUSTITIA ET PAX, *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax*, München 1976, Nr. 18, 8.
- 27 HASPEL, *Heile die Wunde – Zeige die Wunde* (s. Anm. 11), 189.
- 28 Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 398.
- 29 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg i. Br. 1990, 62f.
- 30 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Einleitung zur Textausgabe der «Erklärung über die Religionsfreiheit»*, in: Heinrich LUTZ (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 401–421, hier 406.
- 31 Vgl. Karl GABRIEL u. a., *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn 2016, 183f.
- 32 Vgl. LEO XIII., *Immortale Dei* (DH 3165).
- 33 Vgl. LEO XIII., *Libertas praestantissimum* (DH 3252–3255).
- 34 Vgl. Christian SPIESS, *Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus*, in: Karl GABRIEL u. a. (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*, Paderborn 2012, 101–131, hier 108–112.
- 35 Joseph RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31.
- 36 Vgl. Pietro PAVAN, *Die wesentlichen Elemente des Rechtes auf Religionsfreiheit*, in: Yves CONGAR – Jérôme HAMER (Hg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967, 167–225, hier 168–170.
- 37 Vgl. SIEBENROCK, *Dignitatis Humanae* (s. Anm. 20), 168f.
- 38 Vgl. GABRIEL u. a., *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?* (s. Anm. 31), 105f. 109f.
- 39 Vgl. Fiorenzo CAVALLI, *La Condizione dei Protestanti in Spagna*, in: *Civiltà Cattolica* 99 (1948), 29–47, hier 33.

- 40 Vgl. Urs ALTERMATT, *Religionsfreiheit und Demokratie aus Sicht der Katholizismusforschung*, in: Karl GABRIEL u. a. (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn 2010, 57–79, hier 60–65.
- 41 Vgl. GABRIEL u. a., *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?* (s. Anm. 31), 159–162.
- 42 Zur Unterscheidung von doktrinaler und ekklesialer Verortung der Kontinuitätsproblematik vgl. SEEWALD, *Dogma im Wandel* (s. Anm. 3), 285–290.
- 43 Rudolf UERTZ, *Christliche Parteien und kirchliche Disziplin. CDU und DVP im Kampf um das Saarstatut 1955*, in: Jörg HENTZSCHEL-FRÖHLINGS u. a. (Hg.), *Gesellschaft – Region – Politik. Festschrift für Hermann de Buhr, Heinrich Küppers und Volkmar Wittmütz*, Norderstedt 2006, 415–440, hier 418.
- 44 Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005, 483.
- 45 Vgl. ebd., 21f.
- 46 Vgl. GABRIEL u. a., *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?* (s. Anm. 31), 168f.
- 47 Vgl. Walter KASPER, *Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung*, in: ThQ (1990), 81–97, hier 87.93.
- 48 Vgl. Walter KASPER, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, in: Johannes SCHWARTLÄNDER (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, München – Mainz 1981, 285–302, hier 289f.; vgl. SIEBENROCK, *Dignitatis Humanae* (s. Anm. 20), 170–173.

Abstract

Historical Authenticity Between Architecture and Theology: Architectural Impulses for Criteria for the Doctrinal Teaching of the Church. Historical authenticity is an architectural keyword and its criteria can also be pioneering for church teaching. The concern is to preserve the credibility of doctrine in the context of historical and social changes. Any change must respect the concrete situation and the tradition of a doctrine. Authenticity obliges the Magisterium to make the whole doctrine more credible with every single doctrine. Therefore every single doctrine has to be both reasonable and theologically adaptable. For this reason it is necessary – also for the Magisterium – to comprehend social impulses, which already exist in the church. Historical authenticity therefore is a dynamic criterion. It is neither unhistorical nor relativistic, but challenges the ecclesiastical Magisterium to search for greater credibility.

Keywords: architecture – authenticity – credibility – development – doctrine – Magisterium – religious freedom – social change

ERMAHNUNG ALS ERMUNTERUNG

Der Brief von Papst Franziskus an die deutschen Katholiken auf dem «Synodalen Weg»

In den neutestamentlichen Briefen gibt es das schöne Wort «Paraklese». Es changiert zwischen Ermahnung und Ermunterung; es kann ein werbendes Gebot wie eine dringliche Bitte bezeichnen, eine nachdrückliche Aufforderung wie eine freundliche Einladung. Der Ton der neutestamentlichen Paraklesen ist weder schrill noch säuselnd; er ist eher freundlich als streng; er klingt ein wenig besorgt, soll aber Zuversicht verbreiten. Die Paraklese spießt nicht ein ganz bestimmtes Problem auf, sondern stellt Zusammenhänge her, schafft Orientierung und ruft nach einer Konkretisierung, die vor Ort geleistet werden muss.

Als eine solche Paraklese ist der Brief gattungsgeschichtlich einzuordnen, den Papst Franziskus 2019 «an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland» geschrieben hat, datiert auf Peter und Paul, also mit hohem Symbolwert.¹ Der Papst macht seine Autorität geltend, stellt aber kein einziges Verbot auf, sondern formuliert, was bei der Planung berücksichtigt werden muss: Als Pontifex, als Brückenbauer, ist ihm die Einheit der Kirche ein Anliegen, als Pastor, als Hirte, die Zielgerichtetheit des Weges, als Pater, als Vater, die geistliche Qualität des Prozesses.

Das Echo, das der Brief auslöst, ist stark und widersprüchlich. Aufgrund seines parakletischen Duktus wird er in der angespannten Lage der katholischen Kirche zum Magneten, der die unterschiedlichen Interessen in der aktuellen Reformdebatte der Kirche auf sich zieht. Den Ton haben der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Marx, und der Präsident des ZdK, Thomas Sternberg, vorgegeben: Ermutigung ist die Losung.² Die weitaus meisten Bischöfe in Deutschland haben sich dieser Lesart angeschlossen. Al-

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum und Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Er ist Berater der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz und Mitglied des Forums «Macht, Partizipation, Gewaltenteilung» der DBK und des ZdK.

lerdings fehlte es nicht an Hinweisen darauf, dass manche Warnung ausgesprochen wurde und dass der Weg selbst noch einmal überdacht werden müsse.

Die päpstliche Paraklese hat den «Synodalen Weg» bestätigt. Sie gibt aber auch Hinweise, denen zu folgen, die Chancen des Prozesses deutlich erhöhen lässt, sowohl innerhalb Deutschlands als auch in der Weltkirche. Der Brief ist nicht nur an die Bischöfe, sondern an alle Kirchenmitglieder adressiert. Das ist programmatisch. Die Reform ist eine an Haupt und Gliedern, wie es altertümlich heißt. Sie geht die ganze Kirche an.

Die Aufmerksamkeit für den «Synodalen Weg»

Allein die Tatsache, dass Papst Franziskus den Brief geschrieben hat, ist bemerkenswert. Sie spiegelt die große Aufmerksamkeit, die in Rom der «Synodale Weg» findet, auf den sich die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee deutscher Katholiken verständigt haben, obgleich längst nicht schon alle Wegmarken gesetzt sind. Es ist in der Weltkirche unüblich, dass es nicht nur eine Bischofskonferenz gibt, die sprach- und handlungsfähig ist, sondern auch eine Laienvertretung, die ein politisches Mandat wahrnimmt, aber auch innerkirchliche Angelegenheiten verhandelt. Im Zentralkomitee kommen die Laien, also die Mitglieder des Volkes Gottes, zusammen, genauer: die gewählten Delegierten aus Diözesen, Vereinen und Verbänden, verstärkt durch Einzelpersönlichkeiten aus Politik, Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft, die von der Vollversammlung gewählt werden. In der Partnerschaft zwischen der Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee kann beispielhaft gezeigt werden, wie das episcopale Prinzip der katholischen Kirche mit dem synodalen zusammenpasst, das die Internationale Theologische Kommission des Vatikan gerade beschrieben hat.³ Das Zentralkomitee hat seinerseits die Synodalität als «Strukturprinzip kirchlichen Handelns» gekennzeichnet.⁴

Überall, wo Synoden in der katholischen Kirche zusammentreten, mögen sie auch Diözesanforen oder anders heißen, stellen sich drei Grundfragen: die der Zusammensetzung, die der Kompetenz und die der Verbindlichkeit. Erstens: Welche Rolle spielen Bischöfe, Priester und Diakone auf der einen, Laien auf der anderen Seite? Welche Rolle spielen die Orden? Zweitens: Über welche Themen kann eine Synode in der katholischen Kirche legal und legitim sprechen? Welche Kompetenz liegt bei einer Diözesan-, welche bei einer nationalen, welche bei einer Weltsynode? Drittens: Was kann sie beschließen? Welchen Rang haben die Beschlüsse? Im welchem Verhältnis stehen sie zum Kirchenrecht und zur Gesetzgebungsvollmacht eines Bischofs in seiner Diözese und des Papstes?

Der Brief des Papstes nimmt zu keiner dieser Fragen direkt Stellung. Das bewahrt ihn davor, als dirigistischer Eingriff in einen laufenden Abstimmungsprozess beurteilt zu werden. Der «Synodale Weg» braucht aber Antworten, damit sowohl die Zusammensetzung der Gremien als auch die Wahl der Themen und der Status der Beschlüsse von Anfang an klar sind. Nur so lassen sich Enttäuschungen vermeiden, Kräfte bündeln und Wirkungen erzielen. Schon der merkwürdige Begriff «Synodaler Weg» signalisiert die Schwierigkeiten innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz, eine gemeinsame Linie zu finden. Der Brief aus Rom beseitigt die Schwierigkeiten nicht, zeigt aber auch keine Aporie auf, sondern lässt eher nach Leitlinien suchen, den Weg zu bahnen.

Die Anerkennung für den «Synodalen Weg»

Der Brief beginnt mit einer *captatio benevolentiae*, die kurz zusammenfasst, was allgemein als Stärke des deutschen Katholizismus gilt: neben dem eng geflochtenen «Netzwerk» der Gemeinden besonders das caritative Engagement in weltkirchlichem Maßstab, wie es durch die großen Hilfswerke organisiert wird, aber auch durch zahlreiche Bistums- und Gemeindeparterschaften verifiziert wird (Nr. 1). Dass auch das Engagement beim Reformationsgedächtnis 2017 positiv hervorgehoben wird, ist ein besonderes Zeichen der Aufmerksamkeit.

Der Brief setzt mit einer kritischen Lagebeschreibung fort, die durch «Erosion und Verfall des Glaubens» charakterisiert sei (Nr. 2). Der Paragraph bezieht sich nicht speziell auf Deutschland. Aber die Studie des Freiburger Forschungszentrums Generationenverträge (FZG), die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland unter der Leitung von Albert Raffelhüschchen erstellt worden ist, bestätigt für Deutschland einen starken Rückgang der Mitgliederzahlen, der sich nicht nur aus demographischen Faktoren, sondern auch aus mangelnder Kirchenbindung erklärt.⁵ Der Religionsmonitor liefert Daten, die den Trend bestätigen.⁶

Papst Franziskus ordnet den «Synodalen Weg» genau in der Spannung ein, die durch die Organisationskraft der katholischen Kirche in Deutschland einerseits, die Schwierigkeit der Weitergabe und Vermittlung des Glaubens andererseits aufgebaut wird (Nr. 3), und trifft damit das Anliegen sowohl der Bischofskonferenz als auch des ZdK. Franziskus selbst gibt aus seiner eigenen Erfahrung, die er mit der italienischen Bischofskonferenz gesammelt hat, zwei entscheidende Hinweise, die den synodalen Prozess bestimmen sollen: Auf der einen Seite müsse die Synodalität zuerst «von unten», also von der Basis her entwickelt, dann erst «von oben», aus der Verantwortung der Bischöfe, gestaltet

werden; auf der anderen Seite müsse die Synodalität einem «gesunden *aggiornamento*» der Kirche dienen (Nr. 3).

Nachdem diese Vorzeichen gesetzt sind, werden «Versuchungen» benannt, die es zu vermeiden gelte: das «Festhalten an vorgefassten Schemata und Mechanismen» (Nr. 4), der Rückzug in «Resignation» (Nr. 5), die Fixierung auf «Strukturen, Organisationen und Verwaltung» (Nr. 5) oder die bloße Reaktion auf Entwicklungen (Nr. 6). Entscheidend sei ein positiver Ansatz: die Konzentration auf die «Evangelisierung» (Nr. 7), die Solidarität mit den Armen (Nr. 8) und die Herausbildung eines *sensus ecclesiae*, der sich sowohl in der Intensivierung der Glaubensgemeinschaft mit der Weltkirche erweise, die einen großen Reichtum an Formen gelebter Heiligkeit zeige (Nr. 9), als auch in der Vermeidung eines Rückzugs auf eine «erlauchte Gruppe», die sich der unscheinbaren Heiligkeit im Alltag versage (Nr. 10).

Der Schluss des Schreibens hebt die Haltungen hervor, die auf dem Weg der Synode eingeübt werden sollten: das Streben nach Konsens (Nr. 11), das Wachsamkeit und Umkehr voraussetze, Demut und Hoffnung (N. 12).

Der Brief endet mit einer Bitte um das Gebet der Gläubigen für den Papst, der ihnen schreibt (Nr. 13) – ein schönes Zeichen der wechselseitigen Verbundenheit, die für Franziskus von der ersten Ansprache als neugewählter Bischof von Rom an wesentlich gewesen ist.

Die Impulse für den «Synodalen Weg»

So ermahnend und ermunternd die Worte von Papst Franziskus sind, dreierlei irritiert.

Erstens: Vom Missbrauchsskandal ist im gesamten Brief nicht die Rede, obgleich er die katholische Kirche in den Grundfesten erschüttert, auf der ganzen Welt. In Deutschland bildet er nicht nur einen Anlass, sondern auch einen Grund für den «Synodalen Weg». Sicher ist er nicht der einzige; mehr noch: Es wäre fatal, den Reformprozess nur als Reaktion auf den Missbrauch geistlicher Macht in der katholischen Kirche zu betrachten und nicht auch die vielen Impulse aus der Schrift und der Tradition aufzugreifen, die geeignet sind, den Reformstau aufzulösen. Die Frage, was die Kirche selbst durch ihre Verkündigung, ihre Macht und ihre Strukturen zur Verschärfung der Glaubenskrise beigetragen hat, wird im Brief des Papstes nicht gestellt. Ebenso wenig wird deutlich, was die Kirche im Dialog mit der Welt von heute lernen kann.

Zweitens: Die Frage nach der Gleichberechtigung von Frauen wird gleichfalls nicht berührt, obwohl sie zu den bewegenden Fragen der katholischen Kirche gehört, nicht nur in Deutschland. Wenn es richtig ist, dass nach der Ar-

beit einer internationalen Studiengruppe die Frage der Weihe von Frauen als Diakoninnen nach wie vor nicht entscheidungsreif sei⁷, stellt sich desto dringlicher die Frage der Zulassungsbedingungen und der Neuordnung kirchlicher Dienste und Ämter – nicht nur, aber auch für Frauen.

Drittens: Die Frage der Verbindlichkeit von Beschlüssen bleibt im Brief offen. Er ist ohnedies sehr zurückhaltend, was Strukturen, Prozesse und Organisationen anbelangt, obgleich eine Reform auch die Bestimmung und Veränderung von Strukturen, Prozessen und Organisationen verlangt, damit verlässliche Partnerschaften entstehen können. Diese Zurückhaltung braucht kein Mangel zu sein, weil es für den «Synodalen Weg» in Deutschland noch keine Statuten gab. Aber sie darf nicht zu Illusionen führen, was nach den rechtlichen Bestimmungen der katholischen Kirche auf dem «Synodalen Weg» tatsächlich beschlossen und was allenfalls empfohlen oder gefordert werden kann. Die Hausaufgaben werden derzeit in Deutschland gemacht; einen nationalen Sonderweg will niemand. Aber mehr Vielfalt in der katholischen Kirche ist an der Zeit. Die Amazonas-Synode wird ein Indikator sein, was geht.⁸

Ungeachtet dieser Kritik gibt der Brief mindestens drei konstruktive Hinweise, den «Synodalen Weg» so zu planen, dass die katholische Kirche die Chance nutzt, die in der Bereitschaft gar nicht so weniger Betroffener und Engagierter liegt, sich zu beteiligen.

Erstens mahnt der Papst, den synodalen als einen geistlichen Prozess zu gestalten. Das überzeugt, weil nur Umkehr zur Erneuerung führt und die Verkündigung des Evangeliums voraussetzt, zuerst auf das Wort Gottes zu hören. Bislang ist die geistliche Dimension im «Synodalen Weg» unterbestimmt. Einen Weg, sie zu füllen, öffnet die Liturgie. Gebet und Schriftgespräche vor Sitzungen und Entscheidungen sind selbstverständlich. Aber die Feier öffentlicher Gottesdienste, auf Gemeinde-, auf Bistums- und auf nationaler Ebene würde einen Raum öffnen, in dem die Hoffnung auf eine Erneuerung der Kirche einen genuinen Ausdruck gewinnen könnte, mit starken Impulsen sowohl für den gesamten Reformprozess als auch für die Gesellschaft. Die Liturgien müssten als Feiern des ganzen Gottesvolkes gestaltet werden, selbstverständlich mit Klerikern, aber ohne Klerikalismus, mit starken weiblichen Stimmen, nicht nur beim Gesang.

Zweitens mahnt der Papst, eine Synode nicht «von oben», sondern «von unten» zu denken. Selbstverständlich braucht der «Synodale Weg» professionelle Planung; er nimmt auch die Bischofskonferenz und die Leitungsgremien des ZdK in die Pflicht. Aber sie wird nur dann erfüllt, wenn es neue Formen und Foren der Beteiligung gibt, analoge wie digitale. Soziologisch betrachtet, ist die katholische Kirche eine der wenigen Großorganisationen, die kampagnenfähig ist. Der «Synodale Weg» sollte die Probe aufs Exempel machen. Die Online-Befragung vor der Familiensynode 2014 war ein erster, bescheidener Versuch.

Drittens bedarf es einer guten Kommunikation zwischen den Protagonisten in Deutschland und der Weltkirche. In den Statuten des «Synodalen Weges» muss sichergestellt werden, dass unter den zahlreichen Stimmen der Weltkirche auch die aus Deutschland zu Gehör kommt, dass aber auch die Erfahrungen, die in anderen Ländern und Kontinenten gesammelt worden sind, in die deutschen Beratungen einfließen. Es bedarf einer öffentlichen Klärung, welchen Verbindlichkeitsgrad Beschlüsse haben und wie dort, wo unstrittig die ganze Kirche gefragt ist, die Kompetenzen einer Peripherie wie der in Deutschland mit dem Ganzen der Kirche vermittelt werden können.

Der «Synodale Weg» nimmt einen Verlauf, der für Deutschland typisch und notwendig ist. Der Brief des Papstes ist eine Hilfe, seinen Verlauf, seine Dynamik, seine Voraussetzungen und Wirkungen differenziert einzuschätzen und theologisch wie politisch zu stärken. Viele Augen in Rom und der Weltkirche sind auf Deutschland gerichtet, teils besorgt, teils hoffnungsvoll. Dass umgekehrt der Blick für die ganze Kirche geöffnet wird, ist die wichtigste Botschaft des Papstbriefes.

Anmerkungen

- 1 https://dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-108a-Brief-Papst-Franziskus-an-das-pilgernde-Volk-Gottes-in-Deutschland-29.06.2019.pdf (Zugriff am 15. 7. 2019).
- 2 <https://www.zdk.de/veroeffentlichungen/pressemeldungen/detail/Papst-Franziskus-schreibt-Brief-an-das-pilgernde-Volk-Gottes-in-Deutschland--1259D/> (Zugriff am 15. 7. 2019).
- 3 INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Synodalität im Leben und in der Sendung der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 215), Bonn 2018.
- 4 ZENTRALE KOMITEE DEUTSCHER KATHOLIKEN, *Synodalität: Strukturprinzip kirchlichen Handelns*, Bonn 2016 (<https://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklarungen/detail/SYNODALITAE-T-Strukturprinzip-kirchlichen-Handelns-238C/>) (Zugriff am 15. 7. 2019).
- 5 *Kirche im Umbruch. Projektion 2060*: <https://www.ekd.de/kirche-im-umbruch-projektion-2060-45516.htm> (Zugriff am 15. 7. 2019).
- 6 DETLEV POLLACK – OLAF MÜLLER, *Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh 2019: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religiositaet_und_Zusammenhalt_in_Deutschland.pdf (Zugriff am 15. 7. 2019).
- 7 So die Erklärung von Papst Franziskus am 8. Mai 2019 beim Rückflug von Skopje laut <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/papst-vatikan-experten-uneins-ueber-frauen-diakonat/> (Zugriff am 15. 7. 2019).
- 8 Das *Instrumentum laboris* zeichnet das ambitionierte Programm vor: <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/it/documenti/documento-preparatorio-del-sinodo-per-l-amazonia.html> (Zugriff am 15. 7. 2019).

DOROTHEA GRÜNZWEIG

plötzlich alles da

gestern abend oder war es schon vor jahren fanden wir
vaters abgegriffene bibel mit ihren zerlesenen seiten
im weinrot des heiligen abendmahls und erinnerungen
schossen auf aus geschwisterlicher erster hand

unter seinen flügeln ruhen vater war uns kindern nicht
nur mensch war gott und gottes sohn *schönster herr*
Jesu herrscher von uns allein das den vater ausströmende
liebblingslied entsinnen wir mit angeschlagenen stimmen

unter seinen flügeln ruhen wir noch immer stemmen uns
noch immer gegen ihn treten ihm erwachsen gegenüber
vater der gehorsam forderte doch der liebe alles überließ
und der mutterkraft der religion stand als cherub vor

dem paradies und er sprach hier wohnt niemand als
jesus allein wers jedoch von herzen wünscht der wird
nach prüfung eingelassen und wir kinder tollten hinein
das sind die bilder sind die träume plötzlich wieder alles da

später kommt regen auf fällt durch das offene fenster des
erinnerungszimmers wo wir uns trafen unser gesichtsfeld
ist nass geworden und fängt ganz haltlos haltlos an zu blühen

Die Geschichte der deutschen Literatur wurde wesentlich geprägt von einer langen Reihe verlorener Pastorenöhne. Indem sie sich aus der klerikalen Übermacht ihrer Väter befreiten und in das gelobte Land der Sprachkunst flüchteten, ließen sie das väterliche Glaubenserbe aber keineswegs zurück, sondern verwandelten es. Dorothee Sölle hat dies als einen Prozess der Verweltlichung beschrieben, in dem wesentlich Christliches nicht einfach verloren ging, sondern manchmal eine neue Gestalt gewann: «Säkularisierung als Realisation».

Das ist lange her. Immerhin gibt es heute noch eine Schriftstellerin, an der man die sprachbildende Kraft des Protestantismus erleben kann. Doch sie als eine «verlorene Pastorentochter» zu beschreiben, wäre zu plakativ. Sie ist schlicht eine erwachsene Frau, die eine besondere Prägung erfahren hat, diese in etwas Eigenes verwandelte und nun mit ihrer Stimme, in ihren Gedichten auch religiöse Fragen und Motive lebendig werden lässt. Dazu hat sie einen weiten Weg hinter sich gelegt. Dorothea Grünzweig (geb. 1952) wurde in Korntal geboren, einer pietistischen Gemeinschaft. Ihr Vater, Fritz Grünzweig, hat diese über viele Jahre geleitet und war einer der wichtigsten Vertreter dieser in Württemberg mächtigen Frömmigkeitsrichtung. Doch Dorothea Grünzweig lebt seit vielen Jahren in Hausjärvi, einem kleinen Ort in Finnland, etwa 85 Kilometer nördlich von Helsinki.

In ihren Gedichten verbindet sie sehr unterschiedliche Sprachen: das Deutsch von Heute und der klassischen Literatur, die «heilige Sprache» ihrer Kindheit von Bibel, Choral und pietistischer Gebetsgemeinschaft, aber auch Wörter aus dem Finnischen, das mit ihrer Muttersprache durch gar nichts verbunden zu sein scheint. So entsteht ein eigener Ton, der vielerlei Zwischentöne enthält. Viele ihrer Gedichte beschreiben die Natur der neuen Heimat: unendlich helle Mittsommertage, Schneewanderungen im tiefdunklen Winter. Dabei kann ein religiöser Sinn aufscheinen, muss es aber nicht. Zudem findet sich in Grünzweigs Werk eine biographische Spur von Gedichten über ihre Mutter und ihren Vater.

1989 ist Fritz Grünzweig verstorben, fast dreißig Jahre später veröffentlicht seine Tochter dieses Gedicht. Unbestimmt bleibt der Zeitpunkt, da sie wieder an ihren Vater denken muss. Deutlich ist nur das, was das Gedenken auslöst: seine alte, durchgearbeitete Bibel. Bedeutsam ist zudem, dass die Dichterin nicht allein ist in ihren Erinnerungen und Gedanken. Sie ist Teil eines vertrauten «Wir», einer Geschwistergemeinschaft von Nachkommen. Man meint, die Brüder und Schwester vor sich zu sehen, wie sie einander die väterliche Bibel weiterreichen, in einer abendlichen Communion, miteinander beim Glas Wein ihre Erinnerungen teilen.

Und plötzlich ist der tote Vater wieder da und mit ihm das Urproblem des evangelischen Pfarrhauses: die Überblendung von Bote und Botschaft, die Ununterscheidbarkeit von Person und Amt des Vaters – der «Mann auf der Kanzel» als Herrgott. Das war lange Zeit ein reicher Nährboden für ekklesio-gene Neurosen aller Art. Doch hier schreibt niemand mit unerlöstem, letztlich wehrlosem Zorn gegen eine «Gottesvergiftung» an. Vielmehr wird genau unterschieden und fein balanciert: das Harte, Autoritäre, Überwältigende, Befehlende und das Liebevollste, Schöne, Bergende, Singende. So zeigt sich ein ebenso schweres wie reiches Erbe, das nicht leicht anzunehmen ist. Aber am Ende jedoch gewinnt man den Eindruck, dass es gelingen kann. Aus diesem Erbe wird etwas Eigenes. Eine unverwechselbare Stimme erzählt ihre Geschichte von Prägung, Kampf, Befreiung und Neuaneignung. Es ist keine einsame Geschichte, sondern vollzieht sich im Kreis von Geschwistern. Am Ende regnet es ins Haus, auf die Gesichter der um die väterliche Bibel Versammelten. Oder sind es Tränen auf ihren Wangen? Ohne den väterlichen Halt leben die Hinterbliebenen, aber sie beginnen zu blühen.

Johann Hinrich Claussen

Dieses Gedicht von Dorothea Grünzweig ist erschienen in «Religion im Gedicht», der Jubiläumsausgabe der Zeitschrift «Das Gedicht», herausgegeben von Anton G. LEITNER und José F.A. OLIVER, Weßling November 2017.

Die Autoren dieses Heftes

JOHANN HINRICH CLAUSSEN

Kulturbüro des Rates der EKD, Auguststraße 80, D-10117 Berlin (johannhinrich.claussen@ekd.de).
GND: 122886879.

JOHANNES ELBERSKIRCH

Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für
Dogmatik und Dogmengeschichte, Johannisstrasse 8-10, D-48143 Münster
(j.elberskirch@uni-muenster.de). GND: 1141815184.

STEFAN JÜRGENS

Hoyastraße 22, D-48147 Münster (juergens-s@bistum-muenster.de). GND: 123041511.

DOMINIQUE-MARCEL KOSACK

Lehrstuhl für Dogmatik, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt,
Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt (dominique-marcel.kosack@uni-erfurt.de).

CLAUß PETER SAJAK

Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Kath.
Theologie und ihre Didaktik, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster (c.sajak@uni-muenster.de).
GND: 120314940.

HERBERT SCHLÖGEL

Andreasstraße 27, D-40213 Düsseldorf (herbert.schloegel@t-online.de). GND: 10972805X.

THOMAS SÖDING

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

JAN JUHANI STEINMANN

Universität Wien, Institut für Philosophie, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Uni-
versitätsstraße 7, A-1010 Wien (jan.juhani.steinmann@univie.ac.at).

THOMAS STERNBERG

ZdK - Büro des Präsidenten, Niels-Stensen-Str. 8, D-48149 Münster (thomas.sternberg@zdk.de).
GND: 138213798.

Editorische Notiz zum Heft «Balthasar im Gespräch» (IKaZ 4, 2019):

Entgegen der Anmerkung auf S. 401 im Beitrag «Apokalypse des abendländischen Geistes. Aspekte und Stationen des intellektuellen Verhältnisses von Jacob Taubes und Hans Urs von Balthasar» (391–402) hat der Autor es versäumt, das Einverständnis des Hans-Urs-von-Balthasar-Archivs, Basel, für den Abdruck der im Beitrag verwendeten Briefzitate tatsächlich einzuholen. Schriftleitung und Redaktion bedauern dieses Versehen.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

48. JAHRGANG · NOVEMBER DEZEMBER 2019

CHILIASMUS – EINST UND HEUTE

Hans-Georg Gradl Das 1000jährige Friedensreich in der Johannesapokalypse

Jan-Heiner Tück Die ekklesiologische Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus

Thomas Prügl Geschichtstheologie als Reformprogramm bei Joachim von Fiore **Reinhard**

Hempelmann Leben wir in der Endzeit? Millenaristische Spielarten heute **Helmuth**

Kiesel Wieviel Chiliasmus steckt im Bolschewismus und Nationalsozialismus?

PERSPEKTIVEN

Jürgen Habermas im Gespräch über die «okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen» **Christoph Kardinal Schönborn** «Diese Synode ist ein Notschrei»

Gerd Neuhaus Kirche als Moralagentur? **Hans Maier** Zum Tod von Nikolaus Lobkowitz

Sibylle Lewitscharoff Nobelpreis für Peter Handke **Tobias Mayer** Unverfügbarkeit und gelingendes Leben: Hartmut Rosa **Uwe Kolbe** Zwei Gedichte **Wolfgang Braungart**

Eduard Mörike: «Verborgenheit»

CHILIASMUS – EINST UND HEUTE

Editorial

*Immer noch fahren wir fort zu behaupten, dass wir wachen
und auf den Meister warten. Doch wollten wir wirklich
ehrlich sein, so müssten wir zugestehen,
dass wir überhaupt nichts mehr erwarten.*
Teilhard de Chardin

Es ist Zeit, dass es Zeit wird; es ist Zeit
Paul Celan

Maranatha! (1 Kor 16,22)

Chiliasmus – das ist die Erwartung eines tausendjährigen Friedensreiches, das vor dem Ende der Welt auf Erden aufgerichtet wird. Der Begriff stammt aus der Offenbarung des Johannes. Hier, und nur hier findet sich die Verheißung eines Reiches, in dem die Märtyrer «mit Christus tausend Jahre» (gr. *chilia ete*) herrschen werden (Offb 20,4). Der Chiliasmus ist ein vielschichtiges Phänomen mit einer komplexen Geschichte. Er trägt (1.) ein Moment der Unruhe und Erwartung in den Zeitbegriff ein. Zeit ist im Chiliasmus nicht leer und homogen, sondern gespannt wie ein Bogen, der den Pfeil auf einen Punkt in der Zukunft richtet: das baldige Kommen des Reiches. Dieser Anbruch soll, wenn er denn kommt, (2.) allen Gläubigen zugutekommen. Das Kollektiv, das jetzt benachteiligt oder sogar verfolgt wird, soll dadurch Trost finden und in seiner Standhaftigkeit im Glauben gestärkt werden. Das Friedensreich aber wird (3.) nicht für den Himmel, sondern für die Erde erwartet. Die erlösende Transformation der Geschichte findet demnach bereits in der Geschichte selbst statt, das Neue, das die Gestalt der alten Welt verändern soll, hat seinen Schauplatz im Diesseits. Damit ist dem Chiliasmus (4.) ein subversives Potential mitgegeben; durch die Dynamik der Überschreitung stört er das Bestehende auf. Die Hoffnung auf das Kommen der Gerechtigkeit, die das

Leiden der Opfer beendet und die Täter zur Rechenschaft zieht, ist das Öl, welches die millenaristische Glut immer wieder auflodern lässt.

Das vorliegende Themenheft der *COMMUNIO* widmet sich dem vielschichtigen Phänomen chiliastischer Erwartungen. Zunächst zeichnet der Trierer Neutestamentler *Hans-Georg Gradl* die Vorstellung des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse nach. Das visionäre Szenario wird ausgeleuchtet: Der Drache, die alte Schlange, wird gefesselt und das Reich des Friedens, in dem Christus und die Märtyrer herrschen, für tausend Jahre aufgerichtet, danach wird der Drache für eine «kurze Zeit» freigelassen, um noch einmal alle Mächte des Bösen aufzubieten, bevor er durch ein Feuer vom Himmel verschlungen und endgültig entmachtet wird. Es folgen die allgemeine Auferstehung der Toten und das Gericht, schließlich werden der neue Himmel und die neue Erde aufgerichtet. Schon in der frühen Kirche ringt man mit diesen Aussagen. Eine Lesart wirbt für ein wörtliches Verständnis. Wie man gegen die Gnosis den Realismus der Auferstehung des Fleisches, die *resurrectio carnis*, betont, so hält man gegenüber einer spiritualistischen Verflüchtigung der Eschatologie am Chiliasmus fest. Justin der Märtyrer, Tertullian, Hippolyt von Rom, Laktanz und vor allem Irenäus von Lyon sind die wirkmächtigsten Zeugen des altkirchlichen Chiliasmus, der sich teilweise auch gegen Markion wendet. Die alexandrinische Theologie und Origenes halten eine solche Lesart indes für zu «fleischlich», zu «jüdisch», sie werben für eine allegorische Deutung. Erst nach der konstantinischen Wende verliert der Chiliasmus seine Plausibilität.

Jan-Heiner Tück zeigt, wie Augustinus in seinem Werk *De civitate Dei* eine ekklesiologische Domestizierung des Chiliasmus vornimmt. Die These lautet, dass das tausendjährige Reich schon begonnen hat. Es ist mit der Kirche bereits da. Diese ist allerdings nicht mit dem Friedensreich Christi identisch, wie die Lehre von der pilgernden Kirche als *corpus permixtum* deutlich macht, in dem bis zum Gericht Gerechte und Sünder gleichermaßen unterwegs sind. Kirche und Theologie der Folgezeit haben sich überwiegend in den geschichtstheologischen Bahnen des Augustinus bewegt, gleichwohl ist der Chiliasmus an den Rändern nie ganz verstummt. Im 13. Jahrhundert hat der Kalabreser Abt Joachim von Fiore in seiner Lehre von den drei Reichen eine wirkmächtige Neuauflage vertreten, wie der Wiener Kirchenhistoriker *Thomas Prügl* in seinem Beitrag zeigt. Der trinitarischen Geschichtsschau ist ein Schema der Entwicklung unterlegt, wenn auf die Epoche des Vaters (*sub lege*) das Reich des Sohnes (*sub gratia*) folgt, das schließlich durch das Reich des Heiligen Geistes abgelöst und überboten wird. Die Epoche der *ecclesia spiritualis*, deren Beginn Joachim für das Jahr 1260 erwartet, wird alle Institutionen hinter sich lassen. Die Theologen der Hochscholastik, allen voran Thomas von Aquin und Bonaventura, haben sich kritisch mit Joachims Geschichtsspekulation auseinan-

dergesetzt. Die Einmaligkeit und Endgültigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus werde hier relativiert. Die Franziskaner-Spiritualen haben die chiliastische Erwartung dann weitergetragen und mit einer sozialkritischen Note versehen. Über die böhmischen Taboriten, Thomas Münzer, den «Theologen der Revolution» (Ernst Bloch), und die Täufer haben sich chiliastische Vorstellungen auch nach der Reformation erhalten und sind im Pietismus des 18. und den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts weiter tradiert worden. Sie sind heute im pfingstlich-charismatischen Spektrum des Christentums sehr vital und werden, wie *Reinhard Hempelmann* in einem instruktiven Überblick zeigen kann, durch Endzeitbestseller in Millionenaufgabe wie Tim LaHayes und Jerry B. Jenkins' Buchserie *Left Behind* popularisiert.

Auch in der Philosophie der Aufklärung begegnen im Gewand der Säkularisierung chiliastische Traditionsstränge. Berühmt ist Lessings Schrift *Erziehung des Menschengeschlechts*, in der das Elementarbuch des Alten Testaments, aber auch der «neuere Pädagoge» Christus durch das «neue, ewige Evangelium» überboten werden. Kant visiert in seiner Religionsschrift einen «philosophischen Chiliasmus» an, und bei Hegel und Marx finden sich wirkmächtige Fortschreibungen. Das utopische Denken von Ernst Blochs ist vor allem in seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* von einem chiliastischen Lavastrom getragen – während wenig später in Samuel Becketts *Waiting for Godot* die chiliastische Glut endgültig zu verglimmen scheint. Der spannenden Frage, ob man auch die Diktaturen des 20. Jahrhunderts, also den Sowjet-Kommunismus und den Nationalsozialismus, als politische Pseudomorphosen des Chiliasmus bezeichnen kann, geht der Heidelberger Germanist *Helmuth Kiesel* in einem Essay nach.

Die katholische Kirche ist der ekklesiologischen Bändigung des Chiliasmus durch Augustin weithin gefolgt und steht den millenaristischen Bewegungen der Gegenwart samt ihrer forcierten Naherwartung reserviert gegenüber. Der Preis dieser Reserve ist allerdings eine gewisse Entweltlichung und Spiritualisierung der Eschatologie, die gerade im heutigen Gespräch mit dem Judentum neu angefragt wird. Es steht die Erwartung im Raum, die Gründung des Staates Israels und die Rückführung vieler Juden aus der Diaspora als Einlösung der alttestamentlichen Prophetie zu lesen. «Muss man nicht im Geschehen der Zeit den Ezba Elohim, den Finger Gottes sehen?», fragt Schalom Ben-Chorin schon 1950. «Zuerst Gottes Gericht über Israel, das furchtbarste aller Seiner Strafgerichte und dann die Sammlung des Restes im wiedererstandenen Staat Israel, im Land der Verheißung.»¹ Solchen Deutungen steht die katholische Kirche bislang eher reserviert gegenüber. Neben der Gefahr einer theologiepolitischen Aufladung erinnert sie an die säkularen Wurzeln des Zionismus. Gleich-

wohl ist es jedem unbenommen, in der Gründung des Staates Israel nach dem Schatten der Shoah ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk zu sehen. Eine präsentische Eschatologie in den Spuren Augustins neigt überdies dazu, den Verheißungsüberschuss abzublenden, der in der Botschaft der Propheten angelegt ist. Das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ist aus christlicher Sicht zwar in der Kirche angebrochen, seine Vollendung aber steht noch aus. Die Mitwirkung an diesem Reich durch eine Praxis der Solidarität mit den Armen und Bedrängten nimmt die sozialkritische Note des Chiliasmus auf, ohne dem Trugschluss zu erliegen, das Reich mit eigenen Mitteln aufrichten zu können. Das ist ein wesentliches Anliegen der neuen politischen Theologie von Johann Baptist Metz, der gegen eine evolutionistische Entfristung der Zeit das apokalyptische Erbe der Unterbrechung in Erinnerung ruft. Der Gebetsruf «Maranatha», der durch die Dominanz der augustinischen Geschichtstheologie weithin verstummt ist, soll neu hörbar werden.

Johann Baptist Metz ist es auch, der in der Festschrift zu Jürgen Habermas' 60. Geburtstag forderte, die zeitgenössische Philosophie müsse die anamnetische Tiefenstruktur der Vernunft wiederentdecken, wenn sie erfolgreich gegen die instrumentelle Verkürzung der Rationalität angehen wolle.² Die Krise der Geisteswissenschaften könne nur überwunden werden, wenn neben den Denkangeboten Athens auch die Jerusalems aufgenommen würden, insbesondere jene anamnetische Vernunft, welche Denken als Andenken und geschichtliches Eingedenken begreife. Mit Blick auf Habermas notierte er, dass dessen Theorie des kommunikativen Handelns das Denken unter «Gleichzeitigkeitsvorbehalt» stelle. Die kleine Provokation des Theologen verhalte nicht ungehört. In einer Replik wies Jürgen Habermas den Gegensatz zwischen Athen und Jerusalem als unzutreffende Stilisierung zurück und erinnerte daran, dass die abendländische Philosophie nicht nur als Siegeszug des Platonismus, sondern auch als eine Geschichte des Protestes dagegen zu lesen sei.³ Der griechische Logos habe sich auf dem Weg von der intellektuellen Anschauung des Kosmos über die Selbstreflexion des erkennenden Subjekts zur sprachlich inkarnierten Vernunft gewandelt. In diesem Wandlungsprozess seien wertvolle Impulse des heilsgeschichtlichen Denkens in die Philosophie eingeflossen. Die Rede von einer Halbierung der Vernunft treffe daher seine Theorie des kommunikativen Handelns nicht, für die Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität leitende Kategorien seien. Nicht nur Athen, auch Jerusalem gehöre in die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens hinein. In einem freundschaftlich gehaltenen Brief an Metz hat Habermas im vergangenen Jahr eingeräumt, dass seine späte intensive Beschäftigung mit Fragen der Theologie auch auf die «produktiven Anstöße» von Metz zurückgehe.⁴ Das wache Sensorium für die unabgeholten Ansprüche der Opfer der Geschichte, aber auch der Protest gegen Strate-

gien des Vergessens und Verdrängens seien gemeinsame Anliegen. Vor allem kann Habermas nun der «prophetischen Klage» über die Transformation des Glaubens in die Begrifflichkeit der Theologie einiges abgewinnen. Mit der hellenistischen Weichenstellung der theologischen Arbeit sei eben doch ein Verlust an Leidempfindlichkeit verbunden gewesen, ja die Grundbegriffe der praktischen Philosophie heute verdankten sich einer mehr als tausendjährigen semantischen Osmose, deren Gestalten Habermas in seinem soeben erschienenen Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie* akribisch nachzeichnet.

In den *Perspektiven* dokumentieren wir ein Interview, dass der Theologe und Journalist *Henning Kligen* mit *Jürgen Habermas* anlässlich des Erscheinens seines neuen Buchs führen konnte. Das Gespräch zeigt, dass Habermas als Vertreter der «skeptischen Generation» im Alter keineswegs religiös geworden ist – jede theologische Vereinnahmung wäre daher deplatziert; zugleich wird allerdings deutlich, dass eine Genealogie der okzidentalen Rationalität zu kurz griffe, wenn sie die semantischen Gehalte der biblischen Heilsgeschichte überginge. Darüber hinaus veröffentlichen wir ein ausführliches Gespräch mit *Kardinal Christoph Schönborn* über die Amazonas-Synode, den Aufruf zu einer ökologischen Umkehr und neue Wege in der Pastoral. Der Kardinal wehrt sich gegen eine Instrumentalisierung der Synode für westeuropäische Reformanliegen. Die Forderung zu übergehen, sich für das gemeinsame Haus der Erde einzusetzen und die indigene Bevölkerung Amazoniens vor neokolonialer Ausbeutung zu schützen, das hieße, die Ausgeschlossenen ein weiteres Mal auszuschließen.

Jan-Heiner Tück

Anmerkungen

- 1 Julius H. SCHOEPS (Hg.), *Auf der Suche nach einer jüdischen Theologie, Der Briefwechsel zwischen Schalom Ben-Chorin und Hans-Joachim Schoeps*, Frankfurt/M. 1989, 49.
- 2 Johann Baptist METZ, *Anamnetische Vernunft. Anmerkungen zur Krise der Geisteswissenschaften*, in: Axel HONNETH u.a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (FS Jürgen Habermas), Frankfurt/M. 1989, 733–738.
- 3 Jürgen HABERMAS, *Israel oder Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt*, in: Johann Baptist METZ u.a., *Diagnosen der Zeit*, Düsseldorf 1994, 51–64.
- 4 Jürgen HABERMAS, *Brief an Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag*, in: Hans-Gerd JANSEN – Julia D.E. PRINZ – Michael J. RAINER (Hg.), *Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernem Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag* (FS Johann Baptist Metz), Münster 2019, 159–161.

EIN ENTSCHEIDENDES ÜBERGANGSKAPITEL

Das 1000-jährige Friedensreich in der Johannesapokalypse

Wer die Johannesoffenbarung liest, wadet knöchelhoch durch Blut. Propheten und Heilige werden hingeschlachtet (Offb 16,6; 18,24). Leichen liegen auf den Straßen (Offb 11,8). Mehrfach geht die Welt in Flammen auf. Ein fuchsfeuerroter Drache trachtet den Christen nach dem Leben (Offb 12,4). Im Himmel wurde er zwar bereits besiegt. Für die Erde aber bedeutet dies nichts Gutes: Tödlich getroffen rüstet er sich – in einem letzten Aufbäumen – zum Krieg. Alles drängt auf diese entscheidende Schlacht zu: zwischen den Heeren des Lammes und der militärisch übermächtig erscheinenden Streitmacht des Drachen. Er ruft Schergen an seine Seite: Monster, die aus dem Meer aufsteigen und aus dem Land hervorkriechen. Das Böse hat stets konkrete Gesichter. Johannes erkennt im Kriegsgemetzel Roms und in der Propaganda der römischen Kultpriesterschaft Ausgeburten des Drachen. Diese diabolische Trinität bestimmt Wirtschaft und Handel, Gesellschaft und Politik. Sie zeichnet verantwortlich für das Seufzen einer Schöpfung, die gut gedacht war und nun verdorben und ruiniert wird.

Ein letztes Rätsel und große Fragen

Man mag aufatmen, wenn nach einem dramatischen Weg – der womöglich die ganze Weltgeschichte umfasst – die Schlacht endet, ehe sie eigentlich begann: «Und ich sah das Tier und die Könige der Erde und ihre Heere versammelt, um Krieg zu führen mit dem Reiter und seinem Heer. Aber das Tier wurde gepackt und mit ihm der falsche Prophet (...); lebend wurden die zwei in den Feuersee von brennendem Schwefel geworfen.» (Offb 19,19–20)

HANS-GEORG GRADL, geb. 1973, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier.

Nachdem ein ganzer apokalyptischer Hauptteil auf diese finale Auseinandersetzung zusteuerte, wird von der Schlacht selbst gar nichts erzählt. So wird die Übermacht Gottes und die Aussichtlosigkeit der Gegenseite demonstriert. Leicht wie im Spiel – mit einem Handstreich und ganz ohne Waffen – wird das Böse vernichtet.

Doch wer meint, damit sei das glückliche Ende gekommen, wird enttäuscht. Die nun einsetzende Friedenszeit währt nur 1000 Jahre. Der Satan wird gebunden und eingekerkert. Man hört förmlich die Ketten rasseln, in die der Drache gelegt wird. Das Tor zum Abgrund fällt ins Schloss. Für 1000 Jahre herrschen Friede und Ruhe. «Danach aber muss er für eine kurze Zeit losgelassen werden.» (Offb 20, 3) Das Drama beginnt von neuem: Er zieht aus, um «die Völker zu verführen» (Offb 20, 8) und sich zum Krieg zu rüsten. Er zielt ins Zentrum: auf die Heiligen und die «geliebte Stadt» (Offb 20,9) Jerusalem.

Man kann sich schon allen Ernstes fragen, warum es dieses retardierende Moment überhaupt braucht. Was hat es mit dieser 1000-jährigen Friedenszeit auf sich? Warum dieses langatmige Hin und Her aus Fesselung und Freilassung des Bösen? Warum nicht gleich und endgültig: das Ende, die Erlösung, Himmel und Paradies?

Die Existenz und der Inhalt des 1000-jährigen Reichs gehören zu den großen Rätseln der Johannesoffenbarung. Die Auslegungsgeschichte macht dies deutlich: Eine dermaßen offene und interpretationsbedürftige Erzählung warf Fragen auf und generierte vielfältige Antworten. Wann beginnt dieses Reich? Ist es bereits angebrochen oder wird es erst kommen? Sind die 1000 Jahre buchstäblich chronologisch oder – wie oft in der Johannesapokalypse – übertragen und metaphorisch zu verstehen?

Irenäus und Augustinus, Luther und die Reformatoren, eine fundamentalistische Bibellektüre und auch die historisch-kritische Exegese – alle mussten Position beziehen und Antworten finden. Die Interpretationen sind Legion.¹ Es wurde gerechnet und datiert. Das Reich beginne mit der Geburt Jesu, der – deutlich in seinen Zeichen und Wundern – die Macht des Bösen schon besiegt habe. Auch in aktuellen Auslegungen wird das Friedensreich präsentisch verstanden und mit der Zeit der Kirche verbunden: Im Hier und Heute schon würden die Christen die Befreiung vom Bösen und einen Vorge-schmack künftiger Erlösung erfahren. Wieder andere sehen das Reich als rein jenseitige Größe: nicht von dieser Welt, sondern ein paradiesischer Zustand am Ende der Zeit. Auch politisch wollte man der Vision des Millenniums in die Wirklichkeit verhelfen: sei es in der kleinen und überschaubaren Welt einer (klösterlichen) Kommunität oder im großen Ganzen einer kommunistischen Weltordnung.

Viele arbeiteten sich am 1000-jährigen Friedensreich ab. Das Rätsel blieb. Zur Realität wurde diese Heilsepoche nie. Ein Blick in die Welt, so wie sie ist und leidet, bestätigt dies. Wo herrschen denn Gerechte? Wo schweigt das Böse? Unter allem Bombenhagel und inmitten so vieler Kriegsschauplätze stellt sich die Vision vom 1000-jährigen Friedensreich eher wie eine unwirkliche Wunschfantasie, wie eine grimmig süße Vertröstung dar. Welt und Menschheit scheinen gleichbleibend weit davon entfernt zu sein.

Ein symbolisches Universum: Leseschlüssel und Verständnishilfen

Die Johannesapokalypse ist – im besten Sinne des Wortes – ein spezielles und herausforderndes Buch: der Gattung und dem Medium, der Bilderwelt und der intendierten Wirkung nach. Sie sperrt sich gegen ein allzu oberflächliches Verständnis. Direkt in die eigene Zeit hinein übersetzen lässt sich die Apokalypse nicht. Die endlos beigebrachten Versuche, die einzelnen Motive zu entschlüsseln, die Zyklen chronologisch zu datieren oder die Figuren mit Gestalten der Weltgeschichte zu identifizieren, schlugen doch letztlich alle fehl. Mit Logik allein ist der Johannesoffenbarung nicht beizukommen.

Die Apokalypse setzt vielmehr auf die Wirkung der Bilder, die Kraft der Farben und Formen, auf Töne und Gerüche, auf das sinnliche Miterleben der Leserinnen und Leser. Johannes erklärt nicht abstrakt, was Erlösung ist. Er führt seine Adressaten in eine zeitliche Lese-Arena: Wer das Buch betritt, durchwandert und durchleidet die visionären Zyklen, erhält Anhaltspunkte zur Deutung des Lebens und der Welt und am Ende einen – ganz auf die sinnliche Wahrnehmung ausgerichteten – Vorgeschmack der Erlösung. Johannes betreibt Theologie im Modus der visionären Schau. Es geht mehr darum, zwischen den Zeilen zu lesen, als am Buchstaben zu hängen, sich von der Bilderwelt ergreifen zu lassen, als sich im Kleinklein zu verlieren. Dies gilt auch für jenes 1000-jährige Friedensreich, das sich nicht unbedingt logisch in den Verlauf der Offenbarung einfügt, aber doch fester Bestandteil der apokalyptischen Heilshoffnung ist.

Im Folgenden soll zunächst der Text in aller Kürze vorgestellt und erschlossen werden. Erst nach dem Erleben der Erzählung kann es um die Frage nach der Botschaft und Bedeutung dieses symbolsprachlich vermittelten, religiösen Wissensvorrats gehen: um den Inhalt und die Funktion der 1000 Jahre wählenden Friedenszeit.

Die Demaskierung und Inhaftierung des Satans (Offb 20, 1–3)

¹ Und ich sah einen Engel aus dem Himmel herabkommen. In seiner Hand hatte er den Schlüssel zum Abgrund und eine große Kette. ² Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, die der Teufel und der Satan ist, und er fesselte ihn für 1000 Jahre ³ und warf ihn in den Abgrund, den er über ihm verschloss und versiegelte, damit er die Völker nicht länger verführe, bis die 1000 Jahre vollendet sind. Danach muss er für eine kurze Zeit losgelassen werden.

Mehr als 40 Belegstellen finden sich in der Johannesapokalypse für die Wendung «ich sah». Johannes hört und sieht und lässt seine Leser das Geschaute mit eigenen Augen miterleben. Mit der Einstiegsformulierung ist schon alles gesagt: Der Engel aus dem Himmel macht deutlich, dass Gott wirkt und handelt. Endlich! Zu einem Eingreifen wurde Gott von den Blutzügen schon längst aufgefordert: «Wie lange noch, heiliger und wahrhafter Gebieter, richtest und rächst du unser Blut an den Bewohnern der Erde nicht?» (Offb 6, 10)

Durch einen regelrechten Katalog negativer Ehrentitel wird der Satan identifiziert. Die Titulatur reißt ihm förmlich die Masken vom Gesicht. Er und sein Wirken sind durchschaut. Die Bezeichnungen rufen Hintergründe auf und erinnern an den Sturz des Drachen aus dem Himmel (Offb 12, 9), die Urerzählung im Buch Genesis (Gen 3, 1–6) oder die Rahmenhandlung des Ijobbuchs (Ijob 1, 6–12; 2, 1–7). Einzelne und in ihrer Summe machen die mit den Titeln verbundenen Querverweise das Trachten des Satans offenbar. Sein Ziel ist die «Verführung». In biblischer Diktion ist damit das Bestreben gemeint, das gute Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu zerstören.

Die Fesselung der Unheilmacht ist fester Bestandteil der jüdischen Heilshoffnung. Das Motiv begegnet im Alten Testament (Jes 24, 21–22) und in der frühjüdischen Literatur (äthHen 18–19; 21). Ein Text aus dem jüdischen Gebet des Manasse wirkt wie eine Beschreibung dessen, was hier geschieht. Hier wie dort ist Gott derjenige, der «das Meer gefesselt hat durch sein Befehlswort» und «den Abgrund verschließt und versiegelt durch seinen furchtbaren und gepriesenen Namen» (OrMan 2–4).

Nicht weniger vertraut ist dem Judentum die Erwartung eines irdischen Friedensreichs. Das Volk Israel, das über weite Strecken der Geschichte fremdbestimmt ist, sein Dasein im Exil fristen muss und sich eigenem Land entgegensehnt, stellt sich Rettung und Erlösung zunächst in ganz national-irdischen Parametern vor. Das Ziel der Pilgerschaft ist kein himmlisches Reich, sondern das Glück, Freiheit im eigenen Land zu genießen.

Aufgrund schriftgelehrter Spekulationen wurde die Dauer dieser Friedenszeit auf 400 Jahre angesetzt. Gen 15, 13 kündigt eine 400-jährige Unterdrückung Israels an. Ps 90, 15 hofft auf eine ebenso lange Entschädigung: «Erfreue

uns so viele Tage, wie du uns gebeugt hast, so viele Jahre, wie wir Übles sehen mussten.» Die Bedrückung wird nicht länger dauern als Freiheit und Freude.

Die Vorstellung von einer 1000 Jahre währenden Friedenszeit setzt die Schöpfungserzählung in Gen 1,1–2,4a voraus. Gott schuf Himmel und Erde in sieben Tagen. Jeder Schöpfungstag wurde – nach menschlichen Maßstäben – mit einem Zeitraum von 1000 Jahren gleichgesetzt, denn «tausend Jahre sind für Gott wie ein Tag» (Ps 90,4). Die sechs Werktage der Weltgeschichte dauern 6000 Jahre. Der siebte Tag vollendet die Schöpfung und bringt eine 1000-jährige Friedenszeit. Neben dem Barnabasbrief verstehen schon Hippolyt (Dan IV,23,5) und Irenäus (haer. V,36,3) das 1000-jährige Friedensreich als letzten Teil der 7000 Jahre währenden Schöpfungswoche.²

Die Ankündigung der Loslassung Satans ordnet diese bereits in den Plan Gottes ein und nimmt ihr jede Spannung. Der Drache befreit sich ja nicht selbst, sondern muss – als Teil des göttlichen Plans, beschrieben als ein göttliches «Muss» – freikommen. Der Hinweis auf eine nur «kurze Zeit» wirkt zudem beruhigend. Kurze Zeiten – dreieinhalb Zeiten, 42 Monate oder 1260 Tage – sind in der Johannesapokalypse zwar stets Zeiten der Anfechtung und der Krise. Als solche aber sind es vorübergehende, gebrochene Zeiten. Sie dauern nicht ewig und sind von Hoffnung beseelt: Am Ende steht die Rettung.

Die erste Auferstehung (Offb 20,4–6)

⁴Und ich sah Throne, und sie setzten sich auf sie, und das Gericht wurde ihnen übertragen; und ich sah die Seelen derer, die wegen des Zeugnisses für Jesus und wegen des Wortes Gottes enthauptet wurden, und welche das Tier und sein Bild nicht angebetet hatten und die das Zeichen auf ihrer Stirn und ihrer Hand nicht angenommen hatten. Sie wurden lebendig und herrschten mit Christus 1000 Jahre.⁵ Die übrigen Toten wurden nicht lebendig, bis die 1000 Jahre vollendet waren. Dies ist die erste Auferstehung.⁶ Selig und heilig, wer teilhat an der ersten Auferstehung. Über sie hat der zweite Tod keine Macht, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein und mit ihm 1000 Jahre herrschen.

Wiederholt wird – wie ein Gedanke, der nicht vergessen werden soll – auf die 1000-jährige Herrschaft verwiesen. Verschiedene Gruppen werden genannt, die aber im aufrechten Stand und in der Glaubenstreue verbunden sind. Die Enthauptung macht deutlich, dass es sich um Opfer der römischen Strafverfolgung handelt. Die Zeichen auf Stirn und Hand sind Marker, in denen sich die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, Religion, Politik oder Wirtschaft des Römischen Reichs ausdrückt. Es müssen keine äußerlich sichtbaren Male sein. Haltung und Verhalten spiegeln wider, wem man sich verbunden weiß.

Johannes dagegen fordert die kleinasiatischen Gemeinden zu einer entschiedenen Integrationsverweigerung auf: «Zieh aus der Stadt aus, mein Volk, damit ihr nicht teilhabt an ihren Sünden und von ihren Plagen nicht getroffen werdet.» (Offb 18,4) Konkret bedeutet dies: keine Teilnahme an Spielen und Prozessionen zu Ehren des Kaisers oder der reichsrömischen Götter, kein Verzehr von Götzenopferfleisch und keine Verbindung zu Handwerksgilden, die die Ökonomie Roms stützen und pagane Götter als Patrone verehren. Johannes schickt die Christen ins gesellschaftliche Abseits.

Die Rede von der ersten Auferstehung und vom zweiten Tod mag verwundern. Es gibt also auch eine zweite Auferstehung und einen ersten Tod.³ Die erste Auferstehung ist die besondere Auszeichnung der besonders Treuen. Der zweite Tod meint den endgültigen Tod: nicht das irdische Sterben, sondern den Verlust der Gemeinschaft mit Gott. In extremen und auf Abschreckung zielenden Bildern stellt die Apokalypse diesen zweiten Tod als Untergang im Feuer- und Schwefelsee dar.

Die Mahnung ist nicht zu überhören und mag pädagogisch recht einfältig erscheinen: Es geht um Standhaftigkeit und Rückgrat, Furchtlosigkeit und Bekennermut. Solchen Glaubenszeugen wird ein eindrücklicher Siegespreis verheißen. Die erste Auferstehung ist zugleich die Überwindung des zweiten Todes. Beides bezeichnet ein Leben ohne Trübsal und von ewiger Dauer.

Der endgültige Sieg (Offb 20, 7–10)

⁷ Und wenn die 1000 Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnis losgelassen werden, ⁸ und er wird ausziehen, um die Völker zu verführen, die an den vier Ecken der Erde sind, den Gog und Magog, um sie zu versammeln zum Krieg, eine Schar so zahlreich wie der Sand des Meeres. ⁹ Und sie kamen herauf auf die Ebene der Erde und kreisten das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt ein. Da kam Feuer vom Himmel herab und verschlang sie. ¹⁰ Und der Teufel, der sie verführte, wurde in den Feuer- und Schwefelsee geworfen, wo auch das Tier und der falsche Prophet sind. Und sie werden gequält werden Tag und Nacht, in alle Ewigkeit.

Die Länge der einzelnen Erzählteile ist bezeichnend. Die Kriegsvorbereitung des Satans wird im Detail beschrieben: die Größe des Heeres, die universale Rekrutierung der Völker und der strategische Angriffspunkt. Fast lapidar wirkt dagegen der Hinweis: «Feuer vom Himmel verschlang sie». Alle Strategie versandet. Von leichter Hand werden die Heere besiegt. Das wirkt doch, wie wenn der Teufel durch seine abermalige Freilassung nur vollends blamiert werden sollte. Man lässt ihn los, aber seine Raserei läuft wieder ins Leere. Im Grunde wird er nicht nur einmal besiegt, sondern zweimal vor-

geführt und vernichtet. Am Ende ist die diabolische Trinität im Feuer- und Schwefelsee vereint. Dort werden der Drache, das Tier und der falsche Prophet gequält.

Die grausam wirkende Bilderwelt hat vor allen Dingen eine kontrastierende Funktion: ewiges Glück hier, nicht endendes Leid dort; kristallklare Luft im himmlischen Jerusalem, Schwefelgestank im Feuersee. So kehren sich die Dinge im Lauf der Apokalypse um.

Als Endzeitfahrplan dürfen die Bilder sicher nicht gelesen werden. Sie bieten keine reale Darstellung der letzten Dinge. Sie sind als Hoffnungsbilder wahrzunehmen, die aus der Heilshoffnung Israels und dem Glauben der Urchristen gezimmert sind und der Welterfahrung apokalyptischer Kreise entstammen. Leserlenkung und Wirkpotential sucht die Apokalypse gerade durch scharfe Konturen, drastische Überzeichnungen und aussagekräftige Gegensätze zu erreichen. Die ewige Qual im Feuersee ist in der apokalyptischen Vorstellungswelt des Sehers ein notwendiges Muss: eine aus Leiderfahrung gespeiste, aber theologisch äußerst streitbare Zukunftsvision. Sie ist hoffentlich nicht der göttlichen Weisheit letzter Schluss.

Eine Vision zwischen Buchrollen: Potenzierte Hoffnung

Die Visionen des Sehers finden zwischen Buchrollen statt. Mehr als 500 Zitate und Anspielungen auf die prophetische Literatur des Alten Testaments belegen dies. Johannes liest die großen Propheten – Ezechiel, Jesaja und Daniel. Er kennt die Aussagen und Schriften der frühjüdischen Apokalyptik. Er interpretiert die Texte als Christ und verbindet sie mit der Situation der kleinasiatischen Christen am Ende des ersten Jahrhunderts. Die Johannesapokalypse ist das Ergebnis eines intensiven Lese- und Deutungsprozesses.

Das Frühjudentum kennt zwei verschiedene Endzeiterwartungen: eine eher diesseitig ausgerichtete und eine jenseitige Hoffnungsperspektive.⁴ Zum einen erwartet man den Sieg über die Feinde Israels und einen messianischen Retter, der in Israel ein Friedensreich aufrichten wird (PsSal 17,21–23). Auch im Buch der Weisheit klingt diese Hoffnung an, wenn die Gerechten «Völker richten und über Nationen herrschen werden» (Weish 3,8). Zum anderen richtete sich die Hoffnung auf ein ewiges, mit dem Gericht und der Auferstehung der Toten verbundenes jenseitiges Reich. 4 Esra 7,31–38 verbindet beide Vorstellungen: Nach einer 400 Jahre andauernden messianischen Friedenszeit wird alles «Vergängliche sterben» (31) und «das Paradies der Wonne» (36) Wirklichkeit.

Kurzum: Johannes greift auf, was er in den Schriften vorfindet. Er verbindet beide Traditionen und entscheidet sich nicht nur für eine Konzeption. Vor dem Herabkommen des himmlischen Jerusalems steht die 1000-jährige Friedenszeit auf Erden, vor dem ewigen Königtum Gottes das in prophetischen Kreisen erwartete messianische Königtum eines davidischen Herrschers.

Johannes potenziert die Heilshoffnung. Sie ist diesseitig und jenseitig, national und universal. Vor allen Dingen aber geschehen Erlösung und Befreiung damit dort, wo sie vermisst wurden: am Ort der Bedrängnis und Unterdrückung, inmitten einer Welt voller Tränen und Leid. Johannes flieht nicht gleich ins Jenseits. Er gibt die widerständige Hoffnung nicht auf, dass Gott in dieser Welt Heil wirken und Rettung schenken kann.

Eine Schöpfung im Frieden: Und sie funktioniert doch

An den Beginn des apokalyptischen Hauptteils stellt Johannes ein eindrückliches Portrait von Gott, dem Schöpfer (Offb 4, 1–11). Er hat die Welt erschaffen. Vier Lebewesen umgeben den Thron Gottes. Sie repräsentieren die belebte Schöpfung. Harmonisch und konzentrisch ist der Thronsaal. Planvoll wurde die gesamte Schöpfung konzipiert. Johannes lässt keinen Zweifel daran, dass die Schöpfung am Anfang gut gemacht und sinnvoll gestaltet wurde. Dementsprechend richtet sich der Zorn Gottes auf jene, «die die Erde verderben» (Offb 11, 18).

Das 1000-jährige Friedensreich macht deutlich, dass die Schöpfung – so wie sie gedacht war – wirklich funktionieren kann oder könnte. Da wird die Welt, wo sie auf Abwege geriet und das ursprüngliche Ziel verfehlte, nicht einfach vernichtet. Sie wird eben nicht wie ein missratenes Gesellenstück entsorgt. Bevor es jenseitig wird, wendet sich irdischerseits die Welt zum Guten. Bevor von einem «neuen Himmel» und einer «neuen Erde» die Rede ist und der «erste Himmel» und die «erste Erde» vergehen, herrschen auf Erden wieder paradiesische Zustände. So könnte es sein. So war die Schöpfung gedacht.

Was nach Ansicht des Sehers Johannes die Schöpfung verdirbt, sind gieriges Raffes, wirtschaftliche Ausbeutung, Prunksucht und Eifersucht. Das Friedensreich auf Erden dagegen basiert auf Hingabe und Fürsorge: Es ist die Leistung derer, die eine andere Wirtschaftslogik vertreten, nicht das Geschöpf, sondern den Schöpfer anbeten und sich vom Wort Gottes leiten lassen (Offb 20, 4). Oder anders: Die Schöpfung wird gut, wo das Böse im Zaum gehalten und überwunden wird.

Eine alternative Pax Romana: Die Herrschaft der Außenseiter

Die Auseinandersetzung mit dem Divinisierungsanspruch des römischen Kaisers ist in der Apokalypse nicht zu überhören.⁵ Johannes bedient sich einer antithetischen Strategie: Er präsentiert den Glauben der Christen als ideellen und existentiellen Gegenentwurf zur reichsrömischen Staatsraison und Gesellschaftsordnung. Nicht der Kaiser wird als «dominus et deus noster» (Sueton, Domitian 13,2) verehrt. Johannes spricht konsequent Gott diesen kaiserlichen Ehrentitel zu. Gott ist der Pantokrator, der Allbeherrscher (Offb 1,8; 4,8). Er ist «Herr und Gott» (Offb 15,3; 16,7) über die ganze Schöpfung.

Sollte nicht auch das 1000-jährige Friedensreich eine antithetische Spitze besitzen? Die Rede von der Pax Romana lag in der Luft, welche die Christen in der Provinz Asia atmeten. Von Rom versprach man sich Wohlstand und Sicherheit. Man wetteiferte um die Gunst und Ehre, Neokoros – Kaiserkultstätte – zu sein (Tacitus, Annalen 4,55–56).

Johannes fängt das Faszinosum des militärisch potenten, farbenfrohen und Luxus bietenden Römerreichs ein. Auf den ersten Blick erliegt auch er fast dem morbiden Charme der Hure Babylon (Offb 17,6), die auf sieben Hügeln thront und zweifellos Rom repräsentiert. Erst bei genauerem Hinsehen wird ihm das wahre Wesen dieses Monstrums im Purpurgewand offenbar. Im goldenen Becher ist Blut. Rom ernährt sich von seinen Opfern. Der Codename «Babylon» sagt alles: Rom führt in die Sklaverei, bindet und verzweckt Menschen. Der scheinbare Friede dieses zähnefletschenden Ungeheuers gründet auf Unterdrückung und Abhängigkeit (Offb 18,3).

Wie ein Alternativkonzept steht am Ende der Visionsfolgen ein anderes irdisches Friedensreich: eine Pax Christiana, die lautlos und wehrlos ist, die Menschen nicht missbraucht und für eigene Zwecke benutzt (Offb 20,8–9). Im Grunde lassen sich alle ethischen Weisungen der Sendschreiben (Offb 2,1–3,22) als Saatgut dieses Friedens verstehen. Als Frucht ihres Verhaltens wird den Christen Kleinasiens ein paradiesischer Friede (Offb 2,7) verheißen. Herrschaft muss und darf kein Blut vergießen. Das zentrale Motiv und Modell dafür ist das Lamm. Es hat nicht verletzt, sondern ließ sich verletzen. Seine Herrschaft zeichnet sich durch Hirtenqualitäten aus. Die Macht richtet sich nur auf eines: das Wohl der Anderen (Offb 5,9–10).

Ergänzungsbedürftige Bilder: Die Kraft des Unbestimmten

Aufs Ganze gesehen bleibt die Beschreibung des 1000-jährigen Reiches in Offb 20,1–10 erstaunlich unbestimmt. Eigentlich ist nur von einer – kei-

neswegs detailreich beschriebenen – «Herrschaft» die Rede. Ob nicht diese schwebende und kaum festgelegte Vorstellung vom Friedensreich für die bleibende Aktualität und Wirkung des Motivs verantwortlich ist. Die Leerstellen und Unbestimmtheitsbeträge der Vision lassen Raum für die eigene Füllung und Übertragung. Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte bietet endlose Belege dafür. Jede Zeit wurde auf je eigene Weise von den apokalyptischen Bildern und Hoffnungen herausgefordert und getröstet.

Womöglich ist dies auch die eigentliche Leistung des Übergangskapitels und des Zwischenreichs von 1000 Jahren. Um wieviel passiver blieben die Leser zurück, wenn Erlösung nur von oben käme, die Erde gänzlich außen vor und die menschliche Geschichte ganz folgenlos bliebe? Nein, das 1000-jährige Friedensreich ist eine ins Bild gesetzte Aufforderung, für Frieden zu kämpfen – freilich mit keinen oder anderen Waffen und auf Wegen, die so ganz unirdisch erscheinen und sich am Himmel orientieren.

Anmerkungen

- 1 Einen Einblick in die Auslegungsgeschichte bietet Judith L. KOVACS, *The Purpose of the Millennium. Perspectives Ancient and Modern on Revelation 20, 1–6*, in: Adela YARBRO COLLINS (Hg.), *New Perspectives on the Book of Revelation* (BETHL 291), Leuven 2017, 353–375.
- 2 «Gebt acht, Kinder, was es heißt: «er vollendete in sechs Tagen». Es heißt dieses, dass in sechstausend Jahren der Herr das All vollenden wird. Denn ein Tag bedeutet bei ihm tausend Jahre. (...) «Und er ruhte am siebten Tag.» Er sagt damit dieses: Wenn sein Sohn kommt und die Zeit des Gesetzlosen vernichten und die Gottlosen richten wird und die Sonne und den Mond und die Sterne verwandeln wird, dann wird er zu Recht am siebten Tage ruhen.» (Barn 15,4–5)
- 3 Vgl. dazu Gerbern S. OEGEMA, *Auferstehung in der Johannesoffenbarung. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung zu der Vorstellung zweier Auferstehungen in der Offenbarung des Johannes*, in: Friedrich AVEMARIE – Hermann LICHTENBERGER (Hg.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001, 205–227.
- 4 Vgl. dazu David E. AUNE, *Revelation 17–22* (WBC 52c), Nashville 1998, 1104–1108.
- 5 Rein historisch betrachtet ist unter der Regentschaft Domitians von keiner flächendeckenden Verfolgung der Christen und keinem offensiv vertretenen Herrscherkult auszugehen. Johannes nimmt in einer apokalyptischen Zuspitzung die Wirklichkeit wahr. Trotz aller Überzeichnung aber mag die Situation von den Christen – gerade angesichts eines wachsenden gesellschaftlichen Anpassungsdrucks – als existentielle Krise empfunden worden sein. Vgl. zum historischen Hintergrund Martin KARRER, *Johannesoffenbarung, Teilband 1. Offb 1, 1–5, 14* (EKK 24,1), Göttingen 2017, 56–65.

Abstract

A Crucial Transitional Chapter: The Millennium in the Apocalypse of John. The millennial kingdom in the Revelation of John raises many questions. The history of interpretation gives different and disparate answers on central questions: Why is this earthly kingdom of peace necessary at all before the coming of the heavenly Jerusalem? How should the period of thousand years be understood:

chronologically or metaphorically? The article offers an interpretation of Rev. 20:1–10 and a fresh understanding of the imagery of the apocalypse and the meaning of the millennial kingdom. John connects two different traditions and Jewish expectations: a national-earthly and a universal-heavenly reign. The realization of a period of peace on earth illustrates the goodness and the purpose of creation. The millennium represents a meaningful counter-image to the Pax Romana: a Pax Christiana, which is not based on violence and oppression, but on justice and dedication.

Keywords: Millennium – Apocalypse – Revelation of John – Rev 20:1–10 – Messianic Reign – Thousand Year Reign

DAS REICH HAT SCHON BEGONNEN

Zur ekklesiologischen Domestizierung des Chiliasmus
durch Augustinus

*Civitas Dei wird bei Augustin als fast gegenwärtig gefeiert
in der Kirche Christi. Eben ein so gewaltiger Zukunftstraum
wie der vom Tausendjährigen Reich wird der Kirche
aufgeopfert; in ihr soll er bereits erfüllt sein.¹*

Ernst Bloch

Theologie und Kirche haben im 2. und 3. Jahrhundert den Realismus des Auferstehungsglaubens gegen gnostische Verflüchtigungen entschieden verteidigt. Christus hat die Auferstehung nicht nur simuliert, nicht nur ein Scheinleib ist von den Toten erweckt worden, nein, der Gekreuzigte ist wahrhaft auferstanden! Mit deutlich antignostischer Stoßrichtung ist das Bekenntnis zur *resurrectio carnis* in nahezu alle altkirchliche Symbola übernommen worden, und Tertullian hat den Realismus des Auferstehungsglaubens in seiner Schrift *De resurrectione carnis* programmatisch zur Geltung gebracht: *Caro cardo saltis* – das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils. Umso erstaunlicher ist es, dass der Chiliasmus – die Erwartung eines tausendjährigen Friedensreiches auf Erden – nicht in derselben Weise realistisch aufgenommen wurde. Dabei ist von einem tausendjährigen Friedensreich Christi in der Apokalypse des Johannes ausdrücklich die Rede (Offb 20, 1–6) – und namhafte Theologen wie Justin und Irenäus von Lyon, aber auch Tertullian, Hippolyt von Rom und Laktanz haben einen Chiliasmus offen vertreten. Die Vorbehalte gegenüber einer allzu buchstäblichen Lektüre der Offenbarung des Johannes haben indes ebenfalls schon früh eingesetzt. Bereits die alexandrinische Theologie im 3. Jahrhundert ist skeptisch. Origenes favorisiert eine allegorische Auslegung und verwirft die

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Wien und Schriftleiter dieser Zeitschrift.

buchstäbliche Lesart als Judaismus. Auch Eusebius von Caesarea, Gregor von Nazianz und andere treten für eine spiritualistische Deutung ein. Der wirkmächtigste Gegner indes ist der hl. Augustinus, der in jungen Jahren selbst Anhänger eines gemäßigten Chiliasmus war.² Er hat die Vorstellung von einem messianischen Friedensreich auf Erden ekklesiologisch gezähmt. Man kann sein Werk *De civitate Dei* als wirkmächtigen Versuch einer Domestizierung millenaristischer Erwartungen lesen. Vier Fragen stehen damit im Raum: (1) Woher kommt die Erwartung eines tausendjährigen Zwischenreiches, das mit der Parusie anbrechen soll? (2) Wie ist diese millenaristische Erwartung in der patristischen Theologie rezipiert worden? (3) Warum und mit welchen Argumenten hat Augustinus sie in seinem geschichtstheologischen Hauptwerk *De civitate* domestiziert, als er die These aufstellte, das Friedensreich Christi sei mit der Zeit der Kirche bereits angebrochen? (4) Wie steht es um die Wirkungsgeschichte von Augustins Domestizierungsversuch angesichts der Tatsache, dass der Chiliasmus in der Geschichte der Kirche an den Rändern immer wieder aufgeflackert ist?

1. Das tausendjährige Zwischenreich in der Geheimen Offenbarung des Johannes

Das letzte Buch der Bibel deckt den verborgenen Sinn der Geschichte auf. In einer Situation der Bedrängnis ruft es zur Treue und Standhaftigkeit im Glauben auf. Nach der Einleitung mit entsprechender Berufungsvision werden in den sieben Sendschreiben (Offb 2, 1–3, 22) konkrete Mahnungen zur Standhaftigkeit im Glauben ausgesprochen, die zunächst den kleinasiatischen Gemeinden, dann aber auch der Gesamtkirche gelten. Nach der Thronsaalvision (Offb 4, 1–5, 14) wird das verborgene Drama der Geschichte sukzessive enthüllt. Allein das geschlachtete Lamm ist würdig, die Siegel des Buches zu öffnen, das den Sinn der Geschichte enthält, wobei die Komposition von drei Plage-Zyklen – sieben Siegel, sieben Posaunen und sieben Zorneschalen – zu einer Steigerung der Dramatik führt. Der agonale Charakter der Geschichte – sie ist Schauplatz des Kampfes zwischen Guten und Bösen – findet ein Ende durch die Offenbarung des neuen Himmels und der neuen Erde.³

Die Geheime Offenbarung ist mutmaßlich während der Regierungszeit von Kaiser Diokletian (81–96) verfasst worden, sie bringt den Widerstand der kleinasiatischen Christen gegen das Imperium Romanum und den geforderten Kaiserkult zum Ausdruck. Im Hintergrund steht die dualistische Geschichtsauffassung der Apokalyptik. Theologische Motive sind: 1.) Das geschlachtete Lamm als *Christus Victor* und Herrscher über die Geschichte; 2.) Der neue Himmel und die neue Erde (vgl. Jes 54, 11–17; 65, 17f; 66, 22); 3.) Das messiani-

sche Zwischenreich als Heilszeit auf Erden, die durch die erste Auferstehung und die Fesselung des Satans qualifiziert wird und sich vor der endgültigen Aufrichtung des Gottesreiches ereignet; die Stelle lautet:

Dann sah ich einen Engel vom Himmel herabsteigen; auf seiner Hand trug er den Schlüssel zum Abgrund und eine schwere Kette.² Er überwältigte den Drachen, die alte *Schlange* – das ist *der Teufel* oder *der Satan* –, und er fesselte ihn für *tausend Jahre* (*chilia etc*).³ Er warf ihn in den Abgrund, verschloss diesen und drückte ein Siegel darauf, damit der Drache die Völker nicht mehr verführen konnte, bis die *tausend Jahre* vollendet sind. Danach muss er für kurze Zeit freigelassen werden.⁴ *Dann sah ich Throne*; und denen, die darauf *Platz nahmen*, wurde das *Gericht übertragen*. Ich sah die Seelen aller, die enthauptet worden waren, weil sie an dem Zeugnis Jesu und am Wort Gottes festgehalten hatten. Sie hatten das Tier und sein Standbild nicht angebetet und sie hatten das Kennzeichen nicht auf ihrer Stirn und auf ihrer Hand anbringen lassen. Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre.⁵ Die übrigen Toten kamen nicht zum Leben, bis die tausend Jahre vollendet waren. Das ist die erste Auferstehung.⁶ Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teilhat. Über solche hat der zweite Tod keine Gewalt. Sie werden *Priester Gottes* und Christi sein und *tausend Jahre* mit ihm herrschen. (Offb 20, 1–6)

Das chiliastische Szenario der Offenbarung weist folgende Momente auf. Zunächst erfolgt die Überwältigung und Fesselung des satanischen Drachens durch einen Engel des Himmels; dann wird das tausendjährige Zwischenreich Christi mit den Märtyrern und Bekennern aufgerichtet, die sich dem römischen Kaiserkult verweigert haben und daher der ersten Auferstehung gewürdigt werden; nach Ablauf der tausend Jahre wird der satanische Drache noch einmal kurz freigelassen, der die Unheilmächte zum Krieg versammelt, aber durch ein Feuer vom Himmel verschlungen wird; darauf folgt schließlich das universale Gericht mit der allgemeinen Totenerweckung. Das Gericht hat einen doppelten Ausgang: die Gottlosen werden zu ewiger Qual verdammt, die Gerechten zum ewigen Leben errettet.

Die Vorstellung eines tausendjährigen Friedensreiches auf Erden vor dem Ende der Welt erwächst, so hat es die exegetische Forschung freigelegt⁴, aus dem Zusammengehen zweier unterschiedlicher Erwartungen der jüdischen Eschatologie: zum einen der *Erwartung eines innergeschichtlichen Friedensreiches*, das Fremdherrschaft und Exil beendet und an die davidisch-salomonische Ära anschließt; zum anderen der apokalyptischen Vorstellung vom baldigen *Ende dieses Äons mit allgemeiner Totenerweckung und Gericht* als Übergang zum neuen Äon (vgl. 4 Esra 7, 26–33; syr Bar 29f; äthHen 91, 12–17).

2. *Thema mit Variationen: Der Chiliasmus in der Frühzeit der Patristik*

Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 n. Chr. erhielt die Hoffnung auf ein messianisches Friedensreich in judenchristlichen Kreisen Auftrieb. In der kleinasiatischen Theologie wird sie literarisch greifbar bei Kerinth, der das messianische Zwischenreich farbenfroh als «freudiges Hochzeitsmahl» ausmalt. Bei Papias von Hierapolis, von dessen Werk nur Fragmente überliefert sind, steht hingegen die Vorstellung einer paradisischen Fruchtbarkeit im Vordergrund, auf die Irenäus von Lyon zurückgreifen wird.⁵

Justin der Märtyrer, der selbst aus Palästina stammt, entwickelt in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon, der während des Bar-Kochbar-Aufstands (132–135 n. Chr.) aus dem heiligen Land geflohen ist, eine eigene Sicht. Justin sieht in der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung der Juden unter die Völker die historische Vorsetzung dafür, dass die Christen das neue Jerusalem als Erbe übernehmen können. In seinem Dialog wirbt er dafür, dass die Juden, die nach dem Edikt Hadrians die Stadt nicht mehr aufsuchen durften, sich zu Christus bekehren und mit der Taufe die geistige Beschneidung empfangen, damit auch sie Anteil am Erbe des neuen Jerusalem erhalten. Justin, der seine Eschatologie an die Topographie Jerusalems rückbindet, nimmt an, dass mit der Wiederkunft Christi die Christen das Heilige Land der römischen Okkupation entwenden und einnehmen werden.

Unter Rückgriff auf die Propheten (vgl. Jes 65, 17–25) geht er von einem tausendjährigen Reich «in dem wieder aufgebauten, geschmückten und vergrößerten Jerusalem»⁶ aus, in dem die Christen zusammen mit den Gerechten des Alten Bundes leben, Ackerbau treiben und sich durch Zeugung weiter vermehren werden. Die Hoffnung auf die physische Restitution Jerusalems teilt Justin mit Tryphon, seinem jüdischen Gesprächspartner; die den Vätern gegebene Landverheißung muss eingelöst werden. Nur macht Justin den Juden den Anspruch auf die Heilige Stadt streitig, da dieser nun auf die Christen als das «wahre Israel»⁷ übergegangen sei. «Die Juden sind aus ihrem Land vertrieben – die Christen erheben Anspruch darauf!»⁸ Die Kontinuität der Heilsgeschichte wird durch den Chiliasmus abgesichert, insofern Gott hier seine einst gegebenen Verheißungen erfüllt.

Damit ist bereits ein Kontrapunkt gegen Markion gesetzt, der zwischen dem bösen Schöpfergott und dem guten Erlösergott unterscheidet und die Schriften des später so genannten Alten Testaments ebenso wie die Apokalypse des Johannes aus seinem Kanon der heiligen Schriften ausscheidet. Markion sieht im Chiliasmus eine überholte jüdische Vorstellung, die nach Zerstörung und Vertreibung der Juden aus Jerusalem auf einen kriegerischen Messias setzt, der die Stadt zurückerobert und ihren Wiederaufbau ermöglicht. Der Chilas-

mus ist für ihn ein Rückfall in eine vorchristliche Hoffnungsgestalt, die so tut, als ob Christus nicht schon gekommen wäre.

Tertullian⁹ widerspricht ihm, kommt Markions Kritik aber durch eine Abmilderung des Realismus entgegen und verzichtet auf eine grob sinnliche Ausmalung der chiliastischen Hoffnung. Auch Laktanz¹⁰ und Irenäus von Lyon halten an der Erwartung eines tausendjährigen Friedensreiches fest. Irenäus, der sich in seinem Werk *Adversus haereses* kritisch mit den gnostischen Strömungen, aber auch mit Markion auseinandersetzt, verteidigt nicht nur die Einheit von Schöpfer- und Erlösergott, sondern auch die Kontinuität der Heilsgeschichte. Bemerkenswert ist, dass er im Rahmen seiner heilspädagogischen Theologie die Idee einer Rekapitulation entwickelt, in die er den Chiliasmus als eine Zwischenphase der Eingewöhnung ins Heil integriert. Im fünften Buch von *Adversus haereses*, das sich eschatologischen Fragen widmet, findet sich die folgende Passage:

Durch dieses Reich gewöhnen sich alle, die dessen würdig sind, ganz allmählich daran, Gott zu fassen. Man muss aber von ihnen sagen, dass *zuerst* die Gerechten in dieser Welt, die erneuert wird, bei der Erscheinung des Herrn (*ad apparitionem Domini*) auferstehen und das verheißene Erbe bekommen, das Gott den Vätern verheißene hat, und darin herrschen. *Danach* kommt das Gericht über alle (*omnium iudicium*). Denn es ist gerecht, wenn sie [sc. die Gerechten] die Früchte ihres Duldens in derselben Welt erhalten, in der sie sich auch geplagt haben und leiden mussten, auf alle erdenkliche Art in der Geduld erprobt (*probati per sufferentiam*), und wenn sie in derselben Welt lebendig gemacht werden, in der sie wegen ihrer Liebe zu Gott auch getötet wurden, und wenn sie in derselben Welt herrschen, in der sie auch Verklavung ausgehalten haben. Denn Gott ist an allem reich, und alles ist sein Eigentum. Folglich muss eben diese Welt in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzt werden und ungehindert den Gerechten dienen.¹¹

In dieser Passage finden sich entscheidende Elemente des chiliastischen Szenarios. Mit der Parusie Christi werden zunächst die Gerechten leiblich auferstehen. Die Betonung der *resurrectio carnalis* hat eine antignostische Stoßrichtung. Die Gerechten werden das verheißene Erbe erhalten. Die Treue zu den alttestamentlichen Verheißungen, die der Erneuerung dieser Erde gelten, verbietet eine Spiritualisierung der Eschatologie. Die Rede von den «Früchten des Duldens» weist überdies darauf hin, dass Irenäus Märtyrer im Blick hat, die wegen ihres Glaubens getötet wurden. Das entspricht der Situation der Christen in der Zeit vor der konstantinischen Wende, die immer wieder religionspolitischem Druck ausgesetzt waren. Das Argument zielt auf eine Kontinuität der Topographie: Die Märtyrer sollen in genau der Welt ihren Lohn erhalten, in der sie auch gelitten haben. Die Früchte genießen und erneut vom Weinstock dieser Erde trinken, das können sie aber nur, wenn sie wahrhaft auferstanden sind. Ein überhimmlischer Ort, an dem kein Wein wachsen kann, ist damit ebenso abgewiesen wie die gnostische Vorstellung einer rein pneumatischen Auferstehung.

Nach der Auferstehung der Gerechten und ihrer tausendjährigen Herrschaft mit Christus erfolgt das allgemeine Gericht mit dualem Ausgang.

Irenäus verweist als Zeugen für den Chiliasmus neben der mündlichen Überlieferung von Presbytern auf die Autorität von Papias, Bischof von Hierapolis, der als «Hörer des Johannes» und «Hausgenosse des Polykarp» ausgewiesen wird. Papias hat die chiliastische Erwartung mit dem Topos einer sagenhaften Fruchtbarkeit verknüpft. Entsprechend beruft sich Irenäus auf das Zeugnis der Propheten, die auf das Friedensreich vorausdeuten. Jesajas Vision, dass Wolf und Lamm zusammen weiden, dass der Säugling seine Hand in die Höhle von Nattern strecken wird, ohne dass diese ihm etwas antun, werden aufgeboten (vgl. Jes 11,6–9; 65,25). Beide Zitate weisen mit dem Berg Zion einen Jerusalem-Bezug auf. Neben Frieden wird es nach Irenäus Wohlstand in Fülle geben, an Weizen und Wein, aber auch an Kräutern wird kein Mangel sein. Das wird plastisch vor Augen geführt. Im Hintergrund steht das antimarkionitische Argument von der Einheit der Heilsgeschichte. Die im Alten Bund gegebenen Verheißungen werden im Neuen Bund eingelöst. Nach der Zerstörung Jerusalems und der Vertreibung der Juden aus dem Heiligen Land wird es zu einer wirklichen Restitution kommen (vgl. Ez 28,25f; Jes 65, 18–22). Ausdrücklich weist Irenäus eine allegorische Interpretation der prophetischen Verheißungen zurück.¹² Damit gibt er der Eschatologie eine antispiritualistische Note, die Hans Urs von Balthasar als «wohltuend»¹³ bezeichnet hat. Nach dem Ende des chiliastischen Interregnums werden die neue Erde und der neue Himmel kommen, die das ewige Hochzeitsmahl des Herrn mit den Gerechten ermöglichen werden.

In der alexandrinischen Theologie, in der die geistliche Schriftauslegung stärker gepflegt wurde, wurde diese Lesart der Offenbarung und der Propheten als zu buchstäblich, zu «jüdisch» abgewiesen. Origenes schreibt in *De principiis*: «Die Schüler des bloßen Buchstabens glauben, die künftigen Verheißungen seien in Lust und Ausschweifung des Körpers zu erwarten ... sie malen sich aus, dass die irdische Stadt Jerusalem wieder aufgebaut würde ... Um es kurz zu sagen: Sie wollen alles, was auf Grund der Verheißungen zu erwarten ist, in allen Dingen dem ähnlich haben, was in diesem eben üblich ist, so dass noch einmal das sein soll, was ist. Die so denken, glauben zwar an Christus, aber sie verstehen die heilige Schrift sozusagen in jüdischem Sinne und haben aus ihr nichts entnommen, was den göttlichen Verheißungen angemessen wäre.»¹⁴ Auch im Westen verlor der Chiliasmus nach der konstantinischen Wende sukzessive an Bedeutung. Man glaubte, dass mit der reichsrechtlichen Anerkennung des Christentums die Deutung Roms als «Hure Babylon» und des Kaisers als Personifikation des «Antichristen» obsolet geworden war. Ambrosius spart den Chiliasmus aus, Hieronymus verwirft ihn, Augustinus domestiziert ihn.

3. Die ekklesiologische Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus

Augustinus liefert in seinem Werk *De Civitate Dei* eine theologische Widerlegung des Chiliasmus. Er bezieht die Vorstellung des innergeschichtlichen Friedensreiches auf die Zeit der Kirche. Mit dieser *ekklesiologischen* Deutung nimmt er das utopische Potential des Chiliasmus, der in der Geschichte einen heilsgeschichtlichen Fortschritt über Christus hinaus erwartet. Auch wenn die Kirche unter den Bedingungen der Geschichte ein *corpus permixtum* ist, in dem Gerechte und Sünder bis zum Jüngsten Gericht zusammenleben, so ist die Macht des Satans doch grundsätzlich schon überwunden. Christus hat gesiegt und mit den Gläubigen in der Kirche bereits seine Herrschaft aufgerichtet.¹⁵

Historischer Anlass des Werkes ist der Einfall der Westgoten unter Alarich in Rom im Jahre 410. Die ewige Stadt wurde gestürmt und geplündert. Eine solche Niederlage war seit 387 v. Chr. nicht mehr vorgekommen. Die paganen Denker machten die Abschaffung des heidnischen Kultes und die Einführung der neuen Religion der Christen für die Katastrophe verantwortlich. Die alten Götter haben ihren Zorn entladen! Aber auch bei den Christen machte sich Verzagtheit breit, weil selbst die Gräber der Apostel Paulus und Petrus keinen Schutz vor den Goten geboten hatten. Auf die paganen Vorwürfe antwortet Augustinus im ersten Teil von *De civitate* (Bücher I–X), der den Charakter einer Widerlegung – *refutatio* – hat. Er macht geltend, dass der moralische und politische Niedergang Roms bereits weit vor der Christianisierung eingesetzt habe; außerdem habe es auch zu Zeiten des paganen Staatskultes militärische Niederlagen gegeben. Die verunsicherten Christen ermahnt der Bischof von Hippo, sie sollten ihren Blick auf die ewige Heimat richten und nicht an der vergänglichen Stadt Rom hängen.

Im Hintergrund der Kontroversen stand allerdings die Frage nach dem Wirken Gottes in der Geschichte – und das Vertrauen in die Vorsehung Gottes war durch den Untergang Roms ins Wanken geraten. Daher beginnt Augustinus, die Grundlagen einer Geschichtstheologie auszuarbeiten, die er im zweiten Teil von *De civitate Dei* vorlegt (Bücher XI–XXII). Dieser Teil hat den Charakter einer positiven Darlegung – *demonstratio* – und erörtert Ausgang, Verlauf und Ende der Geschichte. Innertheologisch wendet sich Augustinus gegen die *Reichstheologie*, welche von Eusebius, Prudentius und Orosius verbreitet wurde. Diese sehen mit der Anerkennung des Christentums durch Rom das Friedensreich Christi angebrochen. Theologie und Politik, genauer: Monotheismus und Monarchie gehen hier eine enge Verbindung ein: ein Gott – ein Kaiser – ein Reich. Gegen diese politische Theologie eines christlichen Kaiserreichs entwickelt Augustinus seine Lehre von den beiden *civitates*, welche den Lauf der Geschichte bestimmen: *civitas Dei* und *civitas terrena*.

Ursprung und Ziel sind geschichtstranszendent und liegen bei Gott. Die Geschichte dazwischen ist ein Interim, für die Menschen die Pilgerschaft in der Fremde (*peregrinatio*). Darauf folgen Gericht und Vollendung in der *civitas caelestis*. Während Augustinus in den *Confessiones* den Weg des Einzelnen beschreibt, der sich durch die Selbstverkrümmung von Gott entfremdet, dann aber von Gott aufgesucht und gefunden wird, so dass er, wenn er sich bekehrt, neu zu sich selbst finden kann, wird dieselbe Sinndynamik in *De civitate* auf universalgeschichtliche Weise entfaltet. Die Geschichte wird zum Schauplatz der Entscheidung für oder gegen Gott, für den Glauben an sein menschengewordenes Wort, Jesus Christus, und seine Kirche – oder dagegen. Die Pilgerschaft der Menschen steht unter dieser Alternative.

Hier setzt Augustins Gedanke von den beiden Bürgerschaften an, den man weder politisch engführen noch idealistisch missverstehen darf. Eine theokratische Deutung, die mit Augustins Gottesstaat «das geistige Fundament für das Heilige Römische Reich des Mittelalters»¹⁶ gelegt sieht (Jacob Taubes), ist ebenso verfehlt wie eine idealistische Interpretation, die in der *civitas Dei* eine rein unsichtbare, verborgene Größe zu erkennen glaubt (Adolf von Harnack, Heinrich Scholz u.a.). *Civitas Dei* ist vielmehr, wie Joseph Ratzinger deutlich gemacht hat, das Volk aus den Völkern, das Gott sich in der Welt sammelt, die Gemeinschaft der Kirche, die aufgrund ihrer Sakramente auch eine sichtbar-institutionelle Struktur hat.¹⁷ In der Unterscheidung der beiden Bürgerschaften geht es um die Frage: Was sind die letzten Bestimmungen, die Menschen bei ihrem Handeln in der Geschichte leiten? Auf der einen Seite gibt es die Haltung der Abwendung von Gott und der Hinwendung zu sich selbst – das ist die *Maxime*, auf der das Verhalten der Engel und Menschen basiert, die in der *civitas terrena* zusammengeschlossen sind. Auf der anderen Seite gibt es die Haltung der Zuwendung zu Gott und der Abwendung von selbstzentriertem Denken – das ist die *Maxime*, auf der das Verhalten der Engel und Menschen basiert, die in der *civitas Dei* zusammengeschlossen sind. Das Drama der Geschichte besteht nun darin, dass die beiden *civitates* nebeneinander herlaufen und der Mensch aufgerufen ist, sich von der *civitas terrena* ab- und der *civitas Dei* zuzuwenden:

Demnach wurden die zwei Bürgerschaften (*civitates*) durch zweierlei Liebe begründet, die irdische durch Selbstliebe (*amor sui*), die sich bis zur Gottesverachtung steigert, die himmlische durch Gottesliebe (*amor Dei*), die sich bis zur Selbstverachtung erhebt. Jene rühmt sich ihrer selbst, diese rühmt sich des Herrn. Denn jene sucht Ruhm von Menschen, diese findet ihren höchsten Ruhm in Gott, dem Zeugen des Gewissens. (XIV, 28)¹⁸

Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Bürgerschaften, das allegorisch durch die Namen ›Jerusalem‹ und ›Babylon‹ zum Ausdruck gebracht wird,

kann an anderer Stelle auch durch die paulinische Unterscheidung zwischen Fleisch und Geist näher bestimmt werden: «Die eine besteht aus den Menschen, die nach dem Fleisch, die andere aus denen, die nach dem Geist leben wollen, jede in dem ihrer Art entsprechenden Frieden» (XIV, 1). Die *civitas Dei*, die mit Abel einsetzt und bereits die Gerechten des Alten Bundes umschließt, findet ihre sichtbare Rechtsgestalt in der Kirche, ist aber auch nicht ganz deckungsgleich mit ihr. Augustinus weiß aus dem Konflikt mit den Donatisten, wie problematisch es ist, eine von Sündern freie Kirche zu fordern. Die Tugend der Heiligkeit wird rigoristisch und befördert die Unnachgiebigkeit gegenüber schwachen Gliedern. Kirche ist für Augustinus eine komplexe Wirklichkeit, ein *corpus permixtum*, in dem Sünder und Gerechte bis zum Jüngsten Tag gemeinsam unterwegs sind, wie es das Gleichnis vom Weizen und Unkraut verdeutlicht (Mt 13, 34–40). Dennoch ist die pilgernde Kirche der geschichtliche Träger der *civitas Dei*. Ja, Augustinus ist sich gewiss, dass es nur über die *ecclesia catholica* Zugang zur *ecclesia sancta* geben kann und niemand außerhalb der Kirche das Heil erlangt, weil die Gottesliebe (*caritas*) nur in der Kirche als Einheit (*unitas*) sichtbar ist.¹⁹ Die Kirche versucht dem Prinzip der Gottesliebe Raum zu geben, allerdings gelingt es der Gemeinschaft der Gläubigen immer nur gebrochen, diese Gottesliebe zu verwirklichen. Man kann über das Spannungsverhältnis zwischen sichtbarer katholischer Kirche und *civitas Dei* sagen: «Die Kirche ist die *civitas Dei*, weil und insofern sie in ihren wahrhaft Glaubenden, Hoffenden und Liebenden und auch – von ihnen getragen – in ihrer hierarchischen Struktur *bereits jetzt* die Herrschaft Gottes und seines Christus in sich verwirklicht. Zugleich ist sie *noch* auf dem Weg, diese Herrschaft einmal ganz und gar, ohne Vermischung mit Ungehorsam und Unglauben in ihnen zur Geltung kommen zu lassen.»²⁰

Die Frage ist, wann die Ernte stattfinden wird, in der das Unkraut vom Weizen getrennt wird. In der Geschichte, wie die Chiliasten behaupten, oder im Zusammenhang mit der Vollendung der Geschichte im Jüngsten Gericht? Augustinus optiert klar für letzteres, wie dem XX. Buch über das Jüngste Gericht zu entnehmen ist, in dem er einen Kommentar zur Rede vom tausendjährigen Friedensreich in der Apokalypse des Johannes vorlegt (vgl. Offb 20, 1–6). Augustinus setzt sich zunächst kritisch mit der These auseinander, dass nach sechstausend Jahren Geschichte eine tausendjährige Sabbatruhe für die Heiligen einsetze, welche der ersten Auferstehung gewürdigt werden. Die Vorstellung der Chiliasten, dass diese Sabbatruhe mit leiblichen Tafelfreuden und Schwelgereien verbunden sei, hält Augustinus für eine «lächerliche Fabel» (*ridiculosa fabula*); er lehnt sie als Ausdruck fleischlicher Gesinnung ab und vertritt selbst eine geistliche Deutung. Er versteht die Rede von der ersten Auferstehung so, dass der Übergang vom Tod zum Leben bereits jetzt auf geistliche

Weise erfolgt (vgl. Röm 7,22, Eph 3,16). Wer diesen Übergang im Glauben und durch die Taufe vollzieht, wird vor dem zweiten Tod, der Verdammnis im Jüngsten Gericht, bewahrt werden, wenn er ein dem Evangelium entsprechendes Leben führt. Die zweite Auferstehung aber meint die Auferstehung der Leiber im Zusammenhang mit dem Jüngsten Gericht am Ende der Weltzeit. Das chronologische Szenario der Apokalypse deutet Augustinus so, dass die Fesselung des Satans bereits stattgefunden und die Kirche bereits mit Christus herrscht. Im dramatischen Finale wird der Satan noch einmal kurz freigelassen, um die verführten Völker zum Krieg gegen die Kirche zu versammeln. Die Erwählten aber, so Augustinus, werden trotz der Drangsal nicht vom Glauben abfallen, sondern sich im Leiden bewähren und durch den Ansturm von außen in ihrer Heiligkeit innen gestärkt werden (XX,8). Das Gericht, das dann die Scheidung zwischen Weizen und Unkraut vollziehen wird, bringt die eschatologische Transformation: Die Kirche als *corpus permixtum*, das Gerechte und Sünder gleichermaßen versammelt, wird in die wahre *civitas Dei* der Heiligen überführt (XX,9). Der Teufel wird «in den Pfuhl des Feuers» geworfen, so dass die *civitas terrena*, die auch *civitas diaboli* genannt wird, definitiv keine Wirkmacht mehr hat. Erst jetzt wird das Reich Christi ganz Wirklichkeit werden, in dem es keinen Tod mehr gibt (XX,14).

Die Bedeutung von *De civitate Dei* liegt darin, dass hier die Verheißung des Reiches Gottes mit einem konkreten geschichtlichen Träger, der Kirche, verbunden wird. Das «tausendjährige» Reich Christi ist in der Kirche bereits angebrochen, es muss nicht noch erwartet oder durch eine entsprechende Frömmigkeitspraxis herbeigeführt werden. Das ist allerdings kein Anlass zu ekklesiologischem Triumphalismus, denn die Kirche ist nicht lückenlos identisch mit dem Reich Christi. Sie ist, wie Ernst Troeltsch sagt, «ein *corpus permixtum* von Scheinchristen, Zeitgläubigen und Erwählten, zwischen denen bei der äußerlichen Unerkennbarkeit der Erwählten in der Praxis so wenig unterschieden werden kann wie zwischen bloßen Pistikern und eigentlichen Gnostikern bei Origenes. Die *Civitas Dei* insbesondere, soweit sie in der Kirche sich manifestiert, fällt nur mit dem Kernbestandteil, den Erwählten zusammen.»²¹ Anders als die Donatisten und alle rigorosen Reformbewegungen in der Geschichte der Kirche, die das Unkraut bereits eigenmächtig ausreißen wollen, plädiert Augustinus für ein nüchternes Verständnis von Kirche mit entsprechender Toleranz für Sünder und Schwache.

4. Transformationen des Chiliasmus und die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils

Die ekklesiologische Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus hat die Hoffnung auf ein Friedensreich auf Erden deutlich abgeschwächt, aber nicht vollständig zum Erliegen bringen können. Mit Jacob Taubes lässt sich sagen: «Die eschatologische Hoffnung auf das Reich, die sich in der Christenheit seit der Johanneischen Apokalypse nur als Chiliasmus äußern kann, verliert ihre letzte Stoßkraft und wird von Augustinus in das System der Kirche gebannt.»²² Damit wird das Zeitverständnis des Chiliasmus umgekehrt: Das Reich Christi wird nicht mehr für die Zukunft erwartet, vielmehr wird gesagt, dass es bereits in der Gegenwart da sei und mit der Kirche begonnen habe. Das Interim zwischen der ersten und der zweiten Ankunft Jesu Christi wird von Augustinus als die Zeit der pilgernden Kirche gefasst, in der es kein offenbarungstheologisches Plus geben wird, kein neues Zeitalter des Geistes, das über das Zeitalter des Sohnes hinausgeht und eine *ecclesia spiritualis* bringen wird, in der dann Ämter und Sakramente überflüssig sind. Augustins These, dass das Reich Christi in der Kirche schon begonnen hat und daher nicht mehr chiliastisch erwartet werden muss, war in der Folgezeit immer wieder anfällig für triumphalistische Fehldeutungen. Der politische Augustinismus des Mittelalters hat in den Spuren der eusebianischen Reichstheologie der Kirche die Definitionshoheit zuschreiben wollen, wann die Herrschaft eines Fürsten legitim ist und wann nicht. Der wohl renommierteste Vertreter dieser Richtung, Aegidius von Rom (1243–1316), hat in seiner Schrift *De ecclesiastica potestate* den Primat der päpstlichen Gewalt über die weltlichen Angelegenheiten theologisch zu begründen versucht und damit der Bulle *Unam sanctam* (1302) von Papst Bonifaz VIII. vorgearbeitet, die den primatialen Suprematsanspruch des geistlichen über das weltliche Schwert erhebt (DH 873–875). Diese Politisierung des *civitas-Dei*-Begriffs kann sich nicht auf Augustinus berufen, der eine relative Eigenständigkeit der politischen Ordnung gelehrt hat – eine Ordnung, die ja um des irdischen Friedens willen auch von den Mitgliedern der *civitas Dei* gebraucht wird, zumindest solange, als sie pilgernd unterwegs sind.²³

Zugleich gab es im 13. Jahrhundert mit Joachim von Fiore und seiner trinitarischen Geschichtsspekulation eine wirkmächtige Neuauflage chiliastischen Denkens. Das Reich des Geistes sollte über das Reich des Sohnes hinausgehen und eine geschwisterliche Kirche ohne Papst, Ämter und Hierarchie bringen. Die Franziskaner-Spiritualen radikalisierten Joachim und verlegen die Aufhebung der Papstkirche sowie den Übergang in die Geistkirche in die Gegenwart. Die böhmischen Taboriten erwarten die Abschaffung jeder Herrschaft und Knechtschaft und visieren eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwes-

tern an. Auch hat die scharf ablehnende Haltung von Luther, Calvin und Zwingli²⁴ nicht verhindern können, dass im linken Flügel der Reformation, bei Thomas Münzer und der Bewegung der Täufer, die Lehre vom tausendjährigen Zwischenreich eine Renaissance gefunden hat. Münzers «Theologie der Revolution», in der sozialer Aufruhr und Chiliasmus eine gärende Mischung eingehen, ruft Luthers Schrift *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* auf den Plan. Die Spur chiliastischen Denkens setzt sich – freilich ohne sozialkritisches Moment – im Pietismus bei Philipp Jacob Spener (1635–1705), Johann Albrecht Bengel (1687–1758) und seinem Schüler Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) fort.²⁵ Oetinger hat die Sammlung der Juden im Heiligen Land und den Wiederaufbau des Tempels erwartet und den Anbruch des tausendjährigen Reiches ganz konkret auf das Jahr 1863 datiert. Die Gründung des Staates Israels und die «Heimkehr» von Juden aus der ganzen Welt werden in evangelikalen Kreisen als Vorzeichen für das baldige Kommens Christi gedeutet.

Auch im Denken der Aufklärung finden sich philosophische Transformationen des Chiliasmus. Lessing visiert in seiner *Erziehung des Menschengeschlechts* unter ausdrücklichem Rückgriff auf «gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts» die «Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*» an (§ 86), das über die Elementarbücher des Alten und den «besseren Pädagogen» des Neuen Testaments hinausgeht. Kant kennt einen «philosophischen Chiliasmus», der auf «den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft». Die Linie ließe sich über Fichte, Hegel und Marx²⁶ bis hin zu Ernst Bloch ausziehen, dessen Philosophie des Noch-Nicht chiliastisches Gedankengut umdeutet und dem «Reich Gottes ohne Gott» vorarbeitet. Die Pseudomorphosen der Reichsidee, die sich in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts gezeigt haben, weisen ein erschreckendes Gewaltpotential auf. Kaum zufällig ist der Chiliasmus 1944 lehramtlich problematisiert worden – wenngleich in einer milden Form.²⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil aber hat in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* Grundmotive der Ekklesiologie des Augustinus aufgenommen und dabei drei Momente hervorgehoben: (1) die Fehlbarkeit, (2) die heilsgeschichtliche Dynamik und (3) die eschatologische Vorläufigkeit der Kirche. Zunächst rezipiert das Konzil Augustins Lehre vom *corpus permixtum* und verweist auf die permanente Reformbedürftigkeit der Kirche. Gerade weil das pilgernde Gottesvolk aus Gerechten und Sündern besteht, ist Kirche immer heilig und erneuerungsbedürftig zugleich – *sancta simul et semper purificanda* (LG 8,3). Die Einsicht in die Fehlbarkeit verhindert triumphalistische Überlegenheitsattitüden. Weiter hat das Konzil die heilsgeschichtliche Dynamik der Kirche betont und vom wandernden Gottesvolk gesprochen²⁸, dabei wird ausdrücklich auf

Augustins *De civitate Dei* Bezug genommen (vgl. LG 8,4). Ein Vorzug der Volk-Gottes-Kategorie besteht darin, dass sie bereits eine «Kirche vor der Kirche» auszusagen vermag, die mit den Gerechten des Alten Bundes von Abel an einsetzt (LG 2).²⁹ Die Kirche ist mit jenem Volk verbunden, «dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleisch nach geborgen ist» (LG 16; NA 4). Mit dem Kommen Christi erhält der Volk-Gottes-Begriff, der zunächst auf Israel bezogen ist, eine universale Weitung. Viele Völker werden gesammelt in dem einen Gottesvolk, der *ecclesia*. Zugleich ergibt sich eine christologisch-pneumatologische Transformation: Es ist die Kirche Jesu Christi, die sich im Heiligen Geist versammelt, sein Wort hört, seine Sakramente feiert. Anders als Augustinus, der das Heil nach Christus exklusiv an Taufe und Kirchenzugehörigkeit bindet und insofern einen Heilspartikularismus vertritt, lehrt das Konzil, dass es auch in nichtkatholischen Kirchen (LG 8;15; UR 3) und nichtchristlichen Religionen Elemente des Wahren und Heiligen anerkennt (LG 16; NA 2). Schließlich rufen die Aussagen über die endzeitliche Bestimmung der Kirche die eschatologische Vorläufigkeit der Kirche in Erinnerung, stellen aber auch die Gemeinschaft zwischen irdischer und himmlischer Kirche heraus, wie sie in der Liturgie und in der Heiligenverehrung zum Ausdruck kommt (vgl. LG 49f, SC 8). In der Betonung, dass die himmlische Wirklichkeit schon in die irdische hineinragt, in ihrer Fülle aber noch aussteht, wird das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit dynamisiert. Statt in den Spuren der griechischen Ontologie Ewigkeit als reine Negation von Zeit zu fassen, wird durch die eschatologische Qualifizierung der Zeit ein wesentliches Motiv der biblischen Heilsgeschichte aufgenommen. Das Ewige ragt schon in die Geschichte hinein, aber die Geschichte hat einen Richtungspfeil und geht ihrer Vollendung entgegen, die mit der Parusie Christi erwartet wird. Damit ist eine Deabsolutierung im Kirchenverständnis angezeigt. Denn die pilgernde Kirche trägt «in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht» (LG 48).³⁰

Zugleich hat das Konzil die Solidarität mit der «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten» (GS 1) der Kirche ins Stammbuch geschrieben. Damit ist die Gefahr eines «welt- und geschichtsfernen ekklesiologischen Narzissmus» abgewiesen und ein praktischer Weltauftrag formuliert. Mit dem Reich des Friedens und der Gerechtigkeit gibt es einen Verheißungsüberschuss, der die irdische Gestalt der Kirche übersteigt. Dennoch gilt es schon jetzt am Aufbau dieses Reiches mitzuarbeiten – im Widerstand gegen Unrecht, in praktischer Solidarität mit den Marginalisierten, im Einsatz für Frieden und in der Feier der Versöhnung. Die Zeit aber drängt. Daran zu erinnern, das ist der chiliastische Stachel im Fleisch der Ekklesiologie.

Anmerkungen

- 1 Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959, 588.
- 2 Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 259,2 (= PL 38,1197).
- 3 Vgl. Klaus BERGER, *Die Apokalypse des Johannes. Ein Kommentar*, 2 Bde., Freiburg 2017, 1299–1374.
- 4 Vgl. den Beitrag von Hans-Georg GRADL in diesem Heft.
- 5 Vgl. zum Folgenden die instruktive Studie von Stefan HEID, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land* (Hereditas 6), Bonn 1993. Heid arbeitet heraus, dass die Erwartung eines tausendjährigen Friedensreichs ursprünglich einen klar topographischen Bezug auf Jerusalem und das Heilige Land aufweist. Er unterscheidet zwischen einem frühen Jerusalem-Chiliasmus, der vor allem auf den Propheten Jesaja zurückgeht, und einem späteren Heilig-Land-Chiliasmus, der auf Markion reagiert.
- 6 JUSTIN, *Dial.* 80,5 (= BKV, Bd. 33,134).
- 7 Vgl. JUSTIN, *Dial.* 11,5; 123,9 und 135,3; vgl. 26,1: «Diejenigen, welche Christus verfolgt haben und verfolgen und ohne Reue sind, werden nichts auf dem heiligen Berge erben. Dagegen werden die Heiden, wenn sie an ihn [sc. Christus] glauben und ihre Sünden bereuen, mit den Patriarchen, den Propheten und allen Gerechten aus dem Stamme Jakobs erben. Auch wenn sie nicht den Sabbat feiern, sich nicht beschneiden lassen, nicht die Festtage beobachten, werden sie gleichwohl das heilige Erbe Gottes erlangen» (BKV, Bd. 33, 38).
- 8 Vgl. HEID, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos*, 232. Justin «wendet gegenüber der messianischen Hoffnung der Juden ein: Die baldige Resurrektion Israels wird euch nicht zugute kommen, wenn ihr euch nicht zu Christus bekehrt» (ebd. 47).
- 9 TERTULLIAN, *Adversus Marcionem – Gegen Markion* (Fontes Christiani 63/2), übersetzt und eingeleitet von Volker Lukas, Freiburg i. Br. 2016, 472f (3, 23): «Denn wir bekennen sehr wohl, dass uns auf Erden ein Königreich verheißen ist, aber noch vor unserer Entrückung in den Himmel und in einer anderen Verfassung (*alio statu*), nämlich nach unserer Auferstehung; es wird tausend Jahre lange Bestand haben in der Stadt, welche ein Werk Gottes ist – in dem Jerusalem, welches vom Himmel herabgekommen sein wird (Offb 21,2).»
- 10 LAKTANZ, *inst.* VII, 19–26.
- 11 IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses – Gegen die Häresien* (Fontes Christiani 8/5), übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg i. Br. 2001, 236f.
- 12 Vgl. *Adv. haer.* V, 35,2 (FC 8/5, 269): «Und nichts (davon) darf man allegorisch deuten, sondern es ist alles sicher, wahr und real, zum Genuss der gerechten Menschen von Gott geschaffen.»
- 13 Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1963, Bd. II/1, 92.
- 14 Vgl. ORIGENES, *princ.*, II, 11,2. – In den Homilien zum Buch Levitikus findet sich eine ähnliche Polemik gegen die Chiliasen, «die sich das himmlische Jerusalem, die unser aller Mutter ist (Gal 4,26), zu Unrecht sinnlich vorstellen und die Prophetenworte auf das Maß irgendeiner irdischen Stadt zurückführen» (*In Lev. hom.* 11,3 = GCS 6, 454, 9–11).
- 15 Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XX, 6–9.
- 16 Jacob TAUBES, *Abendländische Eschatologie. Mit einem Anhang*, München 1991, 79. Vgl. auch die Aussage: «Auf dem Grund der augustiniischen *civitas Dei* ist der mittelalterliche Staat errichtet. Im christlichen Zeitalter gibt es nicht Staat und Kirche, sondern im *corpus christianum* ist der Staat jederzeit im Schoß der Kirche eingebettet» (80).
- 17 Vgl. Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992.
- 18 Vgl. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes* (s. Anm. 17), 288–328.
- 19 Immer wieder wird in diesem Zusammenhang die Stelle zitiert, dass viele, die draußen scheinen, drinnen sind, und viele, die drinnen scheinen, draußen sind (*multi qui foris videntur, intus sunt et multi qui intus videntur, foris sunt – De bapt.* V, 27,38). Der Kontext der Stelle zeigt aber, dass hier von der Prädestination die Rede ist, die nach Augustinus nicht ohne äußeren Anschluss an die Kirche wirksam wird. Vgl. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes* (s. Anm. 17), 145.
- 20 Medard KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 209.
- 21 Ernst TROELTSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München – Berlin 1915, 34.
- 22 Jacob TAUBES, *Abendländische Eschatologie* (s. Anm. 16), 79.
- 23 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Geschichte der Rechts- und Staatstheorie*, Tübingen 2002, 185–213.
- 24 Vgl. *Confessio Augustana* 17; CALVIN, *Institutio*, III, 25,5; *Confessio Helvetica Posterior*, Art. 11. Vgl. auch Art. 41 der Artikel der anglikanischen Kirche von 1552/1562.
- 25 Vgl. Friedhelm GROTH, *Die Wiederbringung aller Dinge im Württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1984.

- 26 Vgl. Stellennachweise und Kommentar bei TAUBES, *Abendländische Eschatologie* (s. Anm. 16), 130–195; Karl LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilgeschahen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtstheologie*, Stuttgart 2004, 42–68.
- 27 In einem Dekret hat das Hl. Offizium im Juli 1944 die von Papst Pius XII. bestätigte Aussage getroffen, dass «das System des gemäßigten Millenarismus nicht mit Sicherheit gelehrt werden» (*tuto doceri non posse*) könne (vgl. DH 3839).
- 28 Vgl. Peter WALTER, *Ecclesia peregrinans. Zur heilsgeschichtlichen Sicht von Kirche im Zweiten Vatikanum*, in: IKaZ 47 (2018) 472–481.
- 29 Vgl. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 90,2,1; *De civ. Dei*, XV, 1.
- 30 Vgl. Christian STOLL, *Der eschatologische Charakter der Kirche nach Lumen gentium*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg ²2013, 326–345.
- 31 Johann Baptist METZ, *Lerngemeinschaft Kirche* (Gesammelte Schriften 6/1), Freiburg 2016, 93.

Abstract

Augustine's Domestication of Millenarism in Ecclesiology. The early church defended the realism of resurrection against Gnostic Docetism. It is all the more astonishing that the expectation of a Millennial Kingdom of Peace on earth (Rev. 20: 1-6) was not advocated in the same realistic way. Theologians such as Justin, Irenaeus of Lyons and Tertullian have openly taught chiliasm. However, there was an early criticism of a too literal interpretation of Revelation and the Prophets. Origen rejects the «judaistic» literary reading and opts for an allegorical interpretation. Augustine offers in his work «De civitate Dei» an ecclesiological domestication of chiliasmus: with long-term consequences for eschatology.

Keywords: Millenarism – Early Church – Theology of History – Apocalypse – Lumen Gentium – Vatican II

INS ZEITALTER DES HEILIGEN GEISTES

Geschichtstheologie als Reformprogramm im Gefolge
Joachims von Fiore

Kein anderer Text regte das Mittelalter so sehr an, über die Deutung von Geschichte nachzudenken, wie die Offenbarung des Johannes. Die Betrachtungen über die Endzeit, apokalyptische Zeichen, die dem Endgericht vorausgehen, und nicht zuletzt die leitmotivische Zahl Sieben (7 Gemeinden, 7 Siegel, 7 Posaunen, etc.), luden Schriftausleger und Chronisten dazu ein, die Geschichte als festgelegten Plan Gottes zu dechiffrieren, der seine Struktur vom Ziel der Geschichte, dem Endgericht, her erhält. Unter dem Einfluss der Offenbarung des Johannes überwog im hohen Mittelalter letztlich auch die Vorstellung von sieben Zeitaltern, wodurch die ältere Vorstellung von sechs Weltzeitaltern, die bei Augustinus noch vorherrschte, modifiziert wurde. Der Kirchenvater strukturierte die Geschichte nach den wichtigsten Zäsuren der biblischen Chronologie und unterteilte sie in sechs Abschnitte, wobei mit der Geburt Christi das fünfte Zeitalter endete und die Welt sich seither im sechsten Zeitalter befindet, das bis zum Ende der Welt laufen wird. Die Übereinstimmung mit einem Siebenerschema, das sich auch aufgrund der sechs bzw. sieben Schöpfungstage nahelegte, wodurch wiederum die Geschichte als erfüllte, vollendete Zeit mit dem göttlichen Schöpfungsplan in Einklang steht, wurde durch die Vorstellung erreicht, dass das siebte Zeitalter die eigentlich eschatologische Zeit sei und parallel zum sechsten Zeitalter verlaufe. Dieses letzte Zeitalter ist die Zeit der Kirche, in der sie auf die Wiederkunft des Herrn wartet und dabei den widergöttlichen Mächten widersteht. Wenn Augustinus die Kirchengeschichte mit dem letzten Zeitalter identifizierte, erteilte er allen weiteren Überlegungen nach innerweltlichen Zäsuren oder kommenden Weltreichen, und damit allen millenaristischen Hoffnungen eine Absage.¹ Gleichwohl unterbrach die Vorstellung eines tausendjährigen messianischen Reiches die lineare Abfolge des Weltzeitemas. Nach der Vorstellung in

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

Offb 20 sollte vor der endgültigen Vernichtung des Antichrist eine 1000 Jahre dauernde Friedenszeit eintreten, als Ergebnis einer befristeten letzten Bändigung des Teufels. Zusammen mit dem ungelösten Verhältnis des sechsten zum siebten Zeitalter bot das Tausendjährige Reich in Offb 20 daher für mittelalterliche Autoren hinreichend Gelegenheit, Vorstellungen über das Ende der Geschichte zu entwerfen, die sowohl den biblischen Berichten gerecht werden, als auch zeitgenössische Hoffnungen, Gegenwartsanalyse und gesellschaftliche Ängste zum Ausdruck bringen.²

1. Die trinitarische Geschichtsdeutung des Joachim von Fiore

Es waren nicht zuletzt die dramatischen politischen Umwälzungen des Ringens zwischen *Regnum* und *Sacerdotium*, die im 12. Jahrhundert die Gelehrten zu einer intensiveren Suche nach dem Sinn der Geschichte anspornten. Die eskalierende Konkurrenz zwischen politischer Gewalt und geistlicher Autorität, die sich in den gegenseitigen Exkommunikationen von Kaisern durch Päpste und der Einsetzung von «Gegenpäpsten» durch Kaiser äußerte, wurde als historische Krise apokalyptischen Ausmaßes interpretiert, die nach theologischer, d.h. heilsgeschichtlicher Deutung verlangte. Wenn die beiden höchsten Gewalten der Christenheit gegeneinander vorgingen, dann war nicht nur die Stabilität des christlichen Reiches in den Grundfesten erschüttert, sondern der apokalyptische Feind selbst schien sich der Welt und ihrer Repräsentanten zu bemächtigen.

Es waren aber nicht nur die politischen Vorgänge, die im 12. Jahrhundert zu neuen Interpretationen der Geschichte zwangen, sondern auch Veränderungen innerhalb von Kirche und Theologie. Die vom Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts angestoßene religiöse Mobilisierung der mittelalterlichen Gesellschaft brachte auch neue Orden hervor, in denen Mönche – nicht selten hoch Gebildete, die eine radikale Lebenswende vollzogen – auf Reichtum und Verweltlichung in den traditionellen Abteien reagierten und alternative Formen der Askese suchten. Die Theologie wiederum emanzipierte sich von der Tradition, und zwar in zwei konträre Richtungen: einmal durch die Rezeption philosophischer Methoden, die die Texte der Tradition wie auch der Hl. Schrift nun kritisch, d.h. logisch überprüfend bzw. scholastisch argumentierend auslegte, und zum anderen durch eine Betonung der geistlichen Schriftauslegung, wonach es die mehrfach symbolisch verschlüsselte Schrift auf ihren inneren Zusammenhang, aber auch auf ihre aktuell-prophetische Bedeutung hin zu entziffern galt. Die Vertreter dieser beiden theologischen Stile begegneten sich in der Regel mit großen Vorbehalten.³

Joachim von Fiore (ca. 1135–1202) bildete in diesem Unterfangen einen Höhepunkt der zuletzt genannten theologischen Alternative, der sog. symbolischen Theologie.⁴ Er führte aber hinsichtlich seiner exegetischen Arbeit lediglich Ansätze weiter, die sich bereits bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis oder Gerhoch von Reichersberg fanden, unterschied sich von diesen jedoch durch eine stärkere imaginative Kraft und eine weitaus höhere Aufmerksamkeit, die seine Schriften erfuhren. Nicht von ungefähr kommen in Joachim eine strikt exegetisch orientierte Theologie und ein monastisches Interesse zusammen.

Joachim wandte sich erst spät dem Ordensleben zu. Nach Jahren der Pilgerschaft, des Einsiedlerlebens und der Priesterweihe wurde er 1171 Abt des Klosters Corazzo in Kalabrien. Dort führte er die Zisterzienserregel ein, zeigte sich aber von diesem zweifellos bedeutendsten Reformorden des 12. Jahrhunderts bald enttäuscht, da die Zisterzienser – Opfer ihres eigenen Erfolgs – sich schnell von den ursprünglichen asketischen Idealen entfernt hatten und ihre Klöster eher pulsierenden Wirtschaftsunternehmen glichen als abgelegenen Stätten der Buße und Kontemplation. Nachdem er sich vom Papst von den Aufgaben der Klosterleitung entbinden ließ, um sich in der Abgeschiedenheit der theologisch-exegetischen Arbeit hingeben zu können, gründete Joachim 1190 sein eigenes Reformkloster S. Giovanni in Fiore, aus dem auch ein neuer Orden hervorging. Fast alle seine Schriften, gerade auch die geschichtstheologisch dichten Schriftkommentare, kreisen um die Erneuerung des monastischen Lebens und werben für ein alternatives mönchisches Ideal, worin der Schwerpunkt auf einer Unmittelbarkeit des geistlichen Erkennens (*intelligentia spiritualis*) gepaart mit einer kompromisslosen Aszese liegt. Die Erneuerung des Mönchtums unter diesen Vorzeichen erachtete Joachim als endzeitliches Phänomen, als Verdichtung spiritueller Präsenz, wodurch die Kirche einer Vollkommenheit zugeführt werde.

Neben der Erneuerung des monastischen Lebens unterstützte Joachim auch die seit Leo IX. (Papst von 1049 bis 1054) initiierte Kirchenreform, die für ihn dieselbe Stoßrichtung hatte wie die monastische Reform: Intensivierung des christlichen Lebens, Heiligung von Kirche und Gesellschaft, umfassende moralische Erneuerung angesichts starker Widerstände beharrender Kräfte. Joachim beklagte allerdings die zunehmende Verrechtlichung der Kirche und ihre demonstrative Machtentfaltung, die er als Verrat an der Reform ansah. Der Konflikt zwischen dem Papsttum und dem römisch-deutschen Kaisertum fügte sich in diesen durchaus eschatologisch verstandenen Rahmen nahtlos ein: Obwohl er ohne Vorbehalte auf Seiten des Papstes stand, zeigte sich Joachim mit den (politischen, weltlichen, militärischen) Mitteln der Kirche in diesem Kampf nicht einverstanden. In dem Maße, wie sich die Kirche als weltliche

Institution gerierte, gefährdete sie in den Augen Joachims ihre eschatologische Rolle, nämlich ein Friedensreich zu sein. Joachim stimmte hier in einen größeren Chor von Kritikern der päpstlichen Kurie ein, die sich dem stereotypen Vorwurf ausgesetzt sah, das Römische Recht über die Evangelien zu stellen.

2. Die Schrift hermeneutik Joachims

Seine Kirchen- und Gesellschaftsanalyse gewann Joachim aus einer Schriftexegese, in der sich Spiritualität, Gotteslehre, Eschatologie und Geschichtstheologie vermengten. Bei der Auslegung der Hl. Schrift leiteten ihn zwei hermeneutische Prinzipien. Das erste Prinzip geht davon aus, dass sich die Dreifaltigkeit sowohl in der gesamten Hl. Schrift als auch in der Schöpfung manifestiert. Diese trinitarische Struktur prägt aber auch die Geschichte, in welcher Joachim je ein Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes unterschied. Diesen Zeitaltern entsprechen die drei Stände des Gottesvolkes: die Verheirateten (bzw. Laien), die Joachim mit dem Zeitalter des Vaters in Beziehung setzte, die Kleriker, die der Zeit des Sohnes korrespondieren, und die Mönche, die die modellhafte Existenzform des Zeitalters des Hl. Geistes versinnbildlichen. Jeder Stand in diesen Zeitaltern hat seine Protagonisten oder modellhaften Vorbilder: Beim letzten Stand, dem Zeitalter des Hl. Geistes, sind es der Prophet Elija und der Mönchsvater Benedikt v. Nursia. Gerade dieses letzte Beispiel verdeutlicht, dass Joachim seine Lehre von den drei Zeitaltern nicht streng chronologisch verstand, sondern dass sich die drei *aetates* inhaltlich sowie hinsichtlich ihrer Repräsentanten verschränken.

Das zweite hermeneutische Prinzip Joachims – er nannte es die *secunda diffinitio* – ist die Einsicht in durchgängige, meist paarweise Entsprechungen in der Hl. Schrift, die Joachim als Konkordanzen bezeichnet (vgl. den Titel seines Hauptwerks, des *Liber concordiae novi ac veteris testamenti*). Während die *prima diffinitio* mit der trinitarischen Struktur von Gott und Welt rechnet, bemüht das zweite hermeneutische Prinzip die dualen «Entsprechungen» (*concordantiae*) in der Schrift. Angefangen von der Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament, lassen sich dabei eine Fülle von wechselseitigen Bezügen und Einsichten (*intellectus*) erzielen. Beide Hermeneutiken sah Joachim in den Eckbuchstaben des griechischen Alphabets, dem Alpha und dem Omega, symbolisiert. Während der Buchstabe A mit seinen drei Schenkeln die trinitarische Geschlossenheit zum Ausdruck bringt, bildet das ω , das ja aus zwei Rundungen oder Klammern besteht, die binären Konkordanzen ab. So kennt die Hl. Schrift zwei Testamente, zwei Völker, zwei Hervorgänge in Gott und zwei Auslegungsweisen der Schrift, die buchstäbliche und die geistliche. So wie der

Hl. Geist aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, so entspringt das geistliche Schriftverständnis aus dem Wortlaut des Alten und des Neuen Testaments.

Die wechselseitige Beziehung von Altem und Neuem Testament war bereits eine Grundeinsicht der sog. typologischen Schriftauslegung seit den Anfängen der Kirche. Sie wurde von den Interpreten Joachims in der Regel stiefmütterlich behandelt. Anders verhielt es sich mit seinen Vorstellungen eines dritten Zeitalters des Hl. Geistes, das als neuartig in seiner Sprengkraft erkannt und entsprechend begierig rezipiert bzw. kritisiert wurde. Joachim beabsichtigte damit jedoch nicht, eine neue Soteriologie einzuführen, das Erlösungswerk Christi als vorläufig, unvollständig oder gar obsolet anzusehen, und schon gar nicht eine alternative Gnadentheologie vorzulegen. Es ging ihm in erster Linie darum, seine Gegenwart und die Geschichte der Kirche im Licht der Offenbarung zu deuten, also Geschichtstheologie zu treiben. Entsprechend dominierte in seiner Exegese das Interesse für die geschichtlichen Bücher und die biblische Geschichte. Seine drei exegetischen Hauptwerke, der *Liber concordiae*, der *Tractatus super IV Evangelia* und v.a. seine *Expositio in Apocalypsim* spiegeln dieses Interesse programmatisch wider.⁵ Das Schema der drei *aetates* überlagert sich bei Joachim mit unterschiedlichen Modellen von sieben Zeitaltern. Typisch ist etwa eine doppelte Reihe von sieben Weltaltern, die sich sowohl im Alten als auch im Neuen Testament fänden. Ohne größere Probleme integriert er die eigentliche Kirchengeschichte in die Zeit des Sohnes oder des Hl. Geistes, wiederum je nach Textvorlage oder Auslegungskontext. So zählte er etwa 42 Generationen von Abraham bis zur Geburt Jesu (Mt 1, 1–17; Lk 3, 28–38), und ebenfalls 42 Generationen von Jesus bis zum Jahr 1200. Die Zeit des Volkes Israel gibt die Zeit der Kirche vor. Diese ist in jener bereits grundgelegt, und umgekehrt, so dass sich die wichtigsten Ereignisse in jedem Zeitalter über die Konkordanzen identifizieren und in Beziehung setzen lassen. Anders als bei Augustinus, für den die Zeit der Kirche schon die Endzeit darstellt, geht die Jetztzeit der Kirche bei Joachim einer noch ausstehenden immanenten heilsgeschichtlichen Epoche voraus. Die Gegenwart gewinnt dadurch ebenfalls typologische Kraft. Solche biblische Geschichtsbetrachtung mündet unweigerlich in eine prophetische und prognostische Dimension. Zwar wiederholt sich die Geschichte nicht, aber sie läuft in Entsprechung zu den früheren Weltaltern ab, und das Heute gibt Aufschluss über die Zukunft.

3. Das dritte Zeitalter

Mit dem errechneten Jahr 1200 gab Joachim zu erkennen, dass er einen epochalen Wechsel, ein unmittelbar bevorstehendes neues Zeitalter erwartete.

Dramatisch kommt seine Wahrnehmung in der Auslegung der Offenbarung des Johannes zum Ausdruck. Die sieben Siegel in Offb 6 interpretierte Joachim als Hinweise auf die sieben Weltzeitalter. Das Öffnen der Siegel unterstreicht die teleologische Dynamik, mit der Joachim die Welt dem Ende entgegenlaufen sieht.⁶ Jedes Siegel wurde als ein Zeitraum von sechs Generationen gedeutet. Das fünfte Siegel umfasste die Zeit von Karl dem Großen bis in die Gegenwart Joachims, also wiederum die Zeit um 1200, in der Joachim die Öffnung des sechsten Siegels erwartete. Dieser neue Zeitabschnitt wird zwei große Verfolgungen mit sich bringen, symbolisiert in den beiden letzten Köpfen des siebenköpfigen Drachens (Offb 12, 3). Im siebenköpfigen Drachen ist die Vielgestaltigkeit des Antichrist symbolisiert, das *corpus diaboli*, das die Kirche nicht erst am Ende der Zeit, sondern bereits durch alle Zeitalter hindurch bedrängt und bekämpft. Mit der Identifizierung der jeweiligen Antichriste durch konkrete Personen war Joachim aber zurückhaltend. In der Regel sind es Könige, Vertreter der weltlichen Macht, die sich gegen Gott und die Erwählten erheben. Ihr Ort ist immer «Babylon», seit den frühen Tagen des Christentums Metapher für das heidnische Rom.⁷ Die beiden letzten Köpfe des siebenköpfigen Drachen werden jedoch mit Saladin, dem Führer des Islams, und mit dem (wiederum unbestimmten) *magnus antichristus* identifiziert. Eine Parallele bilden die beiden Ungeheuer, die «aus dem Meer und vom Land» kommen (Offb 13), worin Joachim einerseits wiederum den Islam (die Flotte Saladins) und andererseits die Vielzahl der Häresien erkannte, die sich in den europäischen Ländern ausbreiteten und die Kirche bedrohten.

Im Zuge des letzten Kampfes mit dem Antichrist wird die Kirche in der «Wüste» Zuflucht finden und als exilierte gereinigt werden. Mit der Öffnung des siebten Siegels und der Vernichtung des Antichrist wird der so gereinigten Kirche ein vorbildlicher Papst gegeben werden, der die Reform der Kirche vollzieht und sie in die Zeit eines letzten irdischen Friedens leitet. Es ist dies gleichzeitig die siebte *aetas*, der *magnus sabbath*, der mit dem Zeitalter des Hl. Geistes zusammenfällt. Gleichwohl hält Joachim diese Zeitperiode für einen letzten irdischen, d.h. innerweltlichen Abschnitt. Sie ist in jenem Tausendjährigen Reich symbolisiert, das in Offb 20, 1–10 angekündigt ist; eine Zeit, in der Christus zusammen mit den Heiligen auf Erden herrschen wird. Joachim ist vom Eintreten dieser Zeit zutiefst überzeugt: es sei vernünftig, sie zu erwarten, ja «allerhellstes Wissen» (*serenissimus intellectus*).⁸

Wie charakterisierte Joachim das Zeitalter des Hl. Geistes über die apokalyptischen Zeichen der Offb hinaus? Die dritte *aetas* müsse sich grundlegend von der zweiten unterscheiden, sonst könnte sie nicht ein eigener Status genannt werden. Wenn sich der erste Status «unter dem Gesetz» befand, der zweite «unter der Gnade», so werde der dritte, bevorstehende noch «reichlichere

Gnade» mit sich bringen. Joachim intendierte damit keine Abschwächung des Heilswerkes Jesu, sondern brachte seine Hoffnung auf eine spürbarere Auswirkung der Gnade im Leben der Kirche zum Ausdruck. Das offenkundigste Zeichen des dritten Status sah er in einer neuen Form des Ordenslebens, repräsentiert in den *virii spirituales*. Diese endzeitlichen Mönche würden als Eremiten in strenger Armut und Kontemplation leben, darüber hinaus mit einer privilegierten Spiritualität begabt sein, welche sie die Geheimnisse Gottes unmittelbar erkennen und seine Gebote wirksamer umsetzen lasse. Man merkt, wie Joachim mit diesem mönchischen Ideal ein Gegenmodell zur Theologie der zeitgenössischen Schulen Frankreichs konstruierte. Bei den Mönchen des neuen Zeitalters gebe es keine literarischen Studien, keine Doktoren der kirchlichen Institutionen, die von der scholastischen Wissenschaft aufgebläht seien, sondern dort herrsche nur Liebe aus reinem Glauben und ungeheucheltem Herzen. Während diese die Arroganz der Intellektuellen an den Tag legten, verkörperten die *virii spirituales* beispielhafte Demut und kontemplative Tiefe.⁹

Die neue Form des Ordenslebens spielt aber auch schon im sechsten Zeitalter eine wichtige Rolle, denn dem neuen Orden wird es zufallen, die Kirche in der Bedrängnis durch Predigt und Unterweisung zu begleiten. Dieser neue Orden müsse zwei Funktionen in sich vereinigen, die kontemplative eremitische Lebensweise und die aktive apostolische, wodurch diese Mönche das Ideal des Geistesalters widerspiegeln: höchste Kontemplation und effektive Seelsorge. In diesem Zusammenhang sprach Joachim gelegentlich von zwei Orden, die sich dieser beiden Aufgaben annehmen würden.

4. *Geschichtstheologie als Kirchenreform*

Joachim sprach sich mit seiner Geschichtstheologie für jene Kirchenreform aus, die das Papsttum seit der Mitte des 11. Jahrhunderts propagierte und die in der Folge sowohl die politischen Verhältnisse als auch die Vorstellungen von Kirche revolutionierten. Man könnte Joachim daher als «Gregorianer» charakterisieren, sofern man mit der Bezeichnung nicht nur eine einseitige politische Parteinahme versteht, sondern das größere dahinter stehende Programm der *libertas ecclesiae* mitbedenkt. Es ging ihm um Befreiung der Kirche von weltlicher Verstrickung, sittliche Verbesserung des Klerus und generell um eine Heiligung von Kirche und Welt. Zum anderen verfolgte Joachim die Anliegen der monastischen Reformen des hohen Mittelalters: Rückkehr zu einem einfacheren, eremitisch gespeisten monastischen Leben; Ablehnung weltlicher, d.h. philosophischer Bildung in der Theologie, darüber hinaus Kritik an der Verrechtlichung des kirchlichen Lebens, v.a. in der wachsenden Bürokratie

und dem weltlichen Auftreten der Kirchenleitungen; stattdessen universale religiöse Mobilisierung unter der Führung eines reformeifrigen Papsttums.

In diesem Zusammenhang kann die Frage nicht ausbleiben, ob sich in Joachims Werken angesichts seiner Klagen über die Verweltlichung der Kirche seiner Tage nicht auch offene oder verdeckte Papst- bzw. Kleruskritik findet. Bedenkt man, dass er ein Vorbild für die *virī spirituales* im Apostel Johannes, dem Lieblingsjünger Jesu, erblickte und ihm Petrus als Typus der Bischöfe (*praelati*), die heilsgeschichtlich in den zweiten Status gehören, entgegensetzte, könnte man in der Tat vermuten, dass Joachim mit dem Zeitalter des Hl. Geistes ein Ende der verfassten Kirche, zumindest der Hierarchie und des Klerikerstandes verband. Allein, so weit wollte er seine Spekulationen nicht treiben.¹⁰ Vielmehr finden sich in seinen Schriften immer auch Hinweise, dass es in der Kirche des Hl. Geistes noch Klerus, Gottesdienst und Sakramente geben wird. Die Reformervorstellungen des Abtes liefen nicht auf eine Zerstörung der kirchlichen Verfassung, wohl aber auf eine «Reinigung» derselben hinaus.

Joachim gab sich mit seiner Präzisierung der letzten Zeit als Utopist zu erkennen, der einen innerweltlichen Frieden erwartete, eine Zeit, in der der Teufel gebunden sein wird, und eine Zeit des Ausruhens und der geistlichen Freude. Warum aber entschied sich der Abt von Fiore dazu, mit der exegetischen Tradition und mit dem theologischen Konsens seit Augustinus zu brechen, wonach sich das siebte Zeitalter koextensiv zur Geschichte der Kirche erstreckt, der Teufel bereits besiegt ist und die Kirche nur mehr auf die Wiederkunft des Herrn wartet? Welche Hoffnungen, welche Theologie machte ein Zeitalter des Hl. Geistes attraktiv? Eine Antwort darauf muss gewiss mehrere Motive berücksichtigen. Neben der insgesamt aufgewühlten Zeit, die von weitreichenden Veränderungen und fundamentalen Antagonismen (Papst-Kaiser; Christentum-Islam; Häresien-Kirche; Geldwirtschaft-Feudalismus, etc.) durchdrungen war, veränderte die vom Papsttum des 11. Jahrhunderts initiierte Reform den Blick auf die Rolle der Kirche in der Welt. Im Zuge des Investiturstreits formierte sich nicht nur eine neue Ekklesiologie. Darin wurde die Kirche als universale Größe, als geeinte Christenheit mit dem Papst als Steuerermann an der Spitze wahrgenommen. Die Reform erzeugte daneben eine Erwartung, wonach alle Anstrengung um geistlichen, religiösen, sozialen und gesellschaftlichen Fortschritt auf eine wesentliche Umgestaltung der Welt zielte, die sich mit einer allein jenseitigen Eschatologie nicht mehr zufriedengab. Alle Kämpfe gegen den Antichrist im Hier und Heute verlangten auch nach einem historischen Ergebnis, d.h. einer erreichbaren und bleibenden Verbesserung der Welt in nicht allzu ferner Zukunft. Die Prophezeiung einer gereinigten Kirche und friedlichen Welt sollte dieses Bemühen begleiten und als Ansporn zum entscheidenden Handeln dienen. Die Prophezeiungen Joachims erzeug-

ten daher eine neue Form der Naherwartung, die von Hoffnungen auf eine konsequente Umgestaltung der Gesellschaft im christlichen Sinn geprägt war.

Daneben darf der theologische Impuls nicht unterschätzt werden, den Joachim aus seiner Schriftauslegung bezog. Die Einsicht in eine trinitarische Struktur von Gott, Welt und Geschichte, die sich durch die gesamte Hl. Schrift hindurch offenbarte, zielte auf eine geisterfüllte Zukunft, die eine Überbietung der Gegenwart sein musste, aber dennoch im Rahmen der immanenten Geschichte blieb. Die Sehnsucht nach geistlicher Unmittelbarkeit, nach kontemplativer Gottespräsenz, wie der Mönch sie sucht, will diesen Frieden nicht nur in der Seele, dem traditionellen Kampfplatz des Teufels, sondern auch in der Welt, worin der Antichrist ebenfalls an vielen Fronten gegen den Leib Christi, die Kirche, streitet. Die Schriftauslegung Joachims entdeckte dabei in der Logik der biblischen Geschichte eine Bestätigung dieser Eschatologie. Die Kirchengeschichte wurde zu einem weiteren Buch der Offenbarung, das ihre Hermeneutik ebenfalls in Konkordanzen findet. Dass aber eine solche Fortschrittstheologie, die eine Überbietung des Status quo im Zeitalter des Hl. Geistes postulierte, letztlich darauf hinauslief, das Alte und das Neue Testament zu überbieten, war Joachim höchstens indirekt bewusst, seinen Epigonen aber leuchtete es als Konsequenz solcher Theologie unmittelbar ein.

5. *Evangelium aeternum*

Die «Weissagungen» Joachims erfreuten sich nach seinem Tod ungebrochener Popularität, gerade in Italien und an der Kurie. Zwar wurde auf dem Vierten Laterankonzil (1215) seine unzureichende Kritik an der Trinitätslehre des Petrus Lombardus als Irrtum zurückgewiesen¹¹, doch achtete man darauf, nicht die Person des berühmten Abtes zu beschädigen. Seine Geschichtstheologie bot vorerst keinen Anlass zur Sorge, ganz im Gegenteil! Im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts verehrte man Joachim weiterhin als Prophet des Antichrist. Erst ab 1240 rückte seine Lehre vom dritten Zeitalter und dessen Begleitererscheinungen mehr und mehr in den Mittelpunkt. Das Publikum, bei dem sich diese Rezeption abspielte, waren die jungen Bettelorden. Sie fanden durch die Prophezeiungen Joachims zu einer eigenen, heilsgeschichtlich konnotierten Identität. Ausschlaggebend hierfür war v.a. die Vorstellung Joachims von den beiden neuen Orden der Endzeit, die er mit unterschiedlichen biblischen Paaren verglich. Eines davon waren der Rabe und die Taube, die Noah aus der Arche entließ, um zu sehen, ob die Flut schon vorbei sei.¹² Die sich daran anknüpfende Vorstellung eines weißen und eines schwarzen Ordens, die sowohl predigend als auch der Kontemplation hingegeben in Armut lebten,

wirkte auf Teile der jungen Dominikaner und Franziskaner elektrisierend. Durch diese Prophezeiungen erkannten sie nicht nur die Schwerpunkte ihrer Ordenscharismen wieder, es wurde ihnen darüber hinaus, gleichsam in Form einer Prophetie, eine heilsgeschichtliche Bedeutung beigemessen und ihre Neuheit eschatologisch erklärt. Die Identifikation mit der joachitischen Geschichtstheologie war im Franziskanerorden intensiver als bei den Dominikanern, doch standen nicht wenige Dominikaner ebenfalls unter dem Einfluss der joachitischen Prophezeiungen.¹³

Die Popularität Joachims in gewissen Mendikantenkreisen war so hoch, dass seine Schriften ab den 1240er Jahren wie ein alternatives Evangelium gehandelt wurden. Aus diesen Kreisen stammte die Vorstellung, dass das Zeitalter des Hl. Geistes keine geschriebene Offenbarung mehr benötigen würde, da die Glieder jenes Zeitalters, allen voran die *viri spirituales* (die dann Mendikanten sein würden), ihre Gotteserkenntnis nicht mehr aus Büchern oder der Hl. Schrift, sondern unmittelbar vom Hl. Geist empfangen würden. Zum Skandal kam es, als 1254 der Franziskaner Gerhard von Borgo San Donino eine Schrift mit dem Titel *Liber introductorius in evangelium aeternum* («Einleitung in das ewige Evangelium») herausbrachte, worin er genau diese Schlussfolgerung zog und insinuierte, dass die verbindliche Offenbarung von der bisherigen Schrift des AT und NT auf ein «ewiges Evangelium» des Hl. Geistes übergehen würde, dessen Grundlagen in den Werken des prophetischen Abtes Joachim enthalten seien. Der *Liber introductorius* ging denn auch in der Sammlung des Gerhard von Borgo San Donino den drei wichtigsten exegetischen Werken Joachims voraus, die damit gleichsam in den Rang jenes neuen, ewigen Evangeliums gehoben wurden. Kaum veröffentlicht, zeigten Professoren der Pariser Universität das Konvolut bei der päpstlichen Kurie an. Sie verbanden damit die Hoffnung, dass der Papst die Privilegien der Mendikanten an der Universität Paris generell revidieren sollte, da sich die jungen Orden als umstürzlerisch und häretisch erwiesen hätten.¹⁴ Der Papst ließ die Schriften durch eine Kommission, der auch Mendikanten angehörten, untersuchen und verurteilte daraufhin den *Liber introductorius*.¹⁵

Wenig verwunderlich erfuhr Joachims Lehre von einem dritten Zeitalter des Hl. Geistes in der Folge erhebliche Kritik, gerade auch von Theologen der Mendikantenorden. Thomas von Aquin entwickelte in der *Summa theologiae* seine Gnadentheologie und sein Verständnis von Heilsgeschichte bewusst vor dem Hintergrund der joachitischen Engführungen. Für Thomas hatte das Kommen Christi bereits eine neue, ja letzte Epoche der unüberbietbaren Gotteshöhe gebracht. Während der Alte Bund den Glauben und die Gottestreue in einem geschriebenen Gesetz (*lex scripta*) verfügte, gründete Christus den Neuen Bund auf ein «neues Gesetz», welches die Gnade des Hl. Geistes ist.

Die Gnade ist aber kein geschriebenes Gesetz, sondern *lex indita*, d.h. ein ins Herz eingesenktes Gesetz, wodurch den Glaubenden die innere Aneignung und Erkenntnis der Offenbarung ermöglicht wird und sie in der Freiheit der Kinder Gottes eigene gottgefällige Akte zu setzen vermögen. Zwar wirke sich die Gnade des Hl. Geistes in den Menschen unterschiedlich, d.h. mehr oder weniger vollkommen, aus. Aber es ist kein zukünftiger Status zu erwarten, in welchem der Menschheit die Gnade vollkommener zufallen wird, als sie jetzt schon von Gott angeboten ist. Ein wie auch immer gearteter dritter Status nach dem Alten und Neuen Bund wird daher nicht in dieser Zeit, sondern erst in der Ewigkeit erfolgen (*non in hac vita, sed in patria*). Der Hl. Geist habe den Aposteln alle Wahrheit kundgetan, die die Menschen zum Heil benötigen, auch wenn er sie nicht über alle zukünftigen Ereignisse unterrichtet habe. Die Lehre Joachims bezeichnete Thomas als *vanitas* (leeres, sinnloses Gerede), und auf die Behauptung, dass das Evangelium, das Jesus verkündet habe, nicht das (ewige) Evangelium seines Reiches sei – also auf die Folgerungen, die Gerhard von Borgo San Donino aus den Texten Joachims gezogen hat –, reagierte Thomas mit dem Kommentar: *stultissimum est*; eine für den Aquinaten ungewöhnlich scharfe Form der Missbilligung.¹⁶ Freilich versuchte auch Thomas der Zukunftserwartung Joachims einen richtigen und auch rechtgläubigen Sinn abzugewinnen. In der frühen Kirche, so der Aquinate, sei die Kenntnis Christi (*notitia Christi*) auf der ganzen Erde verbreitet worden. Diese erste (wenn auch inhaltlich vollständige) Verkündigung müsse aber über die ganze Welt hinweg erst zu voller Blüte gebracht werden (*praedicatio cum pleno effectu*). Dazu müsse aber in jedem Volk auf Erden die Kirche gegründet werden. Erst dann werde die Vollendung der Welt kommen. Thomas setzte damit der Vision eines dritten Zeitalters die Vision einer missionarischen Kirche entgegen, die in allen Völkern verwurzelt das Evangelium in seiner ganzen Bedeutung und Fülle zur Entfaltung bringt. Damit lief er keiner millenarischen Utopie hinterher, sondern einem pragmatischen Missionsideal, an dessen Umsetzung und Strategie die Kirche seiner Zeit, und v.a. auch sein eigener Orden der Predigerbrüder engagiert mitarbeiteten.

6. Das Fortleben der joachitischen Geschichtstheologie im Franziskanerorden

Der Vorfall um das «ewige Evangelium» bildete nicht nur einen Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen den jungen Bettelorden und den Professoren der Universität Paris, sondern er stürzte auch den Franziskanerorden in schwere Turbulenzen. Der Generalminister des Ordens Johannes von Parma, ein glühender Anhänger joachitischer Ideen, musste seinen Stuhl räumen, an seiner

Stelle wurde Bonaventura mit der Leitung des Ordens betraut. Bonaventura distanzierte sich zwar entschieden von Joachims Vorstellungen eines dritten Zeitalters des Hl. Geistes, seine Schriften, v.a. jene aus seiner Zeit als Generalminister, operieren dennoch auffallend häufig mit apokalyptischen Bildern und Anspielungen auf joachitische Vorstellungen. Wie kein anderer der großen scholastischen Magister des 13. Jahrhunderts griff er die geschichtstheologischen Spekulationen des vorangegangenen Jahrhunderts auf. Den hl. Franz bezeichnete er als «Engel des sechsten Siegels» (nach Offb 7,2), verglich ihn mit dem Propheten Elija, nannte ihn einen *vir spiritualis*. Wie Joachim erwartete auch Bonaventura eine endzeitliche *ecclesia contemplativa*. Für Bonaventura besaß das Leben des Poverello maßgeblich heilsgeschichtliche und ekklesiologische Relevanz. Gleichsam als authentische Auslegung des Evangeliums sei Franziskus in seinen Stigmata von Gott «beglaubigt» worden. Obwohl er die joachitische Vorstellung eines dritten Zeitalters ablehnte, brachte Bonaventura dennoch zum Ausdruck, dass durch das «Franz-Ereignis» die Offenbarungsgeschichte inhaltlich weiter geführt wurde und dass dem Franziskanerorden eine eschatologische Rolle zufiel.¹⁷ Die Absicht, die Bonaventura damit verfolgte, war dabei eine zweifache: Einerseits wollte er den Franziskanerorden aus der Schusslinie heterodoxer Anschuldigungen nehmen, andererseits versuchte er die Franziskaner mit einem bewussten Aufgreifen joachitischer Bilder und Gedanken zu einen und den Spiritualen im Orden eine theologische Heimat zu bieten.

Nur mit Mühe gelang es Bonaventura, den Orden spirituell und disziplinarisch zusammenzuhalten. Die joachitisch gestimmten Spiritualen, die auf eine strikte Auslegung des Armutgebotes insistierten und sich nicht mit den Kompromissen des expandierenden Ordens und seiner neuen Aufgaben als städtische Seelsorger und Schulorden abfinden konnten, waren ein Herd steter Widerständigkeit und Kritik. Die Wahl des Eremiten Petrus v. Morone zum Papst (Coelestin V.) beflügelte die Hoffnungen dieser Gruppierungen, dass nun mit einem «Engelspapst» der Anbruch des dritten Zeitalters näher gerückt sei. Umso herber war die Enttäuschung seines Rücktritts und umso feindlicher war man dem Nachfolger Bonifaz VIII. gesinnt, der von den Eiferern als Antichrist und Usurpator der Kirche diffamiert wurde. Die Spiritualen oder Fratizellen, wie man jene Eiferer auch nannte, fanden ihre Identität aber nicht so sehr in der Erwartung des Zeitalters des Hl. Geistes, ihr Joachimismus konzentrierte sich vielmehr auf die Verfolgungen, die die Kirche am Ende der Zeit zu erdulden habe. Angesichts aller Verblendung um sie herum, identifizierten sie sich mit jener kleinen verfolgten Kirche der Endzeit und waren bereit, die Verfolgungen als notwendige Reinigung und Prüfung auf sich zu nehmen. Die *Historia septem tribulationum* des Angelo Clareno knüpfte an das

heilsgeschichtliche Siebenerschema Joachims an, betonte aber den Aspekt der Verfolgung durch alle Epochen der Kirchengeschichte hindurch. Wichtig für Clarena war die Öffnung des sechsten Siegels durch den hl. Franz. In dieser Zeit würden sich die Heiden zum Christentum bekehren. Der längere Teil der Zeit des sechsten Siegels sei aber von den Nachstellungen durch den Antichrist geprägt. Vor dem eigentlichen Weltende (7. Siegel) würde jedoch eine, wenn auch nur sehr kurze, Friedenszeit eintreten. Damit hat Clarena die «Sabbatruhe» Joachims zumindest nominell übernommen, aber sie bildet nicht mehr den Zielpunkt der dahinterstehenden Geschichtstheologie, sondern strukturiert lediglich die (wichtigeren) Leiden in der Zeit des 6. Siegels.¹⁸

Die Hoffnungen Joachims auf ein drittes Zeitalter des Hl. Geistes und des Friedens führte der südfranzösische Franziskaner Petrus Johannes Olivi fort. Seine 1297 fertiggestellte Auslegung der Offenbarung des Johannes (*Postilla super Apocalypsim*) lehnte sich in der Struktur und im Inhalt weithin an Joachim von Fiore an. Auch finden wir bei ihm eine dezidiert millenaristische Hoffnung, nämlich auf die Zeit einer kontemplativen Kirche, in der nach allen Verfolgungen und Leiden vollkommener Friede herrschen wird.¹⁹ Die Protagonisten dieser Zeit wird ein ebenfalls gereinigter Franziskanerorden stellen, dem die Aufgabe obliegt, die *pax evangelica* zu predigen. Olivi zitierte die drei Zeitalter Joachims so deutlich wie kein anderer Apokalypsekommentar vor ihm: Im ersten Status dominiert «der furchterregende Vater», der zweite Status gehört «dem belehrenden Sohn». In diesem Status bemüht sich die Kirche, die in der Schrift eingesenkten dunklen Geheimnisse zu entschlüsseln, ehe im dritten Zeitalter «der Güte und Weisheit des Hl. Geistes» all diese Geheimnisse in offener Klarheit zutage treten werden. Vor dem Hintergrund der Verurteilungen von 1260 versuchte aber Olivi, eine Abwertung der Christologie zu vermeiden. Christus wurde daher als Leitbild in allen drei Status eingeführt. Der markanteste Unterschied zu Joachim ist freilich die Rolle des hl. Franz; in ihm sei Christus der Kirche noch einmal erschienen und habe mit ihrer Erneuerung begonnen. Wie schon bei Angelo Clarena, so stand auch bei Olivi nicht die dreifache Zeitalterlehre im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern die sieben Zeitalter der gesamten Kirchengeschichte. In zahlreichen Anläufen und Variationen zeichnete er ein Bild der Kirche, die sich vom Stand der Apostel über den Stand der Märtyrer, den Stand der Doktoren und den der Anachoreten bis zum fünften Stand fortentwickelte, der (wie bei Joachim) mit Karl dem Großen beginnt. Dieser Stand ist geprägt von der «Entdeckung» der *vita communis* in der Kirche, aber auch von dem einsetzenden Niedergang, da bei Klerikern und Mönchen seither die Sorge um wachsenden Besitz vorherrsche. Die Depravation der Kirche seither habe aber solche Ausmaße angenommen, dass Olivi für seine Tage – er währte sich am Ende des fünften und am Beginn

des sechsten Zeitalters – ein Überhandnehmen einer «fleischlich gesinnten Kirche» (*ecclesia carnalis*) konstatierte. Die Reinigung der Kirche werde aber erst mit der Vernichtung «Babylons» abgeschlossen sein; mit dem hl. Franz habe diese Zeit aber bereits begonnen. Man spürt auf jeder Seite der Schriftkommentare Olivis, dass der eigentliche Feind seiner Geschichtstheologie jene «fleischliche Kirche» seiner Zeit war, die er gelegentlich die «Hure Babylon» nannte. Auch Olivi ging von zwei Antichristen am Ende der Tage aus. Der sog. «mystische Antichrist», den Olivi mit einem falschen Papst bzw. einem falschen Ordensführer identifizierte, werde am Ende des sechsten Status die *ecclesia carnalis* verblenden, ehe sie von zehn heidnischen Königen vernichtet werde. Die Werkzeuge dieses mystischen Antichristen seien die Philosophie, v.a. jene des Aristoteles und die seiner arabischen Kommentatoren. Gerade im Vertrauen auf jene Philosophen (d.h. Theologen), die gegen die «vollkommene Armut» argumentierten, sah Olivi den Inbegriff der antichristlichen (d.h. auch der pseudo-päpstlichen) Perfidie. Nach dem Tod der zehn heidnischen Könige werde eine kurze Zeit der Ruhe einkehren. Diese sei nur die Ruhe vor dem letzten Sturm, bei dem noch einmal ein Pseudo-Papst auftreten wird, der den «großen Antichrist» verkörpern wird. Dieser wird von Christus am Beginn des siebten Zeitalters getötet werden. Möglicherweise werde sogar der hl. Franz wieder auferstehen, um sich an diesem Endkampf zu beteiligen.

Die Zeit der Ruhe zwischen den beiden Antichristen ist die eigentliche utopische Zeit Olivis. Es ist die Zeit eines «evangelischen und kontemplativen Ordens», eine Zeit, die die Bekehrung der gesamten Welt zu Christus sehen wird. Neben den Heiden und den Juden nennt Olivi immer wieder auch die griechische Kirche, die (erst) in jenen Tagen zur wahren Kirche zurückkehren wird. Die pastorale und seelsorgliche Führung wird in jener Zeit der besagte Orden innehaben. Olivi bemühte sich zu versichern, dass die dann herrschende geistliche und kontemplative Kirche keine hierarchiefreie sein wird, ganz im Gegenteil! Auch jene Kirche wird Vorsteher und untergebene Gläubige haben, ja selbst einen Papst anerkennen. Aber die Struktur dieser Kirche wird in ihrer Bedeutung zurücktreten, da sie mit dem in Jes 2 geschilderten Friedensreich identisch sein wird. Trotz des herrschenden Friedens rechnete Olivi auch in jenem dritten Status des Hl. Geistes noch mit einer gewissen Entwicklung. So wird es auch dort Aufstieg, Blüte und Verfall geben. Jene Friedenszeit dürfe man nicht mit dem Paradies verwechseln, das erst mit dem Endgericht anbrechen wird.

Bei aller inhaltlichen Anlehnung Olivis an die Schriftauslegung Joachims von Fiore unterscheiden sich die Geschichtstheologien beider doch erheblich. Während Joachim vor allem zwei Ideale in seiner millenarischen Vision verfolgte, nämlich eine utopisch anmutende Vollendung der Kirchenreform

sowie eine klarere Einsicht in die Geheimnisse der Hl. Schrift, haderte Olivi mit dem Verrat am franziskanischen Ideal durch seinen eigenen Orden und den Unterdrückungsmaßnahmen seitens der Kirchen- und Ordensleitung. Joachim verfolgte mit seiner Exegese v.a. ein hermeneutisches Programm, indem er auf eine letzte Blüte der patristischen Typologie setzte, die die Hl. Schrift in einer Vielfalt innerer Entsprechungen entdeckt und sowohl in der Bibel wie auch in der Geschichte der Handschrift des Heiligen Geistes nachspürt. Wenn diese «Begeisterung» für den geistlichen Schriftsinn und eine Schrift-hermeneutik, die mehr ist als nur rhetorisch-literarische Technik, sich zu einer theologischen Vision bündeln, dann gewinnt ein neuer, dritter Status des Hl. Geistes eine Plausibilität: nicht als Substitution der vorherrschenden Soteriologie oder Variante einer Gnadentheologie, sondern als exegetisches, aszetisches und spirituelles Programm einer Bibel- und Geschichtsförmigkeit, in der die Geschichte erkennbare Heilsgeschichte wird und worin auch der individuelle Glaubensweg seinen Ort findet. Nicht nur der Einzelne sucht solchen Fortschritt im Handeln, der Heiligung und im Erkennen, auch die Kirche als ganze soll diese geistliche Reifung und dieses reformerische Voranschreiten realisieren.

Joachims Vision für das Millennium träumte von einer vollkommen christlichen Welt, ohne krieglerische oder kirchenpolitische Konflikte, in der das Leben einfach sein würde, weil es von einer unmittelbaren Gotteserkenntnis getragen ist. In dieser optimistischen Haltung erwartete Joachim auch eine Reform der Kirche, die unter dem Vorzeichen intensiver Innerlichkeit stand.

Olivis eschatologische Friedenszeit hingegen betonte die Ruhezeit zwischen Verfolgungen. Wie die frühchristlichen bzw. spätjüdischen Apokalypsen erfasste Olivi seine Gegenwart als Zeit von Verfolgung, Bedrohung und Krisis. Das Millennium wird zwar eine kontemplative Kirche hervorbringen, aber Olivi erwartete zunächst das Nachlassen der Verfolgung und eine Vernichtung der Todfeinde. Anders als Joachim verstand Olivi die Friedenszeit bzw. den Status des Hl. Geistes nicht so sehr als Zeit einer höheren geistlichen Transparenz, sondern vielmehr als vehemente Kritik an den kirchlichen Zuständen sowie am kirchlichen Personal seiner Zeit. Zwar bemühte sich Olivi durchaus erfolgreich, allzu plakative Identifizierungen oder antipäpstliche Provokationen zu vermeiden, die Prüfer seiner Werke an der Kurie verstanden aber ebenso gut wie seine Anhänger, welch brisantes kirchenkritisches Potenzial Olivis Theologie barg, so dass die Verurteilung seines Apokalypsekommentars 1326 durch Papst Johannes XXIII. nicht verwundern darf. Die Spiritualen waren überzeugt, dass die ideale, vollkommene Kirche in der Form, wie Jesus Christus sie vorgelebt hatte, bereits verfügbar ist, und zwar im ursprünglichen Franziskanertum, dessen universale Ausbreitung nur durch teuflische Macht verhindert

wurde. Die Schilderung der apokalyptischen Friedenszeit bei Olivi steht daher ebenfalls im Dienst einer Kirchenkritik, in der zwar nicht das Papsttum oder das Priestertum als ganzes, aber dennoch die es umgebende Struktur und Kultur radikal in Frage gestellt werden.

Sowohl bei Olivi wie auch bei Joachim erwuchs die Utopie aus einer realen Sehnsucht nach einer besseren Kirche. Doch während bei Joachim diese Utopie in einer Vieldeutigkeit biblischer Bilder, Konkordanzen und Bedeutungen schillerte, applizierte Olivi die Prophezeiungen Joachims auf eine konkrete kirchengeschichtliche Kontroverse, nämlich den Armuts- und Spiritualenstreit. Während die inhaltliche Offenheit des Zeitalters des Hl. Geistes die Geschichtstheologie Joachims attraktiv machte, erwies sich die Rezeption derselben durch Olivi als elitäre Immunisierung und anti-institutionelle Drohgebärde. Olivis Geschichtstheologie war zu offenkundig kirchenpolitisch und zu apologetisch motiviert. Seine Schriftauslegung versuchte v.a. die verstreute Gemeinde seiner Anhänger zu erreichen und ihr Trost in der Verfolgung zuzusprechen. Die Zerstörung der *ecclesia carnalis* erfuhr darin eine größere Aufmerksamkeit als das tausendjährige Friedensreich.

Anmerkungen

- 1 Zum Geschichtsverständnis des Augustinus vgl. Christof MÜLLER, *Geschichtsbewusstsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtliche Elemente einer augustianischen Geschichtstheologie* (Cassiciacum, 39,2; Res et signa, 2), Würzburg 1993.
- 2 Wilhelm KAMLAH, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (Historische Studien, 285), Berlin 1935.
- 3 Zur Charakterisierung des theologisch und kulturell reichen 12. Jahrhunderts vgl. Robert Louis BENSON – Giles CONSTABLE – Carol Dana LANHAM (eds.), *Renaissance and Renewal in the 12th Century*, Oxford 1982.
- 4 Zu Joachim: Bernard MCGINN, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York – London 1985; *Joachim of Fiore and the Influence of Inspiration. Essays in Memory of Marjorie E. Reeves (1905–2003)*, ed. by Julia WANNENMACHER (Church, faith and culture in the medieval west), London – New York 2013; *Gioachino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti*, San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999, a cura di Roberto RUSCONI, Roma 2001; E. Randolph DANIEL, *Abbot Joachim of Fiore and Joachimism. Selected Articles*, Routledge 2011.
- 5 Seit kurzem erst liegt die vollständige kritische Edition der *Concordia* vor: JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, hg. v. Alexander PATSCHOVSKY, 4 Bde. (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28), Wiesbaden 2017; *Tractatus super quatuor Evangelia*, ed. Francesco SANTI (Joachim Abbas Florensis Opera Omnia, 5), Rom 2002; *Expositio in Apocalypsim*, Venedig 1527 (Nachdruck Frankfurt am Main 1964).
- 6 Die geschichtstheologische Bedeutung der Öffnung der sieben Siegel in Offb hatte Joachim freilich schon in seinem früheren *Liber de concordia* (Buch III) dargelegt.
- 7 In der grundlegenden Skepsis gegenüber dem Imperium bzw. den Kaisern und der von ihnen repräsentierten säkularen Macht hat Joachim die Überzeugungen Augustins treuer bewahrt als die meisten Geschichtstheologen des Mittelalters, die eine heilsgeschichtliche Komplementarität von geistlicher und weltlicher Macht favorisierten.
- 8 Vgl. MCGINN, *The Calabrian Abbot* (s. Anm. 4), 152f; Robert LERNER, *Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, in: *Traditio* 32 (1976) 97–144.

- 9 Vgl. JOACHIM, *Tractatus* (s. Anm. 5), 294, 24–26.
- 10 Das Verhältnis Joachims zum zeitgenössischen Papsttum untersuchte Bernhard MCGINN, *Joachim of Fiore and the Twelfth-Century Papacy*, in: WANNENMACHER (ed.), *Joachim of Fiore* (s. Anm. 4), 15–34.
- 11 *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. ALBERIGO et alii, Bologna, 1973, 231f.
- 12 Wichtig dazu die Auslegung Joachims in der *Expositio in Apocalypsim*, c. 14.
- 13 Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969 (reprint Notre Dame 1993), 135–190; Marco RAININI, *Die sieben Posaunen. Predigt und Apokalypse am Anfang des Predigerordens*, in: *Bibelstudium und Predigt im Dominikanerorden. Geschichte – Ideal – Praxis*, hg. v. Viliam DÓCI u. Thomas PRÜGL (Dissertationes historicae, 36), Rom 2019, 57–78.
- 14 Der hartnäckigste Gegner der Mendikanten in diesem Streit war Wilhelm von St. Amour, der seine Vorbehalte gegen die Mendikanten in der Schrift mit dem bezeichnenden Titel *De periculis novissimorum temporum* («Über die Gefahren der jüngsten Zeit») zusammenfasste. Vgl. Michel-Marie DUFELL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250–1259*, Paris 1972.
- 15 Heinrich DENIFLE, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, in: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalter* 1 (1885) 49–142.
- 16 *Summa theologiae*, I–II, qu. 106, art. 4. Vgl. dazu Otto Hermann PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, 284–317; José Ignacio SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica* (Colección teológica de la Universidad de Navarra, 22), Pamplona 1979.
- 17 Diesen Konnex deutlich herausgestellt zu haben ist das Verdienst der Habilitationsschrift von Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959; neu hg. v. Marianne SCHLOSSER, in: Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, 2), Freiburg 2009; vgl. ferner: Paul ZAHNER, *Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte. Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten* (Franziskanische Forschungen, 41), Werl 1999; DERS., *Bonventura, der franziskanische Joachitismus und Joachim von Fiore. Die weitere Forschung nach den Bonventura-Studien von Joseph Ratzinger*, in: Franz-Xaver HEIBL – Marianne SCHLOSSER (Hg.), *Gegenwart der Offenbarung* (Ratzinger-Studien, 2), Regensburg 2011, 152–165.
- 18 Zu den Spiritualen grundlegend: David BURR, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, Pa. 2003; Bernhard TÖPFER, *Die Entwicklung chiliastischer Zukunftserwartungen im Hochmittelalter. Das kommende Reich des Friedens*, Berlin 1960, 211–257.
- 19 David BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary* (Middle Ages series), Philadelphia 1993.

Abstract

Awaiting the Age of the Holy Spirit: Theology of History as a Reform Program in the Wake of Joachim of Fiore. In his eschatological vision of church history, Joachim of Fiore developed the traditional Augustinian pattern of the endtimes by introducing a millenaristic «third age» of the Holy Spirit, in which a new order of «spiritual men» will be able to understand the mysteries of Scripture with greater ease. The prophecies of the Calabrian Abbot were eagerly received by mendicant circles, who recognized in these texts the providential role of their own orders. The most faithful follower of Joachim in this regard was Peter of John Olivi, the beacon of the Franciscan Spiritual movement. His Joachimism, however, did not insist on a special age of the Holy Spirit, but on the persecutions of true Christians across church history and on the imminent destruction of the «carnal church», i.e. the enemies of the spiritual Franciscans, in the last period to come.

Keywords: Joachim of Fiore – Joachimism – Millenarism – Theology of History – Scriptural hermeneutics – Peter of John Olivi – Spiritual Franciscans

LEBEN WIR IN DER ENDZEIT?

Chiliastische Spielarten des Christentums heute

Die religiös motivierte Erwartung eines innerweltlichen tausendjährigen messianischen Friedensreiches, auch bezeichnet als Chiliasmus (von *chilia etc.*, griech.: tausend Jahre) bzw. als Millenarismus (nach *millenarius*, lat.: tausendjährig) hat Menschen fasziniert, motiviert und in Bewegung gesetzt, manchmal auch zu Fanatikern gemacht. Märtyrer haben für das Tausendjährige Reich gelitten, religiöse Minderheiten haben dafür ihr Leben riskiert. In der Geschichte des lateinischen Christentums war der Chiliasmus vor allem eine Protestbewegung gegen die offizielle Religion. Im deutschsprachigen Kontext wird eher von Chiliasmus, im englischsprachigen eher von Millenarismus gesprochen. Die Schreibweisen variieren – auch im deutschsprachigen Bereich: Millenarismus, Millenarismus, Millennialismus, etc. Die Vertrautheit mit Inhalten, Vorstellungswelten und Begrifflichkeiten chiliastischer Zukunftserwartung ist im Kontext kontinentaleuropäischer Religionsforschung und Theologie nur begrenzt gegeben.

1. Zur Wirkungsgeschichte von *Offb 20,3*

Nur ein einziges Mal wird im Neuen Testament die chiliastische Erwartung erwähnt. Gesagt wird, dass die Märtyrer wegen «des Zeugnisses von Jesus und um des Wortes Gottes willen» auferstehen und «mit Christus tausend Jahre» regieren werden (*Offb 20,3*). Im Kontext der drei letzten Kapitel der Johannesapokalypse stellt sich das endzeitliche Szenario zur Durchsetzung der Gotesherrschaft wie folgt dar: Bändigung des Bösen für 1000 Jahre, Herrschaft der Märtyrer und Bekenner mit Christus in einem Reich des Friedens; eine kurze Zeit bekommt der göttliche Widersacher vor dem Ende noch Raum, dann fol-

REINHARD HEMPELMANN, geb. 1953, Dr. theol., Pfarrer der Evangelischen Kirche von Westfalen, ist Lehrbeauftragter an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Von 1999–2019 war er Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin.

gen seine endgültige Entmachtung, das universale Weltgericht, die allgemeine Auferstehung der Toten, die Trennung der Gottlosen von den Gerechten, die endgültige Aufrichtung einer neuen Schöpfung, in der alle Tränen abgewischt sind und der Tod nicht mehr sein wird.

Im Verlauf der Theologie- und Kirchengeschichte erfuhr die chiliastische Utopie unterschiedliche Rezeptionen und Interpretationen. Irenäus (ca. 135–202) hielt in seiner antignostischen Hermeneutik an ihr im Unterschied zur Theologie des Ostens fest. Augustin (354–430) deutete das Tausendjährige Reich ekklesiologisch. Joachim von Fiore (1130–1202) war einer der mittelalterlichen Theologen, der die Erwartung innerweltlicher Vervollkommnung vertrat. In den reformatorischen Bekenntnissen wird der Chiliasmus ausdrücklich verworfen, also diejenigen Lehren, «nach denen vor der Auferstehung der Toten eitel [reine] Heilige, Fromme ein weltliches Reich aufrichten und alle Gottlosen vertilgen werden» (CA Art. 17, 1530). In der reformierten Tradition finden sich vergleichbare Abgrenzungen, u. a. im Art. 11 der *Confessio Helvetica Posterior* (1566). Trotz offizieller kirchlicher Ablehnung, die auch in der römisch-katholischen Kirche bestimmend war (vgl. die Lehraussage aus dem Jahr 1944, dass auch der gemäßigte Millenarismus nicht sicher gelehrt werden kann, Denzinger 3839), standen zahlreiche Bewegungen im Einflussbereich chialistischen Gedankengutes: u. a. die Hussiten bzw. Taboriten, der sogenannte linke Flügel der Reformation, der englische Protestantismus des 17. Jahrhunderts, der Pietismus des 18. und erweckliche Bewegungen des 19. Jahrhunderts. Einzelne Vertreter gingen z. B. davon aus, dass es vor dem Jüngsten Tag einen Heilszustand auf Erden geben könne, gekennzeichnet durch die Bekehrung von Heiden und Juden, die Erneuerung kirchlichen Lebens und die Überwindung der Gegner der Kirche. U. a. die Verbindung zwischen chiliastischen Erwartungen und ethischen Handlungsorientierungen konnte zu sozialen und politischen Wirkungen führen und bereitete den Weg für die Säkularisierung chiliastischer Erwartungen, vor allem die Verbindung von Chiliasmus und säkularem Fortschrittsoptimismus. Die Vorstellung eines irdischen Friedensreiches war in der Aufklärung (u. a. bei Immanuel Kant und Gottfried Ephraim Lessing) und der aufkommenden Geschichtsphilosophie bestimmend. Elemente des Chiliasmus begegnen in der marxistischen Utopie. Im 20. Jahrhundert integrierte Ernst Bloch den Chiliasmus in eine Theorie der Utopie, die auch in Jürgen Moltmanns *Theologie der Hoffnung* (Erstausgabe 1964) wirksam wurde.

2. *Neuzeitliche Distanz zum Chiliasmus*

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts meinte Ernst Troeltsch im Blick auf die zeitgenössische Kirche und Theologie, dass das eschatologische Büro zumeist geschlossen sei.¹ Mit einer gewissen Gleichzeitigkeit zu ent-eschatologisierenden Tendenzen in Kirche und Theologie im 19. und 20. Jahrhundert kam es jedoch auch zu Gegenbewegungen. Es kam zu einem intensiven Naherwartungsglauben und neuen eschatologischen Aufbrüchen, in denen der apokalyptischen Bilderwelt der Bibel höchste Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde.² Weniger die Schilderung eines neuen Himmels und einer Erde stand dabei im Vordergrund, sondern der Untergang der bestehenden Welt in kosmischen Katastrophen. Fragt man danach, in welchen Gemeinschaftsbildungen diese einseitige und eklektische Rezeption apokalyptischer Texte der Bibel stattfand, so lautet die Antwort: einerseits in der Erweckungsfrömmigkeit des Protestantismus, aus der u. a. evangelikale und pentekostal-charismatische Frömmigkeitsformen erwachsen, andererseits in zahlreichen christlichen Gemeinschaften, die sich in einem dezidierten Gegenüber zu den bestehenden christlichen Kirchen verstanden, wie der Adventbewegung, aus der die Siebenten-Tags-Adventisten hervorgingen, oder den Ernstern Bibelforschern, aus denen sich die Organisation Jehovas Zeugen entwickelte. Insofern war und blieb das eschatologische Büro keineswegs überall und generell geschlossen. Besonderes Interesse fand dabei die «Deutung von Ereignissen im Blick auf das Weltende», wozu das Auftreten des Antichristen und das Tausendjährige Friedensreich ebenso gehörten wie die Erwartung von «Untergang, Unheil und Grauen».³ Erwartungen, die sich in die Zukunft richten, haben in Endzeitbewegungen Entsprechungen in bestimmten Annahmen zur Entstehung der Welt und des Menschen, in kreationistischen Ideen⁴ also, die von vorneuzeitlichen Sichtweisen einer ca. 6000-jährigen Welt- und Menschheitsgeschichte ausgehen und eine spezifische Periodisierung der Menschheitsgeschichte vornehmen. Insofern sind Annahmen zum Ursprung und Anfang von Welt und Mensch und vom Ende der Welt eng miteinander verknüpft. Im kreationistischen Gedankengut ist der Widerspruch zur darwinschen Abstammungslehre zusammengefasst, in millenaristischen Perspektiven bzw. im Glauben an das Tausendjährige Reich der Protest gegen den Fortschrittsglauben der Moderne.

3. *Chiliasmus – Sondergemeinschaften – Erweckungschristentum*

In der Geschichte des neuzeitlichen Christentums haben religiöse Gemeinschaftsbildungen immer wieder einer düsteren Weltbetrachtung Raum gege-

ben und konkrete Berechnungen für das Weltende und den Tag des Jüngsten Gerichts vollzogen. Man wollte auskunftsfähig sein hinsichtlich der Fragen, was in der Zukunft geschehen wird, wie spät es auf der Weltenuhr ist. Man beanspruchte, verlässliche Deutungen für gegenwärtige weltgeschichtliche Entwicklungen geben zu können. Endzeitvorstellungen dienten auch dazu, die Weltabstand der eigenen Gruppe und die radikale Absonderung von der Gesellschaft zu unterstreichen. Dies gilt unter anderem für die bereits erwähnte Religionsgemeinschaft Jehovas Zeugen, deren Lehre und Frömmigkeitspraxis in einem spezifischen Sinne endzeitlich geprägt sind. Ein besonderes Interesse gilt den apokalyptischen Texten der Bibel. Die Bilder der Apokalypse des Johannes werden als Vernichtung des Bösen und der Andersgläubigen interpretiert. Nur eine auserwählte Schar kann die Hoffnung haben, in der endzeitlichen Katastrophe zu überleben. In sprachlich und sachlich veränderter Form finden sich vergleichbare Interpretationen der apokalyptischen Texte der Bibel auch in anderen Religionsgemeinschaften.⁵ Eine Reihe von Gruppen, die herkömmlich als exklusive Endzeitgemeinschaften galten, hat inzwischen ihre endzeitlichen Orientierungen entradikalisiert und neu interpretiert, so etwa die Siebenten-Tags-Adventisten, die Weltweite Kirche Gottes und die Neupostolische Kirche.

Auch in der evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Laienfrömmigkeit riefen apokalyptische Themen und chiliastische Erwartungen ein großes Interesse hervor. Die kaum zu überblickende Anzahl von Buchtiteln und ihre Auflagenhöhe wie auch verbreitete CDs, Kassetten, Filme, Videos und Internetseiten zeigen, dass Endzeitthemen von dauerhafter Aktualität sind. Nicht wenige Veröffentlichungen in deutschen und Schweizer Verlagen sind Übersetzungen von Büchern, die dem angloamerikanischen Kontext entstammen. Gegenüber Religionsgemeinschaften wie den Zeugen Jehovas gibt es ein ausgeprägtes Differenzbewusstsein, obgleich Themen und Deutungen teilweise konvergieren. Das fraglos bekannteste und überaus erfolgreiche Beispiel eines Endzeitautors, der dem Spektrum des Erweckungschristentums zugeordnet werden kann, ist Hal Lindsey. Durch ihn entstand ein ganzer Industriezweig von Endzeitmedien. Auch wenn seine Schriften in ihren zeitgeschichtlichen Anspielungen durch den Lauf der Geschichte überholt sind, konnten sie sich über Jahrzehnte als marktbeherrschend behaupten. Ohne Übertreibung kann gesagt werden: Wer Lindsey kennt und gelesen hat, kennt fast alle anderen Endzeitautoren auch. Bekannt geworden ist er vor allem durch seinen Millionenbestseller *Alter Planet Erde wohin?*, der 1971 in deutscher Sprache erschien und zahlreiche Auflagen erzielte.⁶ Auf amerikanisches Denken hat er bis in hohe Regierungskreise hinein großen Einfluss ausgeübt. Und auch im deutschsprachigen Raum dürfte es kaum einen Endzeitautor geben, der von ihm nicht

mit beeinflusst wäre. Lindsey gelang es, das Interesse an biblischer Prophetie und Apokalyptik überhaupt anzuregen. Bei ihm finden sich die Muster gesteigerten chiliastischen Endzeitdenkens, denen zahlreiche Endzeitautoren in den Grundaussagen folgten. Seit Mitte der 1990er Jahre sind es vor allem Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins, die das gesteigerte Endzeitdenken in zahlreichen Romanen (*Left Behind*) popularisiert und dabei Lindsey noch übertroffen haben.⁷ Die Deutung der apokalyptischen Texte der Bibel, vor allem der Johannesoffenbarung, geschieht nach folgenden Mustern:

Die Geschichte ist Ereignung und buchstäbliche Erfüllung des prophetischen Wortes (dabei sind sowohl prophetische wie auch apokalyptische Texte der Bibel gemeint), das gesicherte Informationen über den Ablauf der Endereignisse enthält.

Die jetzige Generation ist voraussichtlich die letzte vor den bevorstehenden Katastrophen.

Schlüsselsignale belegen eine endzeitliche Situation: Naturkatastrophen, Kriege, das verstärkte Interesse an Satanskulten etc.

Die Gründung des Staates Israel und die Rückkehr der Juden in das «verheißene Land» sind zentrale Endzeitzeichen.

Aus der kommenden Katastrophe wird die Gemeinde durch wunderbare Entrückung, die sich im Verschwinden einzelner Menschen ankündigt, gerettet.

Die großen Machtblöcke greifen Israel in der Endschlacht von Harmagedon an. Auf dem Höhepunkt weltweiter Katastrophen muss alle gottlose Herrschaft weichen, weil der Friedefürst Christus mit seinen Heiligen kommt zur Aufrichtung seines Tausendjährigen Reiches (Offb 20).

Am Ende dieses Zeitalters kommt es erneut zum Aufstand, der jedoch niedergeschlagen wird. Endergericht und ein neuer Himmel und eine neue Erde stehen am Ende.

Für zahlreiche Ausdrucksformen des Erweckungschristentums gilt, dass chiliastische Erwartungen ein charakteristisches Merkmal darstellen. Mit ihrer wirkungsvollen und weltweiten Ausbreitung – vor allem in ihrer pfingstlich-charismatischen Gestalt, die auch in der römisch-katholischen Kirche große Resonanz fand⁸ – wurden auch ihre endzeitlichen Erwartungen bekannt gemacht. In pfingstlich-charismatischen Bewegungen werden Geistestaufe und Geisterfüllung nicht allein als persönliche Pfingsterfahrung und Bevollmächtigung zum christlichen Zeugnis verstanden, sondern auch als eine Strategie göttlichen Handelns in endzeitlicher Erweckungsperspektive. Es wäre allerdings einseitig, generalisierend und falsch, in Pfingstlern, Charismatikern und Evangelikalen pauschal weltflüchtige oder hyperaktive Endzeitgläubige zu sehen. Spekulatives Endzeitdenken wird in Kreisen erwecklicher Frömmigkeit auch in seiner Problematik wahrgenommen und zum Thema kritischer

Auseinandersetzungen gemacht. Der Hauptstrom evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Bewegungen versteht sich in Kontinuität zum klassischen «heilsgeschichtlichen Missionsdenken»⁹, das zwischen missionarischer Praxis und eschatologischer Erwartung eine enge Verbindung sieht. Vorherrschend wird ein gesteigertes apokalyptisches Bewusstsein in erwecklichen Bewegungen jedoch dort, wo fundamentalistische Motive wirksam werden (elitäre Abgrenzung gegenüber anderen Christen, Unmittelbarkeitspathos, beanspruchtes Wissen über die Zukunft, dualistisches Weltbild). Je mehr sich das apokalyptische Bewusstsein fundamentalistisch verfestigt und zu einem isolierten Merkmal der Frömmigkeit wird, desto mehr trennt es sich vom Hauptstrom der christlichen Kirchen und Konfessionen.

Die Lokalisierung des Bösen und Pro-Israel-Aktivitäten

In gesteigerten Formen des apokalyptischen Bewusstseins wird nicht nur die für apokalyptische Erwartungen kennzeichnende Struktur einer vorübergehenden Distanzierung Gottes von der Geschichte und der damit zugelassenen Entfaltung des Bösen und seiner unterschiedlichen Ausdrucksformen ausgesprochen, sondern auch das Böse spekulativ identifiziert. Die apokalyptische Bildersprache der Bibel wird ins Ultrakonkrete gezogen und ihres Geheimnisses entkleidet. Für Lindsey konkretisierte sich das Antichristliche im Bund verschiedener Staaten, der die Grundlage der Europäischen Gemeinschaft bildete. Bis heute bleibt diese Annahme in erwecklich orientierten Kreisen aktuell. Auch für LaHaye und Jenkins kommt der Antichrist aus Europa. Für andere ist der Islam das große antichristliche System. In den Sprachformen konservativer amerikanischer Politiker ging und geht es immer wieder um die Bekämpfung des Reiches des Bösen, die Lokalisierung des Bösen in bestimmten politischen und religiösen Machtssystemen, die zu einer Verschmelzung zwischen apokalyptischen Erwartungen und politischen Verschwörungstheorien führen können. Wer nicht Frieden, sondern Krieg und Chaos im Nahen Osten erwartet, kann eine Politik, die um Verständigung, Interessenausgleich und Frieden bemüht ist, nur als Störfaktor betrachten.

Chiliasmatische Erwartungen sind der Hintergrund für das in den letzten Jahrzehnten ständig gewachsene Israel-Engagement zahlreicher Evangelikaler, Pfingstler und Charismatiker, das sich überaus vielfältig konkretisiert (Unterstützungsaktionen für die Rückkehr jüdischer Familien nach Israel, Hilfe für Siedler, für messianische Juden etc.). Ihrem Selbstverständnis nach sind diese Gruppen darum bemüht, jeder Form von Antisemitismus entgegenzutreten. Sie verstehen sich als Israelfreunde und tendieren teilweise zu einem christli-

chen Zionismus und einer antiarabischen Haltung. Die Pro-Israel-Aktivitäten sind ein eindrucksvolles Beispiel für Wechselwirkungen zwischen religiösen und politischen Einstellungen. Die Koalitionen, die sich dabei ergeben, sind durch pragmatische Ignoranz auf beiden Seiten geprägt.

Das Denken im Kontext dieses chiliastisch bestimmten Geschichtsverständnisses ist vor allem auf das Negative fixiert, auf Verfall und Überwältigtwerden durch die Mächte des Bösen. Politik, Wirtschaft und Religion erscheinen immer mehr im Licht widergöttlicher Machtergreifung. Der in der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründete Auftrag, gestaltend in der Welt mitzuwirken, findet keine Berücksichtigung mehr.

Chiliastisch bestimmte Bibelhermeneutik

Für ein gesteigertes Endzeitdenken ist insbesondere eine bestimmte Auslegung der prophetischen und apokalyptischen Texte der Bibel kennzeichnend. Endzeitliche Erwartungen werden in eine konkrete Ereignisfolge gebracht und in allernächster Nähe erwartet: Wehen der Endzeit, Trübsal, Entrückung, Schlacht von Harmagedon, Gericht, Wiederkunft Jesu, Tausendjähriges Friedensreich (Millennium), neuer Himmel und neue Erde. Die bibelfundamentalistisch geprägte Hermeneutik klammert sich an die Texte (v. a. Danielbuch, Endzeitreden Jesu in den Evangelien, Offenbarung des Johannes) in ihrer Buchstäblichkeit und behauptet, ihre wahre Auslegung zu verwirklichen. Als wesentliches hermeneutisches Instrument gelten angenommene Zeitperioden (*dispensations*). Meist wird von sieben Zeitaltern ausgegangen: 1. von Adam bis zur Vertreibung aus dem Garten Eden (*innocence*), 2. von der Vertreibung bis zur Sintflut (*conscience*), 3. von Noah bis zum Turmbau von Babel (*human government*), 4. von Abraham bis zur Versklavung in Ägypten (*promise*), 5. von Mose bis zum Heilswerk Gottes in Christus (*law*), 6. von der erlösenden Tat Christi bis zu seiner Wiederkehr (*grace*), 7. vom Tausendjährigen Reich bis zum Neuen Jerusalem (*kingdom*).

Die apokalyptisch gestimmte Geschichtsschau gewinnt ihre Konkretionen dann, wenn biblische Prophetie einerseits und Gegenwartsgeschichte andererseits so aufeinander bezogen werden, dass einzelne geschichtliche Vorgänge als unmittelbare Ereignis prophetischer Verheißungen verstanden werden. Es ist Aufgabe des die Bibel Auslegenden, herauszuarbeiten, welcher Text zu welcher Zeitperiode gehört. Erst dadurch wird der Einblick in den Ablauf des göttlichen Plans möglich. Erst dadurch wird eindeutig, wie die apokalyptische Bilderwelt zu verstehen ist. Die Auslegung der Bibel wird dabei zu einer willkürlichen und spekulativen Angelegenheit. Denn welcher Text in welche Zeit

gehört und auf welche vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse hinweist, bestimmt der Auslegende, sodass ganz unterschiedliche Konzepte und Szenarien des endzeitlichen Prozesses entstehen. Je mehr man bei einem Vergleich der konkreten Endzeitabläufe ins Detail geht, desto vielfältiger, differenzierter und widersprüchlicher wird das Feld. Das fundamentalistisch-buchstäbliche Schriftverständnis behauptet zwar, dass es in der Regel nur eine einzige Möglichkeit der Deutung gibt, faktisch werden aus ihm jedoch unterschiedliche und in sich widersprüchliche Endzeitvorstellungen abgeleitet: Im Blick auf die Zeit der Trübsal, im Blick auf den Antichristen ... Zu unterscheiden ist etwa auch zwischen einem *Prämillenarismus*, der davon ausgeht, dass die Wiederkunft Christi ein Ereignis vor dem Tausendjährigen Reich ist, und dem *Postmillenarismus*, der damit rechnet, dass die Parusie Christi das Millennium beendet. Die vorherrschende apokalyptische Denkform ist heute fraglos der Prämillenarismus, der vor allem im amerikanischen Kontext große Verbreitung fand.

Geschichtliche Vorläufer der dispensationalistischen Geschichtsschau, bei der die Heilsgeschichte in verschiedene Zeitalter eingeteilt wird, liegen im Darbyismus. John Nelson Darby (1800–1882) war es, der ein streng fundamentalistisches Schriftverständnis und eine exklusivistisch bestimmte Ekklesiologie mit entsprechenden Heilsabschnitten verband und die endzeitlichen Glaubensaspekte mit höchster Autorität und geistlichem Anspruch vertreten konnte. Darbys dispensationalistisch ausgerichtete Hermeneutik ging in die Fußnoten der Scofield-Bibel (1909) ein und wurde dadurch in erwecklichen Kreisen wirkungsvoll verbreitet.

Während evangelikal-fundamentalistische und pentekostale Ausprägungen des Dispensationalismus weitgehend im Bereich eines dezidiert christlichen Selbstverständnisses verbleiben, spielen dispensationalistische Konzepte auch eine signifikante Rolle im Zusammenhang der Entstehung von Neureligionen und Neuoffenbarungsgruppen (vgl. Neue Kirche Swedenborgs, Vereinigungskirche, Universale Kirche, New Age). Die Periodisierung der Geschichte göttlichen Handelns wird dabei zur Distanzierung gegenüber gegenwärtigen Gestalten des Christentums und zu ihrer evolutionären Überschreitung genutzt.

Abschließende Überlegungen und Einschätzungen

Chiliasmischen Erwartungen geht es darum, die vorfindliche Welt zu überschreiten.¹⁰ Apokalyptisches Denken bestreitet die Perspektive einer immer weitergehenden Zeit. Chiliasmus in diesem Sinne ist die Suche nach einer anderen Welt. Zwischen alter und neuer Welt wird nicht Kontinuität, sondern

Diskontinuität vorausgesetzt. Die verbleibende Zeit in der alten vom Leiden und von Katastrophen bestimmten Zeit wird zur Frist. Wer unter den gegenwärtigen Verhältnissen leidet und nichts anderes zu verlieren hat als die Fesseln, die ihm die Freiheit nehmen, wird wünschen, dass das baldige Ende kommt. Wer viel zu verlieren hat, «wer sich in den gegebenen Verhältnissen eingerichtet hat und von deren Erhalt profitiert, wird alles tun, damit die Frist sich dehnt und noch lange bleibt, was und wie es ist».¹¹ Auch neuzeitlichen Menschen liegen apokalyptische Perspektiven offensichtlich nahe. Die Zeit wird als befristet erfahren. Es gibt ein Bewusstsein der Gefahr. Krisenzeiten werden von euphorischen und düsteren Zukunftserwartungen begleitet. Nicht als breite Strömung, aber in bestimmten säkularen und religiösen Milieus wird ein apokalyptischer Weltpessimismus gepflegt und gelebt. Weltangst, Kosmophobie, entzündet sich gleichermaßen an medialen und realen Phänomenen. Nahrung empfängt diese düstere Weltbetrachtung durch den zerstörerischen Eingriff des Menschen in die Natur und durch die inflationären Erfahrungen des Bösen. Sie kann an Stimmungslagen, Zeitströmungen und Unsicherheiten anknüpfen: das allgemeine Krisenbewusstsein, die grundlegenden Veränderungen und neuen Polarisierungen der Gesellschaft, militärische Auseinandersetzungen in verschiedenen Regionen dieser Welt, der Klimawandel, die Ambivalenzen von Globalisierung und Digitalisierung, die Bedrohung durch den islamistisch begründeten Terrorismus etc. Apokalyptische Bilderwelten sind näher gerückt und durch reale Entwicklungen gleichsam eingeholt worden. Fernsehkameras und mediale Netzwerke sorgen für universale Gleichzeitigkeit. Sie lassen die Bilder von Naturzerstörung und kriegerischer Gewalt in jedes Wohnzimmer gelangen. Neben der Apokalypseblindheit der Moderne steht ihre Apokalypsefixiertheit. Die vergehende und die kommende Welt sind auch für den modernen Menschen präsent: in Wort und Bild, in Literatur und Kunst. Vom Ende der Welt wird in der jüdisch-christlichen Tradition gesprochen, um für eine neue, eine andere Welt zu plädieren.

In der Geschichte der Christenheit musste die christliche Zukunftserwartung gegenüber zwei Missverständnissen verteidigt werden: einem materialistischen Chiliasmus, der die Bildersprache apokalyptischer Texte übergeht und von einem grenzenlosen Optimismus oder einem düsteren Weltpessimismus bestimmt ist, aber auch gegenüber einem gnostisierenden Spiritualismus, der die Treue zu den endzeitlichen Hoffnungsbildern und dem Realismus der Verheißungen in der Bibel aufgibt, indem er sie vergeistigend übersetzt. Beides gab es in der Geschichte des Christentums: die fantasievollen Ausmalungen des Endes, verbunden mit dem unrealistischen Versuch, das Reich Gottes auf Erden zu errichten, aber auch die schwärmerische Identifikation kirchlichen und christlichen Lebens mit dem Reich Gottes und den Verzicht darauf, nach

einem innergeschichtlichen «Mehr» an Gerechtigkeit, Frieden und zeichenhafter Vorwegnahme des Reiches Gottes zu suchen.

Chiliasmische Erwartungen werden schnell zu einer spekulativen Angelegenheit. Auch mit der Bibel in der Hand hören die Begrenzungen nicht auf, denen geschöpfliches Leben unterliegt. Das prophetische Zeugnis der Bibel eignet sich nicht dazu, die fromme Neugierde zu befriedigen. Die christliche Hoffnung vermittelt kein privilegiertes Zukunftswissen. Gesteigertes apokalyptisches Bewusstsein erliegt der Gefahr, sich durch den Blick auf erwartete kosmische Katastrophen gefangen nehmen zu lassen und in Angst, Resignation und Passivität zu erstarren oder aber in blinden Aktionismus umzuschlagen. Es widerspricht christlicher Hoffnung in Zuschauerhaltung auf die Eskalation von Gewalt zu starren und die Geschichte deterministisch ihrem unausweichlichen Ende entgegenlaufen zu lassen. Die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde entlässt nicht aus irdischen Verantwortlichkeiten. Sie bleibt der Erde treu und fördert den Mut, das zu tun, was die Liebe zum Leben, und die Hoffnungsfähigkeit im Leiden unterstützt. Die Faszination chiliastischer Utopien deutet gleichzeitig darauf hin, dass ihre kirchliche «Domestizierung» nicht ausreicht, «um theologisch und spirituell ihr Hoffnungspotential [...] auszuschöpfen»¹². Auch wenn die Dialektik zwischen dem Schon-Jetzt und dem Noch-Nicht des Reiches Gottes sich nicht dadurch auflöst, dass sie in ein zeitliches Nacheinander gebracht wird, können auch die Kritiker des Chiliasmus anerkennen, dass er ein berechtigtes Anliegen verfolgt: Er verweist auf die diesseitige Dimension christlicher Hoffnung.

Anmerkungen

- 1 Siehe Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch*, München – Leipzig 1925, 36: «Ein moderner Theologe sagt: das eschatologische Bureau sei heutzutage zumeist geschlossen». Vgl. dazu auch Christoph SCHWÖBEL, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 437.
- 2 Das Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik ist Gegenstand zahlreicher Forschungsarbeiten. In der Apokalyptik treten Bilder und Visionen – oft breit ausgeführt – an die Stelle prophetischer Worte. Während in der Prophetie das Schema «Verheißung und Erfüllung» vorherrschend ist, wird die Apokalyptik vom Thema «alte und neue Schöpfung» bestimmt. Apokalyptik und Eschatologie werden bedeutungsverwandt gebraucht.
- 3 Jürgen EBACH, *Apokalypse und Apokalyptik*, in: Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, 213–273, hier 214. Ebach bezieht sich dabei auf die Definition von Apokalypse im Großen Duden-Wörterbuch der deutschen Sprache.
- 4 Vgl. Hansjörg HEMMINGER, *Kreationismus – Rückschau zum Anfang der Welt*, in: Reinhard HEMPELMANN u.a. (Hg.), *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, vollst. überarb. Neuausg., Gütersloh 2005, 436–443.
- 5 Vgl. dazu Werner THIEDE, *Die Johannesapokalypse in der Deutung christlicher Sekten* (= EZW-Texte 130), Stuttgart – Berlin 1996.
- 6 Hal LINDSEY – Carole C. CARLSON, *Alter Planet Erde wohin? Im Vorfeld des Dritten Weltkrieges*, Wetzlar ⁵1972 (Der amerikanische Titel lautet: *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids 1970).

- 7 Tim LAHAYE – Jerry B. JENKINS, *Finale*, ABlar 1997ff. Zum Ganzen vgl. Christoph RAEDEL, *Faszination des Endes. Theologie und Fiktion in der «Left Behind»-Buchreihe* (= EZW-Texte 212), Berlin 2012.
- 8 Vgl. dazu die inhaltsreichen Ausführungen des katholischen Theologen Hans GASPER, *Erweckung. Von den Täufern zum Charismatischen Christentum* (Weltanschauungen – Texte zur religiösen Vielfalt, Nr. 103/104), Wien 2014.
- 9 Vgl. dazu Peter BEYERHAUS, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*, Bd. 1, Wuppertal – Bad Liebenzell 1996, 703.
- 10 Zum Ganzen vgl. auch Norman COHN, *Die Sehnsucht nach dem Millennium*, Freiburg i. Br. u. a. 1998; Klaus BERGER, *Wie kommt das Ende der Welt?* Gütersloh 2002; Stephen HUNT, *Christian Millenarianism. From the Early Church to Waco*, London 2001; Jürgen MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Darmstadt 2005; Timothy P. WEBER, *Living in the Shadow of the Second Coming. American Premillennialism 1875–1982*, Grand Rapids/Mich. 1983.
- 11 Jürgen EBACH, *Es geht nicht immer so weiter. Beobachtungen und Intuitionen zur biblischen Apokalyptik*, in: Conc(D) 50 (2014) 245–253, hier: 47.
- 12 Medard KEHL, *Art. «Chiliasmus»*, in: ³LThK Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2009, 1048.

Abstract

Chiliastic Forms of Christianity. With a certain simultaneity to de-eschatologizing tendencies in church and theology during the 19th and 20th centuries there were also counter-movements. In end-time movements highest attention was paid to the apocalyptic imagery of the Bible. The focus was less on the expectation of a new heaven and a new earth than on the destruction of the existing world in cosmic catastrophes. This eclectic reception of apocalyptic texts of the Bible took place on the one hand in revival movements of Protestantism, from which evangelical and pentecostal-charismatic forms of piety grew, which also found response in the Roman Catholic Church. On the other hand, this development took place in numerous Christian communities, which understood themselves as firm counterparts to the existing Christian churches, such as the Advent Movement, from which the Seventh-day Adventists emerged, or the Bible Student Movement, from which the organization Jehovah's Witnesses developed. Of particular interest was the interpretation of events in view of the end of the world, which included the appearance of the Antichrist, the millennial kingdom as well as the expectation of doomsday scenarios.

Keywords: Book of Revelation – eschatology – revival movement – dispensationalism

WIEVIEL CHILIASMUS STECKTE IM BOLSCHEWISMUS UND NATIONAL- SOZIALISMUS?

In der Schreckensgeschichte des 20. Jahrhunderts könnten chiliarische Vorstellungen eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben: Sowohl der Bolschewismus als auch der Nationalsozialismus scheinen auf eine vage, aber unübersehbare Weise chiliastisch motiviert gewesen zu sein. Darauf wurde schon früh hingewiesen: Die ersten Schriften, die dem Bolschewismus chiliastische Züge bescheinigten, stammen vom Beginn der 1920er Jahre, und gegen Ende dieser Dekade begann man auch den Nationalsozialismus unter diesem Aspekt zu mustern. Die Geschichtsforschung hat seitdem – inspiriert vor allem durch Eric Voegelins grundlegendes Buch *Die politischen Religionen* (Wien/Stockholm 1938) – umsichtige und aufschlussreiche Arbeiten zu diesem Thema vorgelegt, doch sind die Befunde aufgrund der Vielfalt der historischen Quellen und der Vagheit der Terminologie, die sowohl in den Quellen als auch in der Forschungsliteratur zu beobachten ist, mit allerlei Unsicherheiten behaftet. Die folgenden Ausführungen können deswegen nicht mehr sein als ein knapper Literaturbericht, der angesichts der quantitativen Fülle und qualitativen Komplexität der Literatur in jeder Hinsicht defizitär bleiben muß. Eine kritische Würdigung der referierten Literatur etwa unter der Frage, ob die dort behandelten Personen und Bewegungen zurecht mit chiliastischen Vorstellungen in Verbindung gebracht werden, übersteigt meine Kompetenz. Allein schon die Frage, ob Marx chiliastisch gedacht hat, und wenn ja, wie lange und in welcher spezifischen Form, wird von Experten unterschiedlich beantwortet. Für andere Vertreter des Totalitarismus gilt dies ebenfalls.

Von den beiden europäischen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts wurde aus genetischen Gründen zunächst der Kommunismus in seiner bolschewistischen Form als chiliastische Bewegung wahrgenommen; er geht ja der Realisa-

HELMUTH KIESEL, geb. 1947, ist Professor emeritus für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Heidelberg und Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Er bereitet eine Geschichte der deutschen Literatur 1933-45 vor, in Ergänzung des 2017 erschienenen Bandes «Geschichte der deutschsprachigen Literatur von 1918 bis 1933».

tion des Faschismus in Italien und dem Aufkommen des Nationalsozialismus in Deutschland einige Jahre voraus. So war es für einige Zeitgenossen bereits 1920 ausgemacht, dass im Kommunismus chiliastische Motive wirksam seien. Max Scheler zum Beispiel interpretierte 1920 die «chiliastische Hoffnung des kommunistischen Zukunftsstaates» als «wissenschaftlich verbrämte und unterbaute Umformung des jüdischen Messianismus». ¹ Tendenziell Ähnliches konnte man 1918 in Ernst Blochs *Geist der Utopie* und 1921 in Blochs *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* lesen. ² Eine erste große Abhandlung, die den chiliastischen Zug des Kommunismus dingfest zu machen suchte, erschien 1920 unter dem Titel *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*. Verfasser war der 1883 in Stettin geborene und in einem calvinistischen Elternhaus aufgewachsene Fritz Gerlich ³, der nach einem Geschichtsstudium in München samt Promotion teils im bayerischen Staatsdienst als Archivar, teils als freier politischer Publizist tätig war, von 1920 bis 1928 als Hauptschriftleiter der *Münchener Neuesten Nachrichten*. Unter dem Eindruck seiner Bekanntschaft mit Therese Neumann (1927) konvertierte er 1931 zum katholischen Glauben. Sein *Kommunismus*-Buch entstand auf der Basis längerer Studien zu den «Lebensideen» der zeitgenössischen «großen Kulturvölker» und in Auseinandersetzung mit der Münchener Revolution und Räterepublik. ⁴ Gerlich hegte damals national-konservative Ansichten und sympathisierte möglicherweise sogar mit der aufkommenden «Hitler-Bewegung». Nach dem Hitler-Putsch wurde er aber zum entschiedenen Gegner Hitlers und bekämpfte diesen um 1930 mit einer solchen publizistischen Vehemenz und Wirkungskraft, dass Hitler ihn am 9. März 1933 verhaften und in der Nacht vom 30. Juni zum 1. Juli im Rahmen der mit dem Nahmen Röhm verbundenen Mordaktion erschießen ließ. – Gerlich wurde ins *Deutsche Martyriologium des 20. Jahrhunderts* aufgenommen, und im Dezember 2017 wurde ein Verfahren zur Seligsprechung eröffnet.

Gerlichs Buch *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich* zählt 275 Seiten und beruht auf einem gründlichen, durch eine Vielzahl von Zitaten und Verweisen belegten Studium der Schriften von Marx und Engels sowie führender Vertreter des Bolschewismus (wie Lenin und Trotzki) und des anarchischen Kommunismus (besonders Landauer). Der erste Teil der Untersuchung gilt den gedanklichen «Systemen des modernen Kommunismus», die hier als chiliastisch charakterisiert werden (17–78). Der zweite Teil widmet sich – mit Auszügen aus der «marxistischen Verfassung Rußlands» und einer Analyse der «Erfahrungen der russischen Marxisten bei der Gestaltung der Wirklichkeit» – dem «Marxistischen Chiliasmus in der Praxis» (79–138). Der dritte große Teil unternimmt einen Streifzug durch die «Geschichte des philosophischen Chiliasmus in Deutschland», der von Lessing über Kant, Fichte, Hegel und Weitling bis zu Marx und Engels führt (139–228). Den Abschluß

bildet eine «Kritik des deutschen philosophischen Chiliasmus» (229–275). Bemerkenswert ist vor allem der erste Teil, der – erstmals in Deutschland und mit großer Anregungskraft – den Kommunismus als «Versuch zu einer neuen Religion» (9), genauer: als «eine auf das Diesseits gerichtete Erlösungsreligion» (50) chiliastischer Provenienz zu erweisen sucht. Ihr geistiger Kern, der Marxismus, ist nicht, wie behauptet, Wissenschaft, sondern Metaphysik, ist die «Erlösungs-» oder «Messiasidee», ist «eine verderbte christliche» und zuvor jüdische «Idee», nämlich «säkularisierter» oder «materialistischer Chiliasmus», der auf die definitive Überwindung der schlechten Gegenwart und die Herstellung des «tausendjährigen Reichs» der Erlösung schon auf dieser Erde zielt (19f). Mit Worten aus Trotzki's Schrift *Auf zum Kampf gegen den Hunger* von 1918:

Mögen uns die Popen aller Religionsbekenntnisse von dem Paradiese in jener Welt erzählen, wir sagen, daß wir auf dieser Erde den Menschen ein wirkliches Paradies schaffen wollen. Wir dürfen nicht auf eine Stunde unser großes Ideal aus dem Gesicht verlieren, das schönste von allem, nach dem die Menschheit strebte: Nehmen sie die alten Religionslehren, die Lehre Christi: das Schönste, das Edelste, was in diesen Lehren enthalten ist – es ist in unserer Lehre des Sozialismus verkörpert.⁵

Mustergültig zeigt sich hier zum einen das Weiterwirken des jüdisch-christlichen Chiliasmus, zum andern aber dessen Säkularisierung oder Verdiesseitigung – und in beidem die Lehre von Marx und Engels, die beide, so Gerlich, «Chiliasisten» waren, aber «primär politisch-soziale Ziele», nämlich die Erlösung des Proletariats und die Herbeiführung des «Reiches der Freiheit», verfolgten.⁶ Chiliasisten waren Marx und Engels und alle ihre Adepten – Gerlich zufolge – aber nur in einem gewissen und neuen Sinn: indem sie nämlich zum einen das definitive Ziel der (säkularisierten) Heilsgeschichte vom Jenseits in Diesseits verlegten, und indem sie zum zweiten die Aktion predigten, das Proletariat zum «Heiland»⁷ ernannten und dazu ermächtigten, das «Reich der Freiheit» mit brutaler Gewalt⁸ herbeizuführen. Die Konsequenzen, die man 1920 aus den Schriften der bolschewistischen Führer und aus ersten Berichten aus der Sowjetunion schon deutlich erkennen konnte, beschreibt Gerlich im zweiten Teil seines Buches. Das Fazit lautet: «Ungezählte Berichte melden uns, daß der Heiland Proletariat versagt habe und daß die Zustände, die er herbeigeführt hat, in nichts «einem Paradies auf Erden» gleichen.»⁹ Den Führern, Lenin voran, gelingt es aber, einem großen Teil der russischen Bevölkerung und der ausländischen Beobachter, durch ein fortgesetztes Komödienspiel¹⁰ weiß zu machen, dass man sich auf dem besten Weg ins «Reich der Freiheit» befinde.

Eine zweite große Abhandlung über die chiliastischen Aspirationen der modernen sozialen Bewegungen entstand Anfang der 1920er Jahre in Heidelberg als philosophische Dissertation. Verfasser war der 1900 in Budapest als Sproß einer jüdischen Familie geborene Ladislaus Radvanyi (László Radványi), der

nach seiner Mitwirkung an der ungarischen Revolution nach Deutschland geflohen war und in Heidelberg Philosophie, Psychologie, Soziologie und Volkswirtschaft studierte.¹¹ Seine Dissertation, die 130 schmale Schreibmaschinen-seiten umfasst und von Karl Jaspers mit «summa cum laude» bewertet wurde, trägt den Titel *Der Chiliasmus. Ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee und des chiliastischen Handelns*.¹² Gerlichs Buch wird im Literaturverzeichnis nicht genannt, doch gibt es viele Berührungspunkte und Übereinstimmungen.

Radvanyi spricht zunächst vom «religiösen Menschen», dessen Ziel es zwar ist, in das «summum bonum» der «Erlösungswelt» einzugehen (6), doch sieht er diese im Jenseits und findet sich damit ab, in der inferioren «empirischen Welt» leben und darin sich bewähren zu müssen, «bis für ihn durch Gottes Gnadenführung die Zeit des Eingehens in das überirdische Erlösungsreich anbricht» (17). Der «chiliastische Mensch» hingegen erwartet und fordert «keine überempirische, sondern eine empirische Erlösungswelt» (19) und sieht seine Aufgabe darin, diese Welt als «Mitarbeiter Gottes» (97) durch eine «heilige Revolution» (31 und 108) oder einen «Gotteskrieg» und «Vernichtungskampf» (108) mit dem «Gewaltrecht des Guten» (106) gegen die Widerstrebenden und Verstockten herbeizuführen, und das heißt zunächst einmal: durch die unerbittliche «Nullifizierung» des Bösen (91f). Die Kluft zwischen «Empirie» und «Erlösung», die für den «religiösen Menschen» geschichtlich oder auf Erden nicht zu überbrücken ist, wird vom «chiliastischen Menschen» negiert. Geschichtliche Realisierungsversuche sieht Radvanyi bei den Taboriten (61ff), den Münsteraner Täufern (64ff) und englischen Millennariern (70ff), nicht zuletzt aber bei den Kommunisten (114ff). Chiliasmus und Kommunismus gehören nach Radvanyi eng zusammen (114), doch sieht er auch, dass der Bolschewismus «kein Chiliasmus» mehr ist (122), weil er die «überempirische» Dimension und Perspektive leugnet. Eben darin liegt Radvanyi zufolge auch die «geistige Ursache für das Misslingen aller chiliastischen Versuche» (116): sie verlangen auf Erden, was auf Erden nicht zu haben ist.

Radvanyis Auseinandersetzung mit dem Chiliasmus ist für die Entwicklung des kommunistischen Denkens in den 1920er Jahren nicht unwichtig. 1924 trat Radvanyi der KPD bei und wurde Mitarbeiter des ZK sowie Mitbegründer der Berliner Marxistischen Abendschule (MASCH). 1925 nahm er den Namen Johann-Lorenz Schmidt an und heiratete die angehende Schriftstellerin Anna Seghers (Netty Reiling), in deren Erzählungen und Romanen – der *Aufstand der Fischer von St. Barbara* (1928) sei als Beispiel genannt – chiliastische Motive und Figuren von großer Bedeutung sind.¹³ Beide, Seghers und Radvanyi/Schmidt, spielten nach der Rückkehr aus dem Exil im kulturellen Leben der DDR eine große Rolle.

Die chiliastischen Motive, Aspirationen und Suggestionen des Marxismus und des auf ihm aufbauenden Kommunismus sind seit Gerlichs und Radvanyis Abhandlungen vielfach untersucht worden. Verwiesen sei auf zwei neuere umfangreiche Darstellungen: Richard Landes' Buch *Heaven on Earth: the varieties of the millennial experience* (2011) und Jacob L. Talmons monumentales Werk *Geschichte der totalitären Demokratie*, das im dritten Teil *Der Mythos der Nation und die Vision der Revolution* (englisch 1952, deutsch 2013). Beide enthalten ausführliche Kapitel über Marx und den Kommunismus unter Berücksichtigung der chiliastischen Aspekte. Dies gilt auch für den umfangreichen Aufsatz *Der Marxismus-Leninismus als politische Religion* von Klaus-Georg Riegel aus dem Jahr 1997.¹⁴ Besonders schätzenswert ist aufgrund seiner großen Prägnanz der 1984 publizierte Aufsatz *Karl Marx' Zukunftsreich des Kommunismus und der Freiheit* des evangelischen Theologen Walther Bienert.¹⁵ Dieser sieht Marx als einen Philosophen und «eschatologischen Diesseitspropheten»¹⁶ in mehr oder minder unbewußter und jedenfalls uneingestandener jüdisch-christlicher Tradition:

Für Marx' Geschichtsbild war nicht nur der auch in solchen biblischen Geleisen denkende Hegel verantwortlich, sondern auch der vom Alten Testament kommende Sozialist Moses Hess und die vom Neuen Testament her denkenden Sozialreformer Saint-Simon, Wilhelm Weitling u. a. Zugrunde liegt diesen allen das jüdisch-christliche Verständnis einer auf das Heilsreich hin bewegten Geschichte. Diese Denkweise war in achtzehnten Jahrhunderten so sehr in europäisches Denken und Empfinden integriert, daß auch ein radikaler Atheist wie Karl Marx nicht einmal wollen konnte, sich dem zu entziehen. [...] Doch alle Analogien und alle Parallelitäten zwischen dem Marxschen Gedankengebäude einschließlich seiner Zukunftsschau dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich stets nur um formale Gedankengeleise handelt, die Marx übernommen hatte und in denen er dachte. Die Züge, die Marx auf diesen Geleisen fahren ließ, waren mit völlig nichtchristlichen Gütern beladen. Man kann es auch ohne Bild etwa so ausdrücken: Marx hat für sein Gedankengebäude formaliter viele jüdisch-christliche Strukturelemente übernommen, aber materialiter ein judentums- und christentumsfreies Gebäude konstruiert.¹⁷

Konkreter: Marx sah sich in einer «eschatologischen Situation», in der es galt, die Menschheit aus dem Zustand der Unterdrückung, Ausbeutung und Entfremdung durch reinigende und erlösende Gewalt ins «Reich der Freiheit» jenseits aller Herrschaft von Menschen über Menschen zu stoßen. Die Durchführung dieser messianischen Aktion ist Aufgabe des Proletariats; sein teuflischer Gegenspieler, der in einer letzten Schlacht niedergerungen und liquidiert werden muß, ist das Privateigentum. Von der jüdischen und christlichen Tradition weicht Marx' Programm mehrfach ab: durch die Verdiesseitigung des Ziels der Heilsgeschichte; durch die Negation aller Religion; durch die Leugnung des Bösen, das nicht allein aus den gesellschaftlichen Verhältnissen entsteht; durch die Konstruktion einer Welt der kalten Gerechtigkeit, die keine

Liebe kennt, weil sie keine Liebe zu brauchen glaubt. Eine fatale Implikation von Marx' Geschichtsvorstellung benennt Bienert mit Worten von Karl Rahner: «Die Zukunft wird zum Moloch, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschlachtet wird.»¹⁸ Den Effekt der Marx'schen Geschichtsplannung beschreibt er mit Karl Popper: «Von allen politischen Ideen ist der Wunsch, die Menschen vollkommen und glücklich zu machen, vielleicht am gefährlichsten. Der Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, produziert stets die Hölle.»¹⁹

In den 1930er Jahren bahnte sich die Betrachtung der totalitären Bewegungen oder Regime – Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus – als «politische Religionen» an²⁰; der Klassiker ist Eric Voegelins Buch *Die politischen Religionen* von 1938.²¹ Der Blick liegt dabei nicht primär auf den chiliasmischen Momenten, sondern auf der allgemeineren religiösen Grundierung und Einfärbung der totalitären Systeme, also ihrer Grundideen und Dogmatik, ihrer Symbolik und Rituale, doch beschreibt Voegelin im Kapitel «Die innerweltliche Gemeinschaft» selbstverständlich auch den chiliasmischen (er sagt «apokalyptischen») Charakter der Totalitarismen.²² Andere Forscher – Vondung, Talmon, Landes – haben dies vertieft²³, ohne im Fall des Kommunismus, wenn ich recht sehe, wesentlich über das hinauszukommen, was schon Gerlich erkannte. Anders ist dies selbstverständlich im Fall des Nationalsozialismus, der bei Gerlich ja noch keine Rolle spielt. Die ergiebigste Arbeit zu diesem scheint mir die umfangreiche Abhandlung des Voegelin-Schülers Claus-Ekkehard Bärsch zu sein, die 2002 in überarbeiteter Form unter dem Titel *Die politische Religion des Nationalsozialismus* erschien.

Der Untertitel dieser Untersuchung lautet «Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart [dem Hitler-Freund und NS-Barden der ersten Stunde], Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler». Bei allen Vieren sieht Bärsch nicht nur allgemein religiöses, sondern speziell chiliasmisches Gedankengut wirksam, das in seiner Beschreibung dessen, was «innerhalb der Ideologie führender Nationalsozialisten» unter «Drittem Reich» verstanden wurde, deutlich zu erkennen ist. Dies sei ausführlich zitiert:

- 1.) Das «Dritte Reich» ist ein Reich der Zukunft, welches durch das Prädikat Erlösung qualifiziert wird.
- 2.) Gegenwart und Zukunft sind durch einen qualitativen Sprung getrennt. Dem qualitativen Sprung geht eine Zeit der Krise bis zur Katastrophe voraus.
- 3.) Zur Überwindung der Katastrophe und zur Herstellung der durch Erlösung qualifizierten Zukunft muß ein Kampf stattfinden. Dieser Kampf ist kein beliebiger Konflikt, sondern er wird innerhalb eines substantiellen Dualismus als Kampf gegen das Böse gedeutet.
- 4.) Die Nationalsozialisten sind Instrumente des göttlichen Willens in der Geschichte, und das deutsche Volk ist Subjekt seiner Heilsgeschichte. Nur das deutsche Volk

ist in der Lage, das ›Dritte Reich‹ und damit seine Erlösung herbeizuführen.

5.) In Hitler ist die Zukunft schon am stärksten verkörpert. Die künftige Gesellschaft wird auch durch den Führer konstituiert. Adolf Hitler wird von Joseph Goebbels und Dietrich Eckart als Inkarnation einer spezifischen Christussymbolik betrachtet, nämlich als kämpfender und siegender Christus, ohne den die Erlösung nicht herbeigeführt werden kann.

6.) Die Hauptvertreter des Bösen bzw. des Satans sind die Juden. Sie sind die Dämonen des ›Verfalls‹. Als ›Antichrist‹ muß ›der Jude‹ von den Vollstreckern der Erlösung vernichtet werden.²⁴

Als Quelle dieses Denkens kommen außer der Offenbarung des Johannes auch andere Überlieferungen in Frage²⁵, und allenfalls ist die NS-Ideologie eine «Umdeutung der Johannes-Offenbarung»²⁶, und zwar in einem Sinn, der «den verpflichtenden Glaubensgrundsätzen sowohl der katholischen als auch der protestantischen Kirche» widerspricht²⁷, insbesondere durch den «Willen zur Tat» – und das heißt: zur «Selbsterlösung».²⁸ Die Unterschiede sind unübersehbar:

Die Vernichtung wird in der Apokalypse des Johannes nicht durch die Menschen vollzogen. Die Menschen sind nicht aktive Subjekte im Erlösungs- und Vernichtungsgeschehen. In der christlichen Religion werden die Prädestination der zu Erlösenden, Umkehr und Heilsversprechen sowie Vernichtungsprognosen nicht an eine bestimmte Fortpflanzungs- und Abstammungsgemeinschaft gebunden. Nur durch Gott und Christus kann jeder erlöst oder vernichtet werden – unabhängig von Geburt und Herkunft. Im Hinblick auf Gott oder Satan sind alle Menschen gleich.²⁹

Wie Bienert im Fall Marx vermutet Bärsch, dass sich Eckart, Goebbels, Rosenberg und Hitler der chiliastischen Basis ihrer Ideologie wenig oder gar nicht bewusst waren: «Ihnen ist die Reaktivierung apokalyptischer Deutungsmuster einfach passiert. Das war möglich, weil säkularisierte und unmittelbare Apokalyptik zur kulturellen Tradition ihrer Gesellschaft gehörten.»³⁰ Alles in allem bedeutet dies, dass «die politische Religion des Nationalsozialismus nicht aus der christlichen Religion abgeleitet worden» ist,³¹ der «religiöse Gehalt» der NS-Ideologie aber dem Aufstieg des Nationalsozialismus und der Etablierung und Perpetuierung der nationalsozialistischen Herrschaft zugute kam.³²

Allerdings bleibt zu fragen, wie groß die Bedeutung apokalyptischer oder chiliastischer Vorstellungen für das Bewusstsein der NS-Führung und für die Akzeptanz ihrer Politik bei der Bevölkerung tatsächlich war. In Frank-Lothar Krolls großer Untersuchung *Utopie als Ideologie: Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich* (1998) finden die Vokabeln ›Apokalypse / apokalyptisch‹, ›Chiliasmus / chiliastisch‹ und ›Eschatologie / eschatologisch‹ kaum Verwendung und werden weder im Inhaltsverzeichnis noch im Sachregister eigens aufgeführt. Zwar ist gelegentlich von einer eschatologischen Perspektive und einem apokalyptischen Modus von Hitlers Geschichtsvorstellung die Rede;³³

aber insgesamt zeigt Krolls Arbeit, dass andere Größen – Urvolk, Germanentum, Reichsidee, Rassismus – für die Geschichtsvorstellung der NS-Führung viel wichtiger waren als die chiliastische Tradition. Auch im NS-Kapitel von Christopher Clarks Buch *Von Zeit und Macht: Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten* (2018), das den «revolutionären» Anspruch des NS-Regimes anhand der nationalsozialistischen «Revolutionsmuseen» und «Revolutionsausstellungen» verdeutlicht, ist nur beiläufig von jüdisch-christlich tingierten eschatologischen Vorstellungen die Rede.³⁴ Das sind wichtige Beobachtungen: Sie relativieren die These, dass apokalyptische oder chiliastische Vorstellungen jüdisch-christlicher Provenienz für die ideologische Konzeptualisierung und den praktischen Erfolg des Nationalsozialismus von tragender Bedeutung gewesen seien. Möglicherweise hat das Verständnis des Nationalsozialismus als politische Religion zu einer Überbetonung der chiliastischen Anklänge geführt.

Am Ende seines Buches *Das Ringen um das Tausendjährige Reich: Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen* (englisch 1957, deutsch 1961) stellte der britische Kulturhistoriker Norman Cohn die Frage, warum die «apokalyptische Überlieferung in den letzten hundert Jahren zu einer geschichtlichen Kraft» werden konnte, wie sie es nie zuvor war.³⁵ Eine erschöpfend sein wollende Antwort auf diese ebenso schwierige wie wichtige Frage wollte Cohn sich nicht anmaßen. Immerhin meint er, es könne «nicht gezeugnet werden, daß das zufällige Auftreten außergewöhnlicher Männer viel dazu beigetragen hat». Dem fügt er allerdings hinzu: «Noch gewisser ist jedoch, daß weder Lenin noch Hitler oder gar Mao Tse-tung, so wirkungsvolle Pseudopropheten und brillante Techniker sie auch waren, ihre Revolutionen hätten durchführen können, wenn nicht ganz bestimmte soziale Bedingungen vorgelegen hätten»³⁶ – eben jene politischen Verwerfungen, sozialen Notlagen und geistigen Verunsicherungen, wie sie, durch den Ersten Weltkrieg provoziert, vor allem in Rußland und in Deutschland herrschten.

Anmerkungen

1 Zit. nach Klaus VONDUNG, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, 50.

2 Vgl. ebd., 44.

3 Zu Leben und Wirksamkeit vgl. Rudolf MORSEY, *Fritz Gerlich (1883–1934). Ein früherer Gegner Hitlers und des Nationalsozialismus*, Paderborn 2016.

4 So Gerlich im unpaginierten «Nachwort» zu seinem Buch: Fritz GERLICH, *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*, München 1920, 276.

5 TROTZKI, *Auf zum Kampf gegen den Hunger*, 55f; zit. nach GERLICH, *Der Kommunismus* (s. Anm. 4), 28.

6 Vgl. GERLICH, *Der Kommunismus* (s. Anm. 4), 218f.

7 Vgl. ebd., 29 und öfter.

- 8 Vgl. ebd., 35ff.
- 9 Vgl. ebd., 101.
- 10 Vgl. ebd., 119.
- 11 Zu Leben und Wirksamkeit vgl. Andreas HERBST, *Schmidt, Johann-Lorenz* [i. e. László Radványi], in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 23, Berlin 2007, 195f.
- 12 Im Druck erschien die Arbeit 1985 in Budapest. Die im folgenden angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf das in Heidelberg verfügbare maschinenschriftliche Original von 1923.
- 13 Vgl. dazu Simone BISCHOFF, «Gottes Reich hat begonnen.» *Der Einfluß chiliastischer Hoffnung auf die DDR-Romane von Anna Seghers*, Frankfurt/M. usw. 2009.
- 14 In: *Totalitarismus und Politische Religionen: Konzepte des Diktaturvergleichs*, Bd. 2, hg. von Hans MAIER und Michael SCHÄFER, Paderborn 1997, 75–139.
- 15 In: *Von kommenden Zeiten: Geschichtsprophetien im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. von Joachim H. KNOLL und Julius H. SCHOEPS, Stuttgart und Bonn 1984, 60–83.
- 16 Ebd., 73.
- 17 Ebd., 74 und 77.
- 18 Ebd., 80.
- 19 Ebd.
- 20 Vgl. Hans Otto SEITSCHEK, *Die Deutung des Totalitarismus als Religion*, in: *Totalitarismus und Politische Religionen: Konzepte des Diktaturvergleichs*, Bd. 3, hg. von Hans Maier, Paderborn 2003, 129–177.
- 21 Eric VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, Wien 1938 / Berlin und Stockholm 1939, Neuausgabe von Peter J. OPITZ München 1993.
- 22 Vgl. ebd. (Neuausgabe), 49ff.
- 23 Zu Vondung und Talmon vgl. Hans Otto SEITSCHEK, *Eschatologische Deutungen: Vondung, Talmon*, in: *Totalitarismus und Politische Religionen*, Bd. 3, 179–192.
- 24 Claus-Ekkehard BÄRSCH, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München ²2002, 326.
- 25 Der Literaturhistoriker Julius PETERSEN verwies in seinem Buch *Die Sehnsucht nach dem Dritten Reich in deutscher Sage und Dichtung* (Stuttgart 1934) auf die germanischen Vorstellungen von einer «goldenen Zeit» und deren Nachwirkung im Volksglauben, im Märchen und in der Dichtung.
- 26 BÄRSCH, *Die politische Religion* (s. Anm. 24), 140.
- 27 Ebd., 364.
- 28 Ebd., 349 und 140.
- 29 Ebd., 140.
- 30 Ebd., 140.
- 31 Ebd., 347
- 32 Ebd., 380f.
- 33 Vgl. Frank-Lothar KROLL, *Utopie als Ideologie*, Paderborn und München 1998, 49 und 53ff.
- 34 Vgl. Christopher CLARK, *Von Zeit und Macht*, München 218, 221f.
- 35 Norman COHN, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich*, Bern und München 1961, 275.
- 36 Ebd.

Abstract

Was there Millenarianism in Bolshevism and Nazism? As early as in the 1920s and 1930s commentators located chiliastic and millenaristic ideas in the ideology of communism and national socialism. This implies the thesis, that the millenarianism motives contributed to the success of communism and nazism. The in-depth analysis of recent research underlined this supposition. However, the significance of apocalyptic or chiliastic ideas for the consciousness of the Nazi leaders and for the acceptance of its policies among the population is still disputed.

Keywords: political religion – political theology – philosophy of history – Third Reich – eschatology

COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

MEHR ALS ALLES, WAS DER FALL IST

Soeben ist von Jürgen Habermas das lange erwartete zweibändige Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie* zur Geschichte der Herausbildung des modernen säkularen Denkens erschienen: Eine eindrucksvolle und quellenreiche Studie entlang der permanenten Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen.

Der Journalist und Theologe *Henning Klingen* hat am 22. Oktober 2019 in Starnberg mit Jürgen Habermas über sein neues Opus gesprochen.

HENNING KLINGEN: *Herr Habermas, Sie legen in diesen Tagen Ihr neues Werk vor. Zwei Bände im Umfang von rund 1.700 Seiten...*

JÜRGEN HABERMAS: ...und da möchte man eigentlich als Autor eher vom Leser erfahren, was dieser mit einem solchen, mehr als zehnjährigen Streifzug durch die Geschichte der abendländischen Philosophie anfangen kann. Insofern war meine Zustimmung zu diesem Interview wohl etwas unvorsichtig.

Dennoch wird es Sie nicht verwundern, dass man als Leser danach fragt, worin Ihr Antrieb bestand, sich im neunten Lebensjahrzehnt noch einmal so intensiv mit den Fragen der Herausbildung des nachmetaphysischen Denkens zu befassen?

HABERMAS: Die Wissenschaft vermehrt unser Wissen von der Welt mit einer unerhörten Beschleunigung. In der kurzen Spanne des 20. Jahrhunderts haben wir die Durchbrüche in der Mikrophysik, in der Biogenetik und in den Neurowissenschaften erfahren – und fast ebenso schnell die umwälzenden technologischen Folgen dieser Erkenntnisse. Wir lernen nicht nur immer mehr über die uns umgebende Natur, sondern nun auch über die Natur, die wir selber sind. Die Biotechnologie kann inzwischen mit den Bausteinen des Lebens nach beliebigen, und nicht mehr nur nach therapeutischen Zwecken verfahren; und die Operationen des Geistes, die uns bisher nur reflexiv, gewissermaßen durch den Geist selber zugänglich waren, werden als *Hardware* vergegenständlicht. Im Lichte dieser umwälzenden Erfolge fühlen sich die Geistes- und Sozialwissenschaften gewissermaßen «abgehängt». Erst recht muss sich die Philosophie fragen, ob sie sich von den objektivierenden Naturwissenschaften ins Schlepptau nehmen lassen oder nicht doch auf ihrem Eigensinn beharren soll. In der *philosophy of mind* hat sich beispielsweise eine

fruchtbare Zusammenarbeit mit den Kognitionswissenschaften angebahnt. Aber darüber darf die Philosophie nicht vergessen, dass ihre *eigentliche* Aufgabe nicht darin besteht, *unmittelbar* zur Verbesserung unseres Wissens von der Welt beizutragen – sie soll darauf reflektieren, was solche Wissensfortschritte *für uns* bedeuten.

Was heißt das konkret?

HABERMAS: Mein Narrativ erinnert daran, dass sie einen rationalen Beitrag zur Klärung unseres Welt- und Selbstverständnisses leisten kann. Philosophie ist gewiss eine wissenschaftliche Denkungsart, die aber darüber *aufzuklären* versucht, wie wir uns heute als Menschen, als Personen und Individuen, auch als Zeitgenossen verstehen können. Dabei geht es, wohlgemerkt, um eine theoretische Orientierung, nicht um das Verhältnis von Philosophie und Öffentlichkeit.

Mit anderen Worten, es hat Sie vor allem die innerphilosophische Debattenlage und Frontstellung herausgefordert, in die Sie sich mit Ihrer Genealogie nachmetaphysischen Denkens einmischen wollen.

HABERMAS: Es geht eher um eine Hintergrundkontroverse darüber, wie weit die menschliche Vernunft reicht. Erstreckt sich unser fallibles Wissen nur auf das, was der Fall ist? Wir können uns auch über moralische und rechtliche Konflikte, über Kunstwerke und ästhetische Erfahrungen, sogar über die in Lebensformen oder individuellen Lebensentwürfen verkörperten Wertorientierungen *mit Gründen* auseinandersetzen. Das Spektrum von Gründen, die ins Gewicht fallen, reicht offensichtlich über den Bereich empirischen und theoretischen Wissens hinaus. Wenn aber solche Argumente ebenso «zählen», ist darin die Überzeugungskraft einer praktischen Vernunft am Werk, die nicht in einer für praktische Zwecke bloß in Dienst genommenen theoretischen Vernunft aufgeht. Dann dürfen wir aber auch solche Lernprozesse erwarten, die sich nicht in einer Steigerung von Produktivkräften niederschlagen, die sich vielmehr in Institutionen der Freiheit und der Gerechtigkeit verkörpern. Historische Umstände fordern uns zu solchen, oft schmerzlichen normativen Lernprozessen heraus. Dabei lernen wir, wenn alles gut geht, unterprivilegierte Andere in unsere Lebensformen einzubeziehen oder diskriminierte Fremde als gleichberechtigte Andere in einer gemeinsam erweiterten Lebensform anzuerkennen.

Wenn ich Sie richtig verstehe, geht es Ihnen darum dieses «Mehr als alles, was der Fall ist» aufzuzeigen, bzw. die Philosophie dafür offen zu halten, ohne aber in das Fahrwasser traditioneller Metaphysik zu geraten...

HABERMAS: Wenn wir aus historischer Sicht von «Metaphysik» sprechen, meinen wir starke Weltbilder, in denen der Begriff des Seienden mit Begriffen des Exemplarischen, des Schönen, Guten und Gerechten noch verwoben ist. Auf diese Weise wird die Verfassung der Welt oder der Weltgeschichte auf die Stellung, die wir Menschen darin einnehmen, zugeschnitten. Die Welt wird so entworfen, als wäre sie von Haus aus bewohnbar. Nicht nur die religiösen Lehren, auch die metaphysischen verkünden ein Sinn gebendes Telos und enthalten ein Versprechen «rettender» Gerechtigkeit. Demgegenüber unterscheidet das nachmetaphysische Denken das Sein sorgfältig vom Sollen, das Schöne vom Guten und dieses wiederum vom Gerechten. Die Metaphysik konnte die großen Fragen danach, was wir erkennen können, was wir tun sollen, was wir hoffen dürfen und was überhaupt der Mensch sei, noch *aus einem Guss* beantworten. Aber seit dem 17. Jahrhundert sind diese metaphysischen Weltbilder aus guten Gründen zerfallen; die modernen Gesellschaften müssen alle normativen Orientierungen gewissermaßen aus ihren eigenen Ressourcen erzeugen. Mein Buch soll dann prüfen, ob wir auch unter diesen Bedingungen nachmetaphysischen Denkens an jenen großen, seinerzeit von Kant formulierten Grundfragen festhalten können.

Sie spielen auf die berühmten Fragen «Was kann ich wissen?», «Was soll ich tun?», «Was darf ich hoffen?» und «Was ist der Mensch?» an. Wie fällt denn diesbezüglich Ihr Plädoyer aus?

HABERMAS: Im Hinblick auf die zweite Frage «Was sollen wir tun» plädiere ich dafür, der praktischen Vernunft mehr als nur kluge, an je eigenen Präferenzen, Werten oder Gefühlen orientierte Entscheidungen zuzutrauen. Wir können aus der Einsicht in die verletzbaren Strukturen unseres Zusammenlebens gute Gründe für die Kantische Idee der Gerechtigkeit und für allgemein verbindliche normative Orientierungen des Handelns gewinnen.

Ihr Anliegen war es aufzuzeigen, wie sich das nachmetaphysische Denken historisch herauschält und von religiösen Umklammerungsversuchen freimacht. Einen Markstein stellt dabei die Philosophie Kants dar. Mit ihm auf der einen Seite und David Hume auf der anderen Seite sehen Sie die Philosophie an einer Wegscheide. Vor welcher Entscheidung stand die Philosophie?

HABERMAS: Seit dem römischen Kaiserreich ist der Diskurs über Glauben und Wissen für die okzidentale Konstellation des Geistes überhaupt entscheidend gewesen. Ich verfolge, wie sich die Philosophie währenddessen im Schmelztiegel der «natürlichen Vernunft» aus den religiösen Überlieferungen bestimmte Motive, Erfahrungsgelhalte und Sensibilitäten angeeignet hat. Mit dieser hartnäckigen Übersetzungsarbeit hat sie wichtige Grundbegriffe wie

«Person» und «Individuum», «freier Wille» und «Autonomie», oder das «Sollen» verpflichtender Normen aus ihren religiösen Kontexten herausgelöst. Während Hume dieses Erbe dann in detaillierten Analysen Begriff für Begriff zerlegt, dekonstruiert und entwertet hat, war es Kants Absicht, diesen ethischen Kern der Religion und das darauf basierende Naturrecht innerhalb der Grenzen reiner Vernunft zu *rekonstruieren*.

Welche Weichenstellungen konnten Sie beobachten und inwiefern sind diese bis heute von Bedeutung?

HABERMAS: Kant hat in seinem Autonomiebegriff auf ingeniose Weise die Idee der Freiheit mit einem universalistischen Begriff von Gerechtigkeit verschränkt. Das handelnde Subjekt kann nicht unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer gerechten Gesellschaft als autonom gedacht werden. Unabhängig vom Gedanken der gesellschaftlichen Integration freier und gleicher Bürger unter allgemeinen Gesetzen können wir uns nicht als autonom handlungsfähige Wesen verstehen. Mit diesem Gedanken öffnet sich für Hegel, der als erster historisch denkt und Gesellschaft und Kultur als eine «zweite Natur» philosophisch ernst nimmt, die Tür zu jenem Diskurs der Moderne, den dann Marx fortgesetzt hat – und den wir heute immer noch weiterführen. Schon bei Hegel kreiste dieser Diskurs um die Frage, wie sich im Rahmen einer kapitalistisch mobilisierten und beschleunigt komplexer werdenden Gesellschaft die prekäre Balance zwischen der Solidarität der vertrauten Herkunftswelten auf der einen, und den funktionalen Imperativen der wirtschaftlichen Dynamik auf der anderen Seite stabilisieren lässt. Die kapitalistische Dynamik erzeugt zusammen mit einer wachsenden sozialen Ungleichheit eine *Entfremdung* der Individuen von ihren *eingewöhnten Lebensverhältnissen*; aus Hegels Sicht können freilich solche Krisen mit der versöhnenden Kraft der staatlichen Organisationsgewalt in *individualisierende Freiheitsgewinne* umgemünzt werden.

Sie waren stets auch ein öffentlicher Intellektueller, der sich um eine «entgleisende Moderne» sorgte. Auch im neuen Buch schlägt sich dies nieder. Wie verbindet sich diese Sorge mit der Rekonstruktion einer Vernunft, die versucht, sich semantische Erbschaften religiöser Überlieferungen anzueignen?

HABERMAS: Das sieht man gerade an den Sensibilitäten, mit denen Hegel den dialektischen Begriff der «Sittlichkeit» entwickelt. Er unterscheidet zwischen der Einzelheit der individuellen Personen, der abstrakten Allgemeinheit der moralischen und rechtlichen Regulierungen ihres gesellschaftlichen Verkehrs und der historischen Ausprägung der konkreten Lebensformen, worin sich Einzelnes und Allgemeines mit den funktionalen Notwendigkeiten einer kapitalistischen Gesellschaft verbinden müssen. Wenn wir Hegel eine demo-

kratische Lesart geben, kann die soziale Integration nur in dem Maße gelingen, wie wir im Hinblick auf ein balanciertes Verhältnis zwischen gerecht verteilten sozialen Verpflichtungen und individuellen Erfahrungsspielräumen die Gesellschaft politisch gestalten.

Wo liegt da das religiöse Erbe?

HABERMAS: In einem solchen Konzept der gesellschaftlichen Integration kann man noch das ferne Echo von kommunikativen Erfahrungen einer Kultusgemeinde wiedererkennen. Darin verschränkt sich die vertikale Beziehung des einzelnen Gläubigen zu Gott mit dem horizontal vergemeinschaftenden Netz der Beziehungen eines jeden mit allen anderen Mitgliedern einer lokalen Gemeinde, die selber nur Teil einer universalen Gemeinde ist. Der um sein Heil besorgte Sünder macht in den kommunikativen Beziehungen zu Gott und zur Gemeinde in der Einstellung einer zweiten Person Erfahrungen, die den griechischen Philosophen bei der Anschauung des Kosmos nicht nur dem Inhalt nach, sondern auch in ihrem performativen Modus völlig fremd gewesen sind; aber durch Augustin haben sie Eingang in die Philosophie gefunden.

Am Ende verweisen Sie darauf, dass religiöse Erfahrung ein «Pfahl im Fleisch der Moderne» sei, solange sie sich auf eine lebendige religiöse Praxis beziehe – dann nämlich halte sie «für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung «ins Profane» harren»...

HABERMAS: Ich habe mich dabei von Adornos berühmter Formulierung, dass alle theologischen Gehalte «ins Profane einwandern» müssen, anregen lassen und habe solche Übersetzungsprozesse in der Geschichte der Philosophie verfolgt. Ob sich diese heute fortsetzen lassen, ist ungewiss. Aber angesichts der völlig neuen Art von ethischen Problemen, mit denen uns beispielsweise das Ende der Naturwüchsigkeit des menschlichen Organismus und die einstweilen unkontrollierten Eingriffe in die menschliche Keimbahn konfrontieren, ist der Versuch nicht ohne weiteres abwegig. Das nachmetaphysische Denken kann sich aus guten Gründen nicht mehr auf eine transzendente Macht beziehen; aber schon der triviale Impuls, sich mit dem schwer Erträglichen in der Welt nicht abzufinden, nötigt uns zur wechselseitigen Zumutung eines autonomen Urteilens und Handelns, das die Welt im ganzen *gleichsam von innen* her transzendiert.

Jürgen HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019.

Eine kürzere Version dieses Interviews erschien am 14. November 2019 in der *Neuen Zürcher Zeitung*.

«DIESE SYNODE IST EIN NOTSCHREI»

Die Amazonien-Synode, die Dringlichkeit einer ökologischen Umkehr und neue Wege in der Pastoral

Nach der Amazonien-Synode dominierte in den Medien hierzulande vor allem die Frage, ob – und wenn wie – die Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt gelockert werden können. Dadurch blieben entscheidende Impulse der Synode unterbelichtet, die auf die prekären Lebensbedingungen in der Amazonienregion aufmerksam machen und unter dem Vorzeichen der Umkehr einen veränderten Lebensstil anmahnen. *Christoph Kardinal Schönborn*, Erzbischof von Wien und Mitherausgeber der Zeitschrift *COMMUNIO*, hat im Auftrag von Papst Franziskus an der Synode in Rom teilgenommen. Mit ihm sprach der Wiener Dogmatiker *Jan-Heiner Tück*.

COMMUNIO: Die Bischofssynode ist lebendiger Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe. Sie sind seit 1995 Erzbischof von Wien und haben bereits vielfältige Erfahrungen mit Bischofssynoden unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI. machen können. Welche Veränderungen lassen sich unter Papst Franziskus feststellen?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Die Synoden haben sich im Laufe der Jahrzehnte entwickelt – und ich habe in der Tat ziemlich viele selber erlebt. Ich würde zuerst sagen, dass sich die Methode verbessert hat. Schon unter Papst Benedikt gab es Veränderungen in der Methode, die Papst Franziskus dann noch einmal weitergeführt hat – etwa die Tatsache, dass mit dem *Instrumentum Laboris*, dem Basistext für die Synodenarbeit, sinnvoller umgegangen wird, nämlich so, dass die Arbeit strukturiert wird durch die Kapitel des *Instrumentum Laboris*. In der ersten Woche wird das erste Kapitel, in der zweiten das zweite und in der dritten das dritte behandelt, damit werden die Beiträge thematisch fokussierter. Papst Benedikt hatte bereits dafür gesorgt, dass an jedem Synodentag die letzte Stunde für freie Wortmeldungen reserviert wird, was die Lebendigkeit der Diskussionen erhöht hat. Papst Franziskus hat darüber hinaus eingeführt, dass die Synodalen bereits nach drei Tagen Plenarversammlung in die Sprachgruppen gehen. Dadurch wird der Austausch intensiviert und die Arbeit besser fokussiert. Franziskus hat zudem die wunderbare Neuigkeit eingeführt, nach jeweils vier Wortmeldungen, die jeweils vier Minuten dauern, vier Minuten Stille zu halten und die Möglichkeit zum Gebet zu geben. Dies hat das Klima

zusätzlich sehr verbessert. Ein Element der Weiterentwicklung der synodalen Arbeit unter Franziskus besteht schließlich darin, dass die Synoden stärker als Weg verstanden werden – ein Prozess, der mit der vorsynodalen Arbeit beginnt, mit der Durchführung der Synode fortgesetzt wird und schließlich mit dem nachsynodalen Schreiben des Papstes zum Abschluss kommt. So wird die Synode wirklich zu dem, was sie sein soll: *synodos*, ein gemeinsamer Weg.

Die Amazonien-Synode, die vom 6. bis 27. Oktober in Rom stattfand, hat eine Kirchenregion der Peripherie ins Zentrum der universalkirchlichen Aufmerksamkeit gerückt. Der Befürchtung, dass die Debatten auf der Synode durch westeuropäische Reformvorschläge dominiert werden könnten, wurde bereits durch die Zusammensetzung der Synodalen der Wind aus den Segeln genommen. Was können Sie dazu sagen?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Schon unter Johannes Paul II. und unter Papst Benedikt XVI. gab es Kontinental- und auch Regionalsynoden. Ich erinnere etwa an die Synode über den Libanon im Jahr 1995. Das war eine ausgesprochene Regionalsynode, die aber durchaus weltkirchliche Bedeutung hatte – und so ist es auch diesmal bei der Amazonien-Synode gewesen. Es war eine ausgesprochene Regionalsynode, denn alle Bischöfe, die zur Region Amazonien gehören, waren *ex officio* Synodenmitglieder. Es war also wirklich eine Vollversammlung der Bischöfe der gesamten Amazonasregion. Vertreter der Weltkirche gab es relativ wenige. Es waren, wenn ich es recht gezählt habe, fünf Synodenteilnehmer aus Europa, zwei aus Afrika, einer aus Asien, einer aus Ozeanien und einer aus Nordamerika. Alle anderen waren entweder aus Amazonien oder aus den Bischofskonferenzen dieser Länder, also die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen der neun Amazonienländer. Es war in diesem Sinne eine ausgesprochene Regionalsynode, die in Rom stattgefunden hat unter dem Vorsitz von Papst Franziskus, unter Beteiligung der Weltkirche und der Kurie. Die wichtigsten Leiter der kurialen Einrichtungen waren ebenfalls Synodenmitglieder.

Auch Ordensfrauen und Expertinnen haben an der Synode teilgenommen. Allerdings wurde ihnen kein Stimmrecht eingeräumt, was im Vorfeld der Synode moniert wurde ...

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Es handelt sich um eine Sitzung der Bischofssynode, bei der Bischöfe stimmberechtigt sind. Dabei hat der Papst immer wieder auch Generaloberen von männlichen Ordensgemeinschaften ein Stimmrecht verliehen. Das hat zurecht zur Frage geführt, ob nicht auch Generaloberer weiblicher Ordensgemeinschaften abstimmen könnten.

Ökologische Umkehr: Das Drama Amazoniens ist das Drama unseres Lebensstils

Der Abschlussbericht hat deutlich gemacht, dass die Denkanstöße der Synode insgesamt unter dem Vorzeichen der «Umkehr» stehen – ein Aspekt, der in der medialen Berichterstattung kaum angemessen zur Sprache kam. Beginnen wir mit dem Stichwort der ganzheitlichen Ökologie, das Papst Franziskus bereits in seiner Enzyklika «Laudato si» von 2015 umfassend beleuchtet hat. Welche Impulse hat die Synode auf dem Feld der ökologischen Umkehr gegeben?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Ich bin sehr dankbar und froh, dass Sie das Stichwort «Konversion» in den Mittelpunkt stellen. Denn wenn wir das Inhaltsverzeichnis des Schlussdokuments anschauen, dann ist in allen Kapiteln der Titel «Konversion» als Schlüsselwort enthalten. Das ist der rote Faden! Im Hintergrund steht das Anliegen, das schon Papst Benedikt klar formuliert hat: Wenn es um eine ökologische Umkehr geht, dann kann diese nicht getrennt werden von der spirituellen, pastoralen und kulturellen Umkehr.¹ Dass dieses Thema Umkehr wirklich das zentrale Thema ist, ist, wenn ich recht sehe, tatsächlich bisher in der Rezeption zu wenig zum Tragen gekommen. Wenn Sie nach der ökologischen Umkehr fragen, dann möchte ich zunächst zitieren, was der renommierte deutsche Klimaforscher, Professor Schellnhuber vom Potsdam-Institut in Berlin, gesagt hat: «Destruction of Amazonian Forest is Destruction of the World.» Ich verstehe, dass manche meiner Bischofskollegen nachher gesagt haben, das sei doch wohl übertrieben. Aber ich glaube, dass diese Aussage nicht einfach *flatus vocis*, sondern wirklich ernst gemeint ist. Es gab in dieser Richtung weitere gewichtige Wortmeldungen, die alle darauf hingewiesen haben, dass es hier wirklich um eine für die Welt entscheidende Zukunftsfrage geht. Ein Bischof aus Amazonien hat das so ausgedrückt: «Ihr erwartet von uns, dass wir den Amazonaswald schützen, aber ihr seid nicht bereit, euren Lebensstil zu ändern!» Das Drama Amazoniens ist das Drama unseres Lebensstils. Der großflächige Anbau von Soja, der die Rodung von tausenden von Quadratkilometern des Regenwaldes zur Folge hat, das ist unser Fleischkonsum, das ist unser europäischer oder westlicher Lebensstil. Und deshalb gab es die Forderung, es müsse eine weltweite Solidarität mit der Region geben, weil es hier eben um ein weltweites Problem gehe. Man kann nicht die Last dieser ökologischen Konversion den Amazonasländern überlassen und selbst keinen Finger rühren, um diese Lasten zu heben. Prof. Schellnhuber hat auch daran erinnert, dass es einen Amazonienfonds gibt, in den bisher erst zwei Länder eingezahlt haben, der aber ein weltweiter Fonds sein müsste, um die ökologische Herausforderung von Amazonien halbwegs finanziell abfedern zu können.

Das aufrüttelnde Wort vom «Schrei der Erde und der Armen» drückt den Aufruf zur ökologisch-sozialen Umkehr aus. Gleichzeitig ist gefordert worden, dass die Kriminalisierung derer, die sich für die Rechte der indigenen Bevölkerung einsetzen, beendet werden müsse und die Rechtstitel des Eigentums wirksamer geschützt werden sollen.

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Eine der großen Fragen, die in vielen Wortmeldungen zur Sprache kam, ist die Unsicherheit der territorialen Zuständigkeiten. Die indigenen Völker leben dort seit Jahrhunderten, Jahrtausenden und haben natürlich keinen im Grundbuch festgelegten Anspruch auf das Land, auf dem sie leben, und die Forderung von vielen ist, dass hier eine territoriale Sicherheit gegeben sein muss, damit die Menschen nicht einfach vertrieben werden können, wenn irgendein Großkonzern riesige Territorien aufkauft und dort dann einfach die Menschen vertreibt.

Inkulturation des Evangeliums – Evangelisierung der Kultur

Die Evangelisierung der indigenen Völker war historisch immer wieder mit den Interessen der Kolonialmächte verquickt. Im Sinne einer Reinigung des Gedächtnisses hat Papst Franziskus dafür schon im Jahr 2015 eigens um Vergebung gebeten.² Würden Sie sagen, dass die katholische Kirche hier eine Lektion aus der Geschichte aufnimmt und eine kritische Selbstbesinnung durchführt – in dem Sinn, dass sie nun ganz entschieden an die Seite der indigenen Bevölkerung tritt, um diese gegen neokoloniale Wirtschaftsinteressen zu schützen?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Das kann man zweifellos so sagen, wobei ich zugleich ergänzen möchte: Was immer für die indigenen Völker getan worden ist, ist großenteils oder fast ausschließlich von der Kirche getan worden. Das beginnt mit der Bulle *Sublimis Deus* von Papst Paul III. von 1537, wo dieser, was seine Lebensführung betrifft, nicht unumstrittene Papst in großer Klarheit die Rechte der Indigenen einfordert und gegenüber den Kolonialmächten – vor allem Spanien, aber auch Portugal – das Verbot der Versklavung der indigenen Völker anmahnt. Hier war die Kirche die einzige wirkliche Schutzmacht, auch wenn sie auf ihrem Weg der Evangelisierung mit den Kolonisatoren gekommen ist. Bis heute ist es so, dass die Kenntnis der indigenen Völker und die Bewahrung ihrer Traditionen fast ausschließlich von den katholischen Missionaren vorangetrieben worden ist. Bis in die jüngste Gegenwart sind Missionare bereit gewesen, die Sprachen der indigenen Völker zu lernen, ihre Sprachen zu verschriftlichen, Wörterbücher zu verfassen, ihre Traditionen aufzuschreiben, wie das schon im 16. Jahrhundert die Franziskaner in Mexiko gemacht haben. Dank dieser selbstlosen und faszinierenden Arbeit sind viele der kulturellen und religiösen Schätze dieser Völker überhaupt erhalten geblieben.

Damit sind wir beim Stichwort der «kulturellen Umkehr» und der Frage nach der Inkulturation des Evangeliums. Die Synode hat vorgeschlagen, einen eigenen Amazonien-Ritus auszubilden. Schon im Umfeld der Synode haben manche die indigene Kultur als pagan abqualifiziert. Ich erinnere an die Aktion, in der geschnitzte Statuen, die «für das Leben, die Fruchtbarkeit, die Mutter Erde» stehen, aus der Kirche Santa Maria in Traspontina gestohlen und im Tiber versenkt wurden. Dieser ikonoklastische Akt wurde als «prophetische» Zeichenhandlung gefeiert. Auf der anderen Seite gab es eine gewisse Verklärung der indigenen Naturfrömmigkeit. Sie hat in einem Gebet sprechenden Ausdruck gefunden: «Pachamama dieser Orte, trinke und esse von diesem Opfer nach deinem Belieben, sodass die Erde fruchtbar werde.» Das wirft die Frage auf, wie eine Inkulturation des Evangeliums, die ja immer auch eine Evangelisierung der Kultur zu sein hat, gelingen kann, ohne dass es zu Formen einer synkretistischen Vermischung kommt. Welche Kriterien würden Sie hier ansetzen?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Ich glaube, dass das Thema so alt ist wie das Christentum. Die frühe Kirche hat sich intensiv damit befassen müssen. Im Grunde ist es schon ein Urthema der Bibel. Die Geschichte des Gottesvolkes ist eine Geschichte der ständigen Auseinandersetzung mit den Götzen – und die Götzen sind weiß Gott nicht nur die Pachamamas und die heidnischen Riten, sondern der Götzendienst bedroht uns heute in der sogenannten aufgeklärten und sogenannten zivilisierten Welt mindestens so sehr, wie er eine Bedrohung bei den indigenen Völkern ist. Die Evangelisierung hat immer versucht, auch positive Elemente aus den Religionen aufzugreifen, das sagt bereits die berühmte Lehre der Kirchenväter über die *semina verbi*, die Elemente des *logos* in den Kulturen der Völker. Das kann so weit gehen, dass der heilige Maximus Confessor (580–662) im Menschenopfer der Heiden – bei allen Abstrichen, die da zu machen sind – sogar eine Präfiguration der Hingabe des Sohnes Gottes sehen kann. Natürlich ist dieser Prozess der Inkulturation immer auch ein Weg der Läuterung, aber es ist auch ein Weg des Sich-Einlassens auf die Menschen, ihre Geschichte, ihre Kultur, ihr Leben – und hier wird es immer gewisse Grenzen geben. Im Ritenstreit hat mein Orden, die Dominikaner, zusammen mit den Franziskanern eher eine rigoristische Position vertreten im Gegenüber zu den Jesuiten, die offener waren. Rückblickend bleibt die Frage: Waren die Jesuiten mit ihrer sehr weitreichenden Assimilation und Inkulturation auf dem besseren Weg als die, die von vornherein das Zeugnis bis hin zum Martyrium gesucht haben? Für die Amazoniensynode ist mein Eindruck, dass das Bemühen, die Inkulturation unter ihrem positiven Aspekt zu sehen, vorherrschend war, und das deute ich schon auch ein bisschen im Sinne einer Wiedergutmachung, weil doch viele das Gefühl haben, dass man mit zu wenig Sensibilität evangelisiert und damit vielleicht auch manches zerstört hat, was Anknüpfungspunkt hätte sein können. Papst Franziskus hat in seiner Einführungsrede zur Synode gesagt,

dass wir *sulla punta del pie*, also «auf Zehenspitzen» uns einer Kultur nähern müssen. Diese Behutsamkeit hat in der Synode vorgeherrscht. Manche haben das als zu wenig differenzierend empfunden. Es ist wenig darüber gesprochen worden, wie bei den indigenen Völkern inhumane Traditionen und Praktiken vom Evangelium her kritisiert werden müssten.

Das entspricht auch der Inkulturationstheologie des Konzils, die Elemente des Wahren und Heiligen in anderen Kulturen aufspürt, um sie dann im Lichte des Evangeliums zu reinigen, zu heilen und zu erleuchten.³ Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht stellen sich weitere Fragen: Wie soll der neue Amazonien-Ritus etwa 160 indigene Völker und deren Lokalkulturen aufgreifen? Und da er anders als andere Riten der katholischen Kirche nicht geschichtlich gewachsen ist: Wie will man vermeiden, dass der neue Ritus ein Kunstprodukt wird?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Ich teile diese Sorge, ja diese Kritik. Sie ist auch innerhalb der Synode mehrfach geäußert worden. Ich habe selber einmal in Bangalore die Liturgie im indischen Ritus mitgefeiert. Da muss man nüchtern sagen, das ist ein Kunstgebilde. Das ist nicht aus einer langen Geschichte herausgewachsen. Das Problem ist ähnlich wie in Amazonien. Bei einer Vielfalt von Völkern, Vielfalt von religiösen und kulturellen Traditionen einen gemeinsamen Ritus, einen indischen, einen Amazonienritus zu schaffen, das wird ein Kunstgebilde.

Aber dass es berechtigt ist, kulturelle Elemente in die Liturgie zu integrieren, dazu genügt es den berühmten Jesuiten Josef Andreas Jungmann (1889–1975) zu lesen, der schon in den späten 1940er Jahren eine Studie veröffentlicht hat über die Inkulturation germanischer Elemente in die lateinische Liturgie.⁴ Vieles von dem, was wir als typisch römischen Ritus betrachtet haben, geht, so konnte er nachweisen, auf Einflüsse aus germanischen Volkstraditionen zurück, die in die Liturgie integriert wurden.

In der Kontroverse während der Synode war ein Zitat von John Henry Newman (1801–1890) sehr hilfreich, das Andrea Tornielli im *Osservatore Romano* zitiert hat und das dem *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) entstammt, in dem Newman, der soeben heiliggesprochen wurde und vielleicht schon bald Kirchenlehrer sein wird, an vielen Beispielen gezeigt hat, wie das Christentum heidnische Elemente gereinigt und aufgenommen hat. Es heißt dort: «Der Gebrauch von Tempeln, und zwar diese einzelnen Heiligen geweiht und bei Gelegenheit mit Baumzweigen geschmückt, Weihrauch, Lampen und Kerzen, Weihgaben bei Genesung von Krankheit, Weihwasser, Zufluchtsstätten, Feiertage und -zeiten, Gebrauch von Festkalendern, Prozessionen, Priestergewändern, die Tonsur, der Ehering, das Sich-Wenden nach Osten, in späterer Zeit Bilder, vielleicht der Kirchengesang und das Kyrie eleison:

– das alles ist heidnischen Ursprungs und wurde dadurch geheiligt, daß es von der Kirche übernommen wurde.»⁵

Unterwegs zu einer Pastoral der Präsenz

Was die «pastorale Umkehr» betrifft, so hat die Synode darauf aufmerksam gemacht, dass es einen Paradigmenwechsel brauche von einer flüchtigen Besuchs- hin zu einer kontinuierlichen Präsenzpastoral. Was steht im Hintergrund – und welche Schritte sind dafür erforderlich?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Das Thema einer *pastoral de visita* gegenüber einer *pastoral de presencia* war omnipräsent in der Synode. Offensichtlich ist das einfach die Erfahrung der Bischöfe mit Territorien in Größenordnungen, die wir uns einfach nicht vorstellen können. Wenn eine Pfarre das Territorium von ganz Österreich hat und in diesem Territorium fünfzehn Gemeinden sind mit einer Vielzahl von kleinen Dörfern, die zu dieser Pfarre gehören, aber so weit entlegen, dass der Priester eben wirklich nur einmal im Jahr dorthin kommen kann. Diese Spannung zwischen Besuch und Präsenz wird sehr verstärkt durch die Präsenz der Pfingstler und Pentekostalen. Das ist ein Thema, das auf der Synode meines Erachtens viel zu wenig besprochen wurde. Ich habe den Eindruck, alle wissen davon, aber man redet lieber nicht darüber. Wenn es stimmt, was in einem sehr gründlichen Informationsdokument über die pastorale Situation zu lesen war, dass etwa 60%, manche sagen bis zu 80%, der Christen in der Region inzwischen bei Frei- und Pfingstgemeinden Heimat gefunden haben, dann ist das eine unglaubliche Herausforderung, die sicher nicht durch eine pastorale Reform wie die Einführung von *virii probati* zu lösen ist. Hier geht es um die grundlegende Frage, was pastorale Präsenz bedeutet. Und mein Eindruck nach der Synode ist, dass die große Aufgabe, die die Kirche in Amazonien anzugehen hat, eine ehrliche Untersuchung ist, warum die Pentekostalen die entlegensten Dörfer erreichen und wir nicht.

In den Kommentaren ist auf die aufdringlichen Missionsmethoden und eine problematische Theologie der Prosperität bei den Frei- und Pfingstkirchen hingewiesen worden. Die Kritik ist gewiss berechtigt. Aber um Wege aus der Not in Amazonien zu finden, müsste man wohl im Sinne einer ökumenischen Lernbereitschaft selbstkritisch fragen, wo Momente sind, die man von den Frei- und Pfingstkirchen produktiv aufnehmen kann, um die Pastoral der katholischen Kirche in der Region zu verbessern.

CHRISTOPH SCHÖNBORN: In der Tat, die für mich tiefgreifendste Anfrage der Pentekostalen an die Pastoral der katholischen Kirche ist die Frage nach der Verkündigung des Evangeliums. Bischöfe und Laienteilnehmer haben darauf hingewiesen, dass die Pentekostalen das Kerygma frank und frei verkünden.

Wir Katholiken machen eine *pastoral de Conjunto*, eine Pastoral, in der der soziale Aspekt im Vordergrund steht. Aber die Rücksicht auf die indigenen Traditionen behindert manchmal die Direktheit der Verkündigung. Die Pentekostalen, so hat es ein Bischof gesagt, sprechen den Nachbarn an und sagen: Weißt du, dass Jesus Christus für dich gestorben ist und dass er auferstanden ist und dass er dich einlädt, dein Leben ihm zu übergeben? Diese Direktheit ist uns eher fremd, aber sie ist gewiss ein Element, warum die Pfingstler solchen Erfolg haben. Die Versprechungen des Wohlstands sind ein Problem. Die Botschaft «Wenn du zu uns kommst, wird Gott dich segnen und du wirst Wohlstand erleben», aber auch die nachfolgende Enttäuschung darüber, dass das zumeist dann doch nicht so ist, bewirkt bei vielen, dass sie die Freikirchen wechseln, es bei einer anderen versuchen, dann wieder bei einer anderen und manche am Schluss enttäuscht als Atheisten übrigbleiben. Andere kehren wieder zur katholischen Kirche zurück, weil die katholische Kirche bei den Armen ist und weil sie keine falschen Versprechungen macht.

Der ständige Diakonat als Laboratorium

Kommen wir zu dem Vorschlag, die pastorale Not Amazoniens auch dadurch zu lindern, dass man die Einführung von in Beruf und Familie bewährten Männern empfiehlt. Im Vorfeld gab es scharfe Kritik, das wäre eine «bürgerliche Verweltlichung» des Priestertums, ein «Traditionsbruch». Trotz dieser Warnungen hat sich die Synode mehrheitlich hinter diesen Vorstoß gestellt. Und das ist eine echte Innovation, wenn man bedenkt, dass Paul VI. dem Konzil die Diskussion über die Lockerung des Zölibats entzogen hat und auch seine beiden Nachfolger gemeinsam mit entsprechenden Bischofsynoden die zölibatäre Lebensform für Priester nicht zur Disposition gestellt haben. Welche Argumente stehen hinter dem Vorstoß?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Ich möchte zunächst darauf hinweisen, was ich selbst in der Synode gesagt habe. Als Europäer, der nie in Amazonien war, wollte ich nicht mit großen Affirmationen kommen, sondern einige Fragen stellen, die den Zusammenhang der Frage nach den Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Dienst etwas aufhellen können. Die *erste* Frage war: Was sagt uns Gott durch den Erfolg der pentekostalen Kirchen? Ohne dieser Frage ehrlich nachzugehen, stehen wir in Gefahr, punktuelle Lösungen zu suchen, aber nicht das Ganze in den Blick zu nehmen. Die *zweite* Frage war: Wenn es stimmt, dass allein aus Kolumbien – ein Land, in dem es viel Priesternachwuchs gibt – 1.200 Priester in den USA, in Kanada und in Spanien tätig sind, dann stellt sich die Frage, ob nicht 200 oder 300 dieser Priester statt im wohlhabenden Westen in Amazonien tätig sein könnten oder sollten. Damit verbunden ist die weitergehende Frage: Wie steht es um die lateinamerikanische Solidarität

mit Amazonien? Das ist die berühmte Frage, die seit dem 19. Jahrhundert immer wieder von den Päpsten gestellt wird: Wie steht es um die *distributio cleri*? Gibt es nicht in der katholischen Kirche eine kontinentale und eine universale Verpflichtung der gegenseitigen Hilfe dort, wo Priestermangel herrscht? An die Adresse der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen lautet der Anstoß: Wenn Amazonien eine Priorität ist, wie es die Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida 2009 formuliert hat, dann müsste es auch eine Bereitschaft geben, Presbyter dorthin zu schicken. In Brasilien gibt es ein großes Aufblühen von neuen Gemeinschaften, aus denen nicht wenige Priesterberufungen kommen. Wäre da nicht eine größere Solidarität notwendig? Die *dritte* Frage, die ich gestellt habe, betrifft den ständigen Diakonat, also die Tatsache, dass jemand, bevor er zum Priester geweiht werden kann, Diakon werden muss. Der ständige Diakonat wurde vom II. Vatikanum eingeführt (vgl. LG 29; AG 16). Es gibt ihn seit über 50 Jahren. Warum wurde dieser Weg in Amazonien nicht beschritten, auf dem man *viri probati diaconi* in der Erfahrung testen kann? Männer, die verheiratet sind, einen Beruf haben, Familie haben und zugleich in den Gemeinden als Diakone tätig sind, vor Ort sein können.

Und schließlich die Frage nach den *ministeria quaedam*. Papst Paul VI. hat in einem gleichnamigen Dokument aus dem Jahr 1972 die niederen Weihen abgeschafft und an deren Stelle die *ministeria* des Lektorats und des Akolythats gesetzt. Paul VI. hat damals ausdrücklich gesagt, dies seien Laienämter und hat sie aus Rücksicht auf die Tradition nur Männern vorbehalten. Die auf dieser Synode viel gestellte Frage aber ist die nach einer Gemeindeleitung durch Laien in den weit verstreuten Gemeinden, wo wirklich nur sehr selten ein Priester hinkommen kann – Gemeinden, die auch nicht in der Lage wären, einen Priester zu erhalten. Kann man dort Laien offiziell mit Leitungsaufgaben betrauen, die sie ja de facto weitgehend schon haben, wenn man an die Katechisten denkt, wie es sie auch in Afrika in vielen Ländern gibt. Es gibt eine Statistik aus Afrika, die aufweist, wie viele der heutigen Bischöfe Söhne von Katechisten sind, ganz zu schweigen von den Priesterberufungen. Die Gestalt des Katechisten, die Gestalt auch der Frauen, die in diesen kleinen Dorfgemeinschaften das Gebet, die Pastoral leiten, das ist ein Weg, der de facto schon beschritten wird und der sicher auch noch mehr kirchliche Bestärkung und Unterstützung bekommen könnte. Alles das zusammendenkend kann man die Frage stellen: Und wie wäre es mit *viri probati presbyteri*? Das Schlussdokument der Synode gebraucht das Wort nicht, spricht aber von der Möglichkeit, ständigen Diakonen, die sich bewährt haben und für die es von der Gemeinde erbeten wird, die Hände aufzulegen, damit sie auch der Eucharistie vorstehen können.

Zölibat als Grundform – viri probati als Ausnahmeregelung

Das ist der viel beachtete Artikel 111. Schon die Möglichkeit, über die Lockerung der Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt nachzudenken, hat im Vorfeld der Synode besorgte Stimmen hervorgerufen. Aus der Sicht entschiedener Zölibatsbefürworter ist an der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen festzuhalten. Sie führen dafür ein Ensemble von Argumenten an: das christologische ruft die Gleichgestaltung mit der Lebensform Jesu in Erinnerung, das ekklesiologische hebt auf die uneingeschränkte Verfügbarkeit für die Kirche ab und das eschatologische betont das Zeichen, das über das Bestehende hinaus auf die Fülle der Vollendung vorverweist. Papst Franziskus hat wiederholt betont, dass ein optionaler Zölibat für ihn nicht in Frage komme⁶, zugleich aber angekündigt, über Ausnahmeregelungen in entlegenen Regionen nachdenken zu wollen. Das hat die Synode nun getan.

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Dazu möchte ich zunächst ein grundsätzliches Wort anbringen. Ich glaube, dass es für die meisten der Bischöfe, ich hoffe für alle, die bei dieser Synode für den Artikel 111 gestimmt haben, selbstverständlich ist, dass für die lateinische Kirche die zölibatäre Lebensform des Priesters die Grundform bleibt. Im Jahr 692 hat das Trullanum für die Ostkirchen, vor allem für die byzantinische Tradition, entschieden, dass der verheiratete Klerus quasi das Grundmuster ist. Rom hat damals dieses Konzil nicht anerkannt und ist bis heute eindeutig dageblieben, dass die Zeichenhaftigkeit des zölibatären Priestertums die Grundform bleibt. Ich glaube, dass das auch in Zukunft so bleiben muss, weil hier der römisch-katholischen Kirche ein großer Schatz anvertraut worden ist, der sich einfach über die Jahrhunderte trotz aller Schwierigkeiten, trotz aller Schwächen als ein äußerst fruchtbarer Weg gezeigt hat. Das, was Artikel 111 im Synodenpapier vorschlägt, ist eine Ausnahmeregelung, wie sie heute bereits in der lateinischen Kirche existiert. Ich habe einen lutherischen Pfarrer, der mit seiner ganzen Familie katholisch geworden ist, mit Erlaubnis von Papst Benedikt XVI. zum Priester geweiht – und das ist nicht der erste Fall, aber es bleibt natürlich eine Sonderregelung in Sondersituationen. Zu glauben, dass die *viri probati* die Grundform für das Priestertum in der römisch-katholischen Kirche werden könnten, das wäre, glaube ich, eine grobe Fehleinschätzung. Ich glaube aber auch nicht, dass verheiratete Priester Priester zweiter Klasse sind, das muss ich als Ordinarius für die katholischen Ostkirchen in Österreich mit etwa 30 verheirateten Priestern in diesem Ordinariat, die mit ihren Familien leben und ihren Dienst tun, mit aller Entschiedenheit betonen. Träfe die Behauptung zu, dass es einen ontologischen Konnex zwischen Zölibat und Priestertum gibt, würde das bedeuten, dass diese Priester ontologisch nicht Priester im vollen Sinne sind – und das kann es wirklich nicht sein.

Das Konzil hat im Dekret *Presbyterorum Ordinis* (Art. 16) ausdrücklich gesagt, dass der Zölibat nicht zum Wesen des Priestertums gehört, und hat die Verdienste der verheirateten Priester in den unierten Ostkirchen gewürdigt. Daran muss man manche Kritiker erinnern, die von verheirateten Priestern in einer geradezu verächtlichen Sprache reden.

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Die *aequa dignitas*, von der das Konzil gesprochen hat, ist hier in der Tat einzumahnen.

Durch die zölibatäre Lebensform wird, wenn sie glaubwürdig gelebt wird, die Alterität Gottes markiert. Gerade der Verzicht ist eine Leerstelle, die auf das größere Mysterium verweist. Eine offene Frage ist, wie *virī probati* auf ihre Weise diese Alterität Gottes markieren können.⁷

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Die Frage der *virī probati* bleibt in der Tat auch bei uns eine Frage. Das haben wir auf der Synode gesagt und ich glaube, das gilt auch für die Weltkirche. Der ständige Diakon, der berufstätig ist, Familie hat und in der Kirche seinen Dienst tut, ist ein Laboratorium für einen eventuell auch priesterlichen Dienst, der natürlich die Einschränkungen akzeptieren muss, die das Berufs- und Familienleben mit sich bringt. Aber grundsätzlich ist es nicht unmöglich. Im Blick auf Ihre Frage, ob ein Priester in dieser Lebensform genügend deutlich die Alterität gegenüber der Welt markieren und auch die eschatologische Dimension signalisieren kann, möchte ich einfach empfehlen, einige Heiligenbiografien aus der Ostkirche zu lesen. Einer der ganz großen Heiligen in der russisch-orthodoxen Kirche ist Johannes von Kronstadt (1829–1908), der ein verheirateter Priester war und einer der heiligen Priestergestalten der Universalkirche ist. Ich glaube, hier darf man die genannten Argumente für den Zölibat nicht verabsolutieren. Es bleibt immer der Schleier des Sakraments oder die Verhüllung des Sakramentes. Wir sind noch nicht in der Vollendung und die sakramentale Gestalt enthält zwar die Fülle, aber sie enthält sie auch in der Bruchstückhaftigkeit. Ich empfehle im Katechismus der Katholischen Kirche die Nr. 1550 zu lesen, in der das *in persona Christi* Handeln des Priesters behandelt wird: Nicht alle Akte des Priesters sind mit dem vollen Gewicht des *in persona Christi* gedeckt, sondern nur die großen sakramentalen Vollzüge der Eucharistie, der Absolution etc. Natürlich ist der Hirtendienst auch Bild Christi, Ikone Christi. Aber er ist nicht in allem von der ganzen Wucht und Größe der Sakramentalität gedeckt – und das hilft uns auch davon wegzukommen, dass der Priester übermäßig auf ein Podest gestellt wird, was er lebensmäßig nicht realisieren kann. Die Gefahr des Klerikalismus, von der Papst Franziskus so oft spricht, hat auch damit zu tun, dass man wie etwa in der *école française* den Priester als eine höhere Form des Christseins verstanden hat. Aber das Konzil hat in *Lumen gentium* Nr. 10 ganz klar gesagt (und der

Katechismus hat das entsprechend ausgelegt): Der Priester ist zuerst Christ und seine Heiligkeit erweist sich in der Heiligkeit seines Christseins. Deshalb glaube ich auch, dass ein *vir probatus*, dem der Bischof die Hände auflegt, dieses Zeugnis, ein wahrer Christ zu sein, zuerst zu geben hat.

Sie haben gesagt, es sei «nicht unmöglich», viri probati auch in unseren Regionen anzudenken. Angesichts der geistlichen Versteppung kleinerer Landgemeinden und angesichts der Tatsache, dass der Priesternachwuchs mancher Diözesen auf eine Nulllinie zusteuert, möchte ich hier noch einmal nachhaken und die Rückfrage stellen, ob das «nicht unmöglich» nicht doch zu schwach ist. Wäre es nicht gerade auch notwendig – im Sinne einer Notabwendung –, über viri probati hierzulande ganz konkret nachzudenken?»⁸

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Gewiss, aber nur unter folgenden Bedingungen. *Erstens* muss für den priesterlichen ehelosen Dienst sehr explizit geworben werden als Grundform, weil es die Lebensform Jesu war. Diese Herausforderung muss bleiben. Und ich spüre das selber für die ganze Frage der Berufungspastoral, die sich ganz stark darauf konzentrieren muss: Betrachte die Lebensform Jesu, seine ehelose, aber weiß Gott nicht beziehungslose Lebensform, seine Beziehung zum Vater, seine Beziehung zu den Menschen in dieser rückhaltlosen Verfügbarkeit und in dieser völligen Transparenz. Diese Lebensform ist ein so großer Wert in sich, dass es sich jederzeit lohnt, jüngere und auch weniger junge Männer einzuladen, sich dieser Lebensform anzuschließen! Das *zweite*, was für diesen Weg vorausgesetzt ist, ist, dass wir jetzt schon beginnen mit einem alternativen Weg zum Priesterberuf, der nicht über die volle Ausbildung der acht Jahre im Priesterseminar geht, sondern berufsbegleitend für unverheiratete Männer angelegt ist – und es gibt nicht wenige solcher Kandidaten, die nicht ihren Beruf aufgeben können, aber berufsbegleitend eine Priesterausbildung machen könnten. Das wäre ein Schritt, der auch in Richtung *viri probati* ein Experimentierfeld wäre, und wir sprechen oft über diese Möglichkeit. Sie ist ein dringendes Gebot der Stunde. Es gäbe sicher nicht wenige Kandidaten, die dafür in Frage kommen, wenn man sich nicht darauf versteift, nur einen Weg zur Priesterausbildung zu haben. Und das *dritte* ist der Blick auf die Kriterien in den Pastoralbriefen. Was befähigt jemanden, dass er dem Bischof vorgestellt wird als möglicher Presbyter für eine aussterbende Gemeinde? Er muss in der Lage sein, sein eigenes Haus geordnet zu führen, er muss einen guten Leumund haben und er muss sich im Leben, im Beruf bewährt haben (vgl. 1 Tim 3, 1–7; Tit 1, 6–9). Und solche Männer gibt es. Ich sage, und die Amazoniensynode hat das so gesagt, die ständigen Diakone sind ein solches Laboratorium. Es ist gewiss eine eigene Berufung, Diakon zu sein, und Diakon wird man nicht, um Priester zu werden, sondern um Diakon zu werden. Aber es ist durchaus denkbar, dass Gemeinden sagen, dieser Diakon

hat sich so bewährt, könnte der Bischof ihn uns nicht als Presbyter weihen? Zumindest darüber nachzudenken, ist nicht unbillig.

Im Vorfeld der Synode haben manche die Öffnung des priesterlichen Amtes für personae probatae gefordert und dabei als erste Stufe zunächst den Diakonat für Frauen im Blick gehabt. Papst Franziskus hat zwar deutlich gemacht, dass für ihn eine Weihe von Frauen nicht in Frage kommt⁹; er hat aber, um die Frage nach dem Diakonat der Frau zu klären, 2016 eine Studienkommission eingesetzt. Die wachsende Unruhe in dieser Frage zeigt, dass die Stellung der Frau in der Kirche in Spannung steht zum modernen Gleichstellungsdiskurs. Das Abschlussdokument der Synode hat sich nun trotz einzelner Vorstöße eher zurückhaltend geäußert und die Frage nach einem möglichen Diakonat für Frauen erneut an die Studienkommission zur weiteren Bearbeitung verwiesen. Was steht hier im Hintergrund?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Die Frage des Diakonats für Frauen ist lehrmäßig nicht entschieden. Es gab Diakonissen, es gibt den alten Weiheritus für die Diakonin in den so genannten Apostolischen Konstitutionen (4. Jahrhundert). Aber haben diese Diakoninnen das Weihesakrament im heutigen Sinne empfangen? Sind sie mit den heutigen Diakonen vergleichbar? Nach der Lehre des Zweiten Vatikanums ist der Diakonat innerhalb des einen Weihesakramentes ein nichtsazerdotaler Grad (sie sind «*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*» geweiht, LG 29). Hier ist, denke ich, noch theologischer und lehramtlicher Klärungsbedarf.

Wider die Instrumentalisierung der Amazonien-Synode

Im Nachgang zur Synode gibt es bereits Stimmen, die von einem «Dominoeffekt» der Ausnahmeregelungen sprechen, ja eine von Paul M. Zulehner lancierte Online-Petition fordert, jetzt sehr schnell die Empfehlungen der Amazoniensynode nun auch bei uns einzuführen. Wie stehen Sie dazu?

CHRISTOPH SCHÖNBORN: Erstens hat die Synode nichts entschieden, sondern sie hat dem Papst Vorschläge unterbreitet, wie es Synoden immer machen. Papst Franziskus hat angekündigt, dass er hofft, bis Weihnachten sein postsynodales Schreiben veröffentlichen zu können. Ich sage es undiplomatisch, ich bin empört über diese Art von Missbrauch der Amazoniensynode. Zuerst einmal müssen wir die Botschaft dieser Synode ernstnehmen. Diese Botschaft heißt für uns zuerst eine ökologische Umkehr. Wenn wir in unseren Wortmeldungen alles zudecken mit der einen Frage der *viri probati*, dann gehen wir völlig an der Botschaft dieser Synode vorbei. Diese Synode ist ein Notschrei! Ein Notschrei, der die ganze Welt betrifft – und Papst Franziskus hat uns Synodenteilnehmern in seinem Schlusswort sehr liebevoll gebeten: «Bitte, sagt den

Journalisten, und in diesem Fall muss man auch sagen: den Theologen und Kirchenleuten, die solche Initiativen starten: «*Non parlate delle cosette, ma della cosa* – redet nicht über die Sächlein, sondern über die Sache!» Es geht in dieser Synode um etwas Toderntes. Es geht um die Völker, die Menschen in dieser Region, die äußerst bedroht sind, es geht um das Klima unserer Welt, es geht um eine globale ökologische Herausforderung, der wir uns zu stellen haben. Unsere innerkirchlichen Fragen können und sollten wir wirklich hintanstellen und den Dringlichkeiten Raum geben, die alle Menschen dieser Erde betreffen und die nicht nur unsere Fragen sind.

Anmerkungen

- 1 Vgl. BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in veritate*, Freiburg i. Br. 2009, Art. 51.
- 2 Auf der Linie der großen Vergebungsbitten des Jahres 2000 sagte Papst Franziskus in seiner Ansprache beim II. Welttreffen der Volksbewegungen in Santa Cruz am 9. Juli 2015: «Ich bitte demütig um Vergebung, nicht nur für die von der eigenen Kirche begangenen Sünden, sondern für die Verbrechen gegen die Urbevölkerungen während der sogenannten Eroberung Amerikas.»
- 3 Vgl. neben *Nostra Aetate*, Art. 2, auch *Ad gentes*, Art. 9: «Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes.»
- 4 Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*, Innsbruck 1960.
- 5 John Henri NEWMAN, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, Mainz 1969, 323.
- 6 Auf dem Rückflug vom Weltjugendtag in Panama äußerte Papst Franziskus am 27. Januar 2019: «Persönlich denke ich, dass der Zölibat ein Geschenk für die Kirche ist, und ich bin nicht damit einverstanden, den optionalen Zölibat zu erlauben. Nein, das tue ich nicht. Das wäre nur in wenigen, sehr entlegenen Orten möglich, ich denke an die Pazifik-Inseln; aber es ist doch etwas, worüber man nachdenken sollte, wenn es pastorale Bedürfnisse gibt. Der Seelsorger muss an die Gläubigen denken.» *Osservatore Romano* vom 15. Februar 2019 (Nr. 7), S. 13–15, hier 14. Schon im Interview mit Giovanni di Lorenzo, in: DIE ZEIT (Nr. 11/2017) vom 7. März 2017, heißt es: «Der freiwillige Zölibat ist keine Lösung» – und weiter: «Wir müssen darüber nachdenken, ob *Viri probati* eine Möglichkeit sind. Dann müssen wir auch bestimmen, welche Aufgaben sie übernehmen können, zum Beispiel in weit entlegenen Gemeinden.»
- 7 Diese Frage, wie die Alteritätsmarkierung auch durch *viri probati* zur Darstellung gebracht werden kann, hat im Anschluss an Eckhard Nordhofen jüngst Klaus MERTES SJ in einem bemerkenswerten Essay aufgeworfen. Vgl. DERS., *Zölibat und Priestertum*, in: *Stimmen der Zeit* (11/2019) 823–831.
- 8 Vgl. dazu den ausgewogenen Vorstoß von Helmut HOPING – Philipp MÜLLER, *Viri probati zur Priesterweihe zulassen. Ein Vorschlag*, in: *Herder Korrespondenz* (3/ 2017) 13–17.
- 9 Papst FRANZISKUS, *Evangelii gaudium*, Freiburg i. Br. 2013, Art. 104, sowie Pressekonferenz auf dem Rückflug von Schweden am 1. November 2016, in: *Osservatore Romano* vom 11. November 2016 (Nr. 45), S. 10–11, hier 10: «Hinsichtlich der Weihe von Frauen in der Katholischen Kirche hat der heilige Johannes Paul II. das letzte klare Wort gesprochen, und das bleibt. Das gilt.» Weiter heißt es: «Es gibt in der katholischen Ekklesiologie zwei Dimensionen: die *petrinische* Dimension, jene der Apostel – Petrus und das Apostelkollegium, das ist die Hirtenaufgabe der Bischöfe –, und die *marianische* Dimension, das ist die weibliche Dimension der Kirche. Ich frage mich, wer ist in der Theologie und in der Mystik der Kirche wichtiger: die Apostel oder Maria am Pfingsttag? Maria ist es! Und dazu: die Kirche (la Chiesa) ist weiblich. Es heißt «die» Kirche, nicht «der» Kirche. Und die Kirche ist die Braut Jesu Christi. Es ist ein bräutliches Geheimnis. Und im Licht dieses Geheimnisses begreift man das Warum dieser beiden Dimensionen: die *petrinische* Dimension, das heißt die *bischöfliche*, und die *marianische* Dimension mit all dem, was die *Mutterschaft* der Kirche ausmacht, aber in einem tiefer gehenden Sinn. Die Kirche gibt es nicht ohne diese weibliche Dimension, denn sie selbst *ist* weiblich.»

KIRCHE ALS MORALAGENTUR?

Anmerkungen zu einer von Hans Joas angestoßenen Debatte

1. *Moralisches Bewusstsein als Gesinnungsarzissmus*

Als im Jahr 2001 der zweite Golfkrieg ausbrach, löste dies den Protest vieler Menschen aus. In Duisburg erlebte ich seinerzeit, wie Demonstranten dabei eine große Kreuzung besetzten und damit den Straßenverkehr blockierten. Nun war die Wahrscheinlichkeit sehr gering, dass der amerikanische Präsident, gegen den sich dieser Protest im Letzten richtete, diese Kreuzung zum genannten Zeitpunkt überqueren würde. Aber es stellte sich heraus, dass es genügend andere Menschen gab, die das hohe Gut des Weltfriedens offensichtlich nicht angemessen zu schätzen wussten und die auf diesem Wege über dessen Bedeutung aufzuklären waren. Besagte Maßnahme provozierte nämlich zwangsläufig den Ärger der Autofahrer, die damit an der Weiterfahrt gehindert wurden und die ihren Protest lautstark zum Ausdruck brachten. Damit verschafften sie den Demonstranten nun die Legitimation, auf sie zuzugehen und ihnen ihre Transparente zu zeigen, mit denen sie das zweifellos hohe Gut des Friedens beschworen. So erfuhren sich die Autofahrer unversehens als Sympathisanten eines Kriegstreibers stigmatisiert. Dabei dürften sie auf ihrem Weg eher unschuldige Absichten verfolgt haben, deren Werthaftigkeit zwar nicht annähernd an die des Weltfriedens heranreichte, die aber doch vielleicht die Voraussetzungen dafür bereitstellten, dass man auch morgen noch für den Weltfrieden demonstrieren konnte.

Eine vergleichbare Situation begegnet in unseren Großstädten seit einiger Zeit bei den Fridays-for-future-Demonstrationen. Wer ihnen in unschuldiger Absicht begegnet, steht dann vor der Entscheidung, sich entweder der Demonstration anzuschließen oder sich in die Rolle dessen einzufinden, der die Gefahr des Klimawandels unterschätzt und darum über diese erst einmal aufgeklärt werden muss. Die Liste der Beispiele ließe sich beliebig fortsetzen.

GERD NEUHAUS, geb. 1952, ist apl. Professor für Fundamentaltheologie an der Ruhr-Universität Bochum.

Das Schema ist jedoch stets das gleiche: Eine Gruppe nimmt für sich – übrigens mit vollem Recht – in Anspruch, über die richtige moralische Gesinnung zu verfügen. Um das in der entsprechenden Selbstgewissheit artikulieren zu können, braucht man aber die jeweils anderen, die über diese Gesinnung angeblich nicht verfügen und die man zur Not durch besagte Aktionen produziert. So artikuliert sich ein jeweiliges Kollektiv nach dem Schema «Wir und ihr»: *Wir* stehen auf der richtigen Seite, und *ihr* seid im besten Fall auf dem Weg dorthin.

Einen solchen Gesinnungsнарzissmus hat offensichtlich Hans Joas im Blick, wenn er die Kirche als «Moralagentur»¹ kritisiert. Denn die Vertreter von Kirche und Theologie sind oftmals in ihren Aussagen zur Bewahrung der Schöpfung, zum Klimawandel, zur Geschlechtergerechtigkeit und zur Flüchtlingsthematik darum bemüht, möglichst vorne dabei zu sein. Dies gilt insbesondere noch einmal für die protestantischen Kirchen.

2. Moralkritik in der Sündenfallserzählung

Es ist erstaunlich, dass – soweit ich das sehe – in der Diskussion um Hans Joas' Einlassungen noch niemand den Blick auf die biblische Sündenfallserzählung gelenkt hat. Denn der Baum, von dessen Früchten Adam und Eva verbottenerweise essen, ist der Baum, der ihnen moralisches Bewusstsein verleiht: der Baum der Erkenntnis von gut und böse. Damit begegnet auf den ersten Blick eine Paradoxie: Moralische Erkenntnis ist etwas Nicht-sein-Sollendes und in diesem Sinne etwas Unmoralisches. Auflösbar wird diese Paradoxie in einem ersten Schritt dadurch, dass man sich der Bedeutung des hebräischen Substantivs «Da'at» vergewissert, das in der deutschen Übersetzung durchaus zu Recht mit «Erkenntnis» übersetzt wird. Allerdings ist damit eine Erkenntnisgestalt angesprochen, die zugleich Bemächtigung und Herrschaft bedeutet.² Sie wird vielleicht deutlicher, wenn wir für einen Moment das Adjektiv «gut» nicht im moralischen, sondern im ästhetischen Sinne verstehen und uns einen Menschen vorstellen, der gut aussieht. Sobald er erkannt hat, dass er gut aussieht, gerät er automatisch in die Versuchung, sich darüber zu definieren. Sofern er dieser Versuchung nachgibt, gerät er zwangsläufig in ein Verhältnis der Rivalität gegenüber denen, die ähnlich gut oder gar noch besser aussehen, und in ein Verhältnis der Herablassung zu denen, die dabei nicht mithalten können. Kurzum: Er gerät in das Schema «Ich und die anderen». Genauso verhält es sich, wenn wir die Erkenntnis des Guten im moralischen Sinne verstehen und wir unsere Identität über das Gute ausprägen, das erkannt zu haben wir beanspruchen.

Allerdings ist mit dieser moralkritischen Einsicht die kritisierte Selbsterhöhung nicht überwunden: Das Bewusstsein, dass die Erkenntnis von gut und böse zu den aufgezeigten Exklusionsmechanismen neigt, ist selber noch einmal das Ergebnis einer moralischen Erkenntnis. Darum bedeutet sie die Gefahr einer Hypermoral, die sich über die aufgezeigte Erkenntnis von gut und böse erhebt und auf höherer Ebene deren Exklusionscharakter nur noch einmal beerbt – ein Vorgang, den wir im Werk Friedrich Nietzsches beobachten können.³ Dieses Problem kann nur dann kontrolliert werden, wenn Moral auf eine Weise selbstreflexiv wird, die nicht in die besagte Exklusionsfalle gerät.

3. *Die Ambivalenz des biblischen Monotheismus*

Wie sehr «Erkenntnis» – im genannten Sinne verstanden – in die Zurückweisung und Verabscheuung der jeweils «anderen» mündet, wird im biblischen Glauben in besonderer Weise in der Ambivalenz des Monotheismus deutlich, dessen *Gehalt* von seiner jeweiligen *Gestalt* unterschieden werden muss. In intentionaler Hinsicht gilt er dem einen Gott, der den Menschen als sein Ebenbild geschaffen hat und dessen Vaterschaft alle Menschen in ein Verhältnis der Geschwisterlichkeit rückt. Hinsichtlich seiner jeweiligen Gestalt mündet er aber immer wieder in die Verabscheuung derer, die diesem Gott die ihm gebührende Anerkennung verweigern. Dies zeigt sich u.a. in den Schlussversen der Psalmen 104 und 139 sowie dort, wo sich nach der Rückkehr der Juden aus dem Babylonischen Exil auch Heiden zum Gott der Juden bekennen, aber nicht am Tempelbau mitwirken dürfen, weil sie nicht dem jüdischen Volk angehören (vgl. Esra 4, 1-3).⁴

4. *Die Moralkritik Jesu und ihre Folgen*

Dieses Problem markiert auch das Konfliktfeld, in dem uns in den Evangelien Jesus begegnet und das sich auf eine für ihn tödliche Weise schließlich an ihm entlädt. Denn in seiner Kritik am «Gesetz» provoziert er den Widerspruch derer, «die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt sind und die anderen verachten» (vgl. Lk 18, 9). Damit formuliert er genau dasjenige moralkritische Bewusstsein, das bereits in der Sündenfallserzählung begegnet. Er deckt auf diese Weise die trügerische Selbstgewissheit der «Gerechten» sowie all derer auf, die ihre eigene Identität nur unter gleichzeitiger Verachtung der jeweils anderen behaupten können. Damit produziert er zugleich seinen eigenen und letztlich tödlichen Ausschluss durch diejenigen Gruppen, die

nun ein gemeinsames Interesse daran entwickeln, an ihrer jeweiligen Selbsttäuschung festzuhalten.⁵

Die Einzigartigkeit Jesu besteht darin, dass er die von ihm solcherart formulierte Wahrheit nicht im Modus sündiger «Erkenntnis» artikuliert, welche ihrerseits nun in die Diffamierung seiner Gegner mündete, sondern dass er umgekehrt die Ausschlussmechanismen auf sich zieht, die er aufgedeckt hat, um dann sogar für seine Peiniger zu beten (vgl. Lk 23, 34). Dies ist ihm nur deshalb möglich, weil er die Präsenz des einen Gottes nicht *erkennt*, sondern sich von ihr inkarnatorisch auf eine Weise erfüllt weiß, die ihn im Vertrauen auf seinen göttlichen Vater sein Kreuzeschicksal ohne Gegenwehr annehmen lässt.

Diese Einzigartigkeit seines Auftretens wird allerdings von seinen Jüngern in dem genannten Sinne *erkannt* und gerät wiederum zu einem Moment der Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung gegenüber den jeweils anderen. Dies gilt innerhalb der Gemeinschaft der Jünger selbst, wenn diese sich streiten, wer von ihnen der Größte sei (vgl. Mk 9, 33–37 parr) oder wer beim himmlischen Gastmahl die Ehrenplätze zur Rechten und zur Linken Jesu einnehme (vgl. Mk 10, 35–45). Es zeigt sich vor allem aber nach außen hin, wenn die Jünger einen Wundertäter, der sich auf Jesus beruft, an seinem Tun hindern, weil er sich ihnen nicht anschließt (vgl. Mk 9, 38–41) – ein Vorgang, der die gleichen Mechanismen wiederholt, die beim Ausschluss gläubiger Heiden vom Tempelbau festzustellen waren.

In den dargestellten Vorgängen zeigt sich die Wirksamkeit dessen, was im biblischen Sinne der «Erkenntnis von gut und böse» als Sünde gelten muss. Vor allem verdeutlichen sie eine universale Wirkmacht der Sünde, weil diese in ihrer denunziatorischen Entlarvung nicht überwunden ist, sondern nur eine neue Gestalt gewinnt. Ihre Ausbreitung kann nur dann begrenzt werden, wenn das moralkritische Bewusstsein nicht zu einer Hypermoral gerät, sondern die Gestalt seiner Selbstreflexivität annimmt. Paulus hat Letzteres offensichtlich im Blick, wenn er weiß, dass da keiner gerecht ist, auch nicht einer (vgl. Röm 3, 10), und wenn er den Menschen – und vor allem sich selbst – als «Fleisch» von der Sünde geprägt sieht (vgl. Röm 7, 14ff).

Das Bewusstsein einer Sünde, die sich in ihrer Aufdeckung nur noch einmal in anderer Gestalt fortsetzt, verleiht dem Dogma von der Erbsünde nun gerade dort eine überraschende Aktualität, wo Moral zur gesellschaftlich-politischen Diskriminierung der anderen gerät und etwa der Kampf gegen Diskriminierung sich nicht nur unterschwellig in die Diskriminierung der «Diskriminierer» verwandelt.

5. *Die Gebrochenheit des moralischen Bewusstseins durch ihr Gegenteil*

Dass uns Wahrheit sowohl in theoretischer als auch in moralisch-praktischer Hinsicht immer nur in einer Gestalt begegnet, die gebrochen durch ihr Gegenteil ist, muss als Ergebnis der religionsphilosophischen Arbeit meines akademischen Lehrers Richard Schaeffler (1926–2019) gelten.⁶ Eine in dieser Hinsicht prägende Erfahrung, die zweifellos ein bleibendes Motiv seines Denkens geworden ist, hat er mir einmal in einem Gespräch mitgeteilt, das ziemlich genau 30 Jahre zurückliegt.

Als Sohn einer jüdischen Mutter, die zum Katholizismus konvertiert war, galt er in der Zeit des Nationalsozialismus als Halbjude. Darum musste er vorzeitig das Gymnasium verlassen und kam schließlich in ein Arbeitslager, wo er das Kriegsende und seine Befreiung erlebte. Auch der Vater lebte bis zum Kriegsende in einem Arbeitslager, weil er sich geweigert hatte, sich von seiner jüdischen Frau scheiden zu lassen. Diese überlebte den Krieg nur deshalb, weil der örtliche Pfarrer sie auf dem Dachboden seines Pfarrhauses versteckt hatte. Letzteres war nicht ganz einfach, weil besagter Pfarrer natürlich mehr Lebensmittel besorgen musste, als er unter anderen Umständen benötigt hätte. Deshalb und weil verschiedene Frauen dieser Gemeinde bei der Mutter einen heimlichen Besuchsdienst organisiert hatten, der so ganz verborgen nicht blieb, zog sich der Pfarrer das Misstrauen und die Feindschaft der örtlichen Nazi-Funktionäre zu. Er ließ sich jedoch auch von ihren Drohbriefen nicht einschüchtern. Als der Krieg zu Ende ging und die Zeit für die Denunziationsandrohungen besagter Nationalsozialisten vorbei war, hätte der Pfarrer die Gelegenheit gehabt, seinerseits nun Letztere zu denunzieren. Er hat dies jedoch nach Auskunft von Richard Schaeffler nicht getan, sondern hat sie einzeln in sein Pfarrhaus bestellt, ihnen ihre Drohbriefe vorgelesen, die er verwahrt hatte, und sie dann vor ihren Augen verbrannt. Dann habe er sie gefragt: «Nun, was war eigentlich los mit dir?» Die Gespräche, die auf diese Weise zustande kamen, seien wirkliche Aufarbeitung menschlicher Schuld gewesen.

Das Gespräch, in dem Schaeffler mir davon erzählte, fand zu einem Zeitpunkt statt, als sich die deutsche Öffentlichkeit nach 50 Jahren auf eine bis dahin nicht dagewesene Weise mit der Reichspogromnacht vom 9. November 1938 auseinandersetzte. Schaeffler kommentierte den dargestellten Vorgang mit der auch damals schon politisch höchst unkorrekten Bemerkung, es ermangele uns inzwischen nicht mehr an Solidarität mit den jüdischen Opfern der Nazi-Verbrechen, aber es fehle uns an Solidarität mit den schuldig gewordenen Nazis.

In der Tat muss man erst einmal schlucken, wenn jemand für die Nazis auch noch Solidarität einfordert. Aber bald begriff ich, dass der nur zu be-

rechtigte Vorwurf schwerster Schuld für so manchen, auf den er trifft, eine Überforderung bedeutet. Vor allem wurde mir deutlich, dass ein in der Sache legitimer Schuldvorwurf, der aus der ungefährdeten Pose des Nachgeborenen den schuldig Gewordenen von oben herab abkanzelt, bei diesem allzu schnell in Verdrängung mündet und ihn in die Arme von seinesgleichen treibt, der ihn dann umso mehr versteht.

Der Zufall wollte es, dass ich kurze Zeit später bei einem Familienurlaub in der Nähe von Berchtesgaden eine Erfahrung machen musste, die diese Einsicht konkretisierte. Ich wurde beim Autofahren per Hupe und Lichtsignal von einem anderen Fahrzeug zum Anhalten genötigt. In der Annahme, mit meinem Auto stimme etwas nicht, kam ich dieser Bitte nach, und wurde dann ganz euphorisch von einem älteren Herrn angesprochen, der anhand meines Autokennzeichens und des Händlernamens, der auf einer Halterung unter dem hinteren Nummernschild lesbar war, mich als jemanden identifiziert hatte, der aus seiner ehemaligen Heimat stammte. So stellte er mir viele Fragen nach meiner Umgebung, und als sich das Gespräch scheinbar dem Ende zu neigte, fragte er mich: «Und Sie machen hier Urlaub?» Meine Gegenfrage lautete unweigerlich: «Und Sie wohnen jetzt hier?» Da zögerte er einen Augenblick, um dann zu antworten: «Ich bin zu meinen Kameraden gezogen.» Er war nämlich ein ehemaliges SS-Mitglied, hatte als solches am Russlandfeldzug teilgenommen und begründete seinen Umzug in die Nähe des Obersalzberges damit, dass er den besserwisserischen Moralismus der Nachgeborenen nicht mehr ausgehalten habe.

Keineswegs bedeutet also das Bewusstsein um die menschliche Verstrickung in die Macht der Sünde eine «Verbiesterung» des menschlichen Lebens, wie der evangelische Theologe Klaas Huizing meint.⁷ Vielmehr erlaubt sie die Formulierung moralischer Positionen in aller Radikalität, ohne gleich in die Verdammung derer abzugleiten, die vor diesen Positionen versagen. Denn dort, wo ich dem Anderen mit Recht seine Schuld vor Augen führe, ist es ein Unterschied, ob dies aus der Pose dessen geschieht, der sich als Verkörperung derjenigen moralischen Werte gebärdet, deren Wahrnehmung ich gleichzeitig dem Anderen abspreche, oder ob ich ihm sage: In deinem Versagen ist etwas zum Ausdruck gelangt, was auch in den Abgründen meiner eigenen Natur – zumindest im Modus der Versuchung – wirksam ist. Das Bewusstsein um die Gefangenschaft menschlicher Freiheit in der Macht der Sünde eröffnet darum nicht nur die Möglichkeit, eigene Schuld anzuerkennen und zu bereuen, sondern stiftet im gleichen Zusammenhang auch die Möglichkeit der Versöhnung.

Das bedeutet aber, die Realität des Bösen nicht als extraterristischen Einschlag einer monströsen Wirklichkeit abzutun, deren Versuchung wir in einer vermeintlichen Koalition der Anständigen entronnen wären. Genausowenig

dürfen wir das Böse einer etwaigen Freiheitsentscheidung anlasten, mit der ein Mensch sich entschließt, fortan ein Bösewicht zu sein. Sie ist vielmehr eine Realität, die uns umgibt und deren Mechanismen uns selbst im Versuch, ihnen zu entrinnen, immer noch affizieren. So lebt etwa die moralische Mission Greta Thunbergs von deren medialer Vermittlung. Diese ist aber nur wirksam kraft der Mechanismen, welche ihr diejenige Weltordnung bereitstellt, die sie doch überwinden will. Insofern musste sie sich angesichts ihrer klimaneutralen Atlantiküberquerung fragen lassen, wie es sich mit der Klimaneutralität der Anreise bei den Medienvertretern verhalte, die ihrer Aktion die nötige Öffentlichkeit verschafften.

6. *Die Reflexion des genannten Problems bei Kant*

Kaum jemand hat die Verstrickung des moralischen Bewusstseins in diejenige Welt, die von der Realität des Bösen geprägt ist und darum durch das moralische Handeln transformiert werden soll, so scharf durchdacht wie Kant. Denn er hat gesehen, dass der Versuch, das Böse zu überwinden, bei allen Erfolgen, stets auch dessen Schatten nach sich zieht und ihm dabei immer wieder nur eine neue Gestalt gibt.⁸ Für die Verwurzelung des moralischen Bewusstseins in einer Welt, deren Überwindung sie doch anstrebt, gibt es unabhängig vom aktuellen Beispiel Greta Thunbergs viele Belege. So warf Kant schon im Blick auf den Terror der Französischen Revolution die rückblickende Frage auf, ob deren Erfolge ihren Preis rechtfertige.⁹ Von Ernst Bloch ist die Feststellung überliefert: «Im Citoyen der Französischen Revolution steckte der Bourgeois! Gnade uns Gott, wer im Genossen steckt!» Heute können wir – um nur eines von vielen Beispielen zu nennen – etwa beobachten, wie wir uns im Namen der Geschlechtergerechtigkeit zwar um die Erfüllung von Frauenquoten bemühen, aber dabei männliche Bewerber allein wegen ihres Geschlechts benachteiligen. Wie schnell der legitime Kampf gegen Diskriminierung zu der genannten Diskriminierung der angeblichen Diskriminierer ausartet, ließ sich zuletzt noch an den Vorwürfen studieren, gegen die sich die Frankfurter Islam-Forscherin Susanne Schröter angesichts der von ihr initiierten «Kopftuch-Konferenz» zur Wehr setzen musste. Die Liste der Beispiele ließe sich auch hier beliebig fortsetzen.

Kant hat aus der Einsicht in die dargestellte Verwurzelung des moralischen Bewusstseins die Konsequenz gezogen, die Existenz eines Gottes zu postulieren, der uns nicht nur das moralische Gesetz gegeben hat, sondern als Schöpfer hinter der gegebenen empirischen Weltordnung steht. Denn nur ein solcher Gott vermag die eschatologische Verwirklichung einer moralischen Weltordnung zu garantieren, die wir allenfalls im Fragment herstellen können. Um-

gekehrt ermutigt uns dieser Gott, uns mit den fragmentarischen Ergebnissen unserer moralischen Bemühungen zu begnügen. Vor allem befreit er uns von einem moralischen Vollendungswahn, in dem wir unsere eigene Verwurzelung in den Mechanismen des Bösen verkennen und uns als diejenigen Tugendwächter inszenieren, die im eingangs angedeuteten Sinne in immer neuen Gestalten das Schema «Wir und die anderen» reproduzieren.

7. *Die Kirche und die Moral*

Einrichtungen und Personen, die sich im Modus der «Erkenntnis» und Bemächtigung als Verkörperung des Guten gebärden, werden offensichtlich nicht zufällig durch die Hintertür von denjenigen Mechanismen heimgesucht, denen sie durch die Vordertür den Garaus zu machen beanspruchen. Dies wird gegenwärtig vor allem an Amtsträgern der katholischen Kirche offenbar, aber schon vorher erhielten etwa die scheinbare Rechtschaffenheit von VW als Inbegriff deutscher Wertarbeit (Dieselskandal), des ADAC (Manipulationskandal) oder der Feministin Alice Schwarzer (Steuerhinterziehung) deutliche Risse. Gegenüber den Gefahren, welche aus einer moralischen Selbstgewissheit hervorgehen, die im Schema von «Wir Guten und ihr bösen Anderen» verbleibt, hätte die Kirche die Aufgabe und Chance, der einleitend genannten Selbstreflexivität einer Moral Ausdruck zu verleihen, vor deren Ansprüchen Menschen sich immer mehr oder weniger als Versagende und Verurteilte erkennen. Dies bedeutet zunächst einmal für den Umgang mit menschlicher Schuld, diese durchaus beim Namen zu nennen, aber einzugestehen, dass Schuld immer auch ein Nachgeben gegenüber einer Versuchung bedeutet, die – wenn auch möglicherweise in ganz anderer Gestalt – auch mir nicht fremd ist. Der Missbrauchsskandal stellt in dieser Hinsicht für die Kirche auch eine epochale Chance dar, sich von der hohen Warte eines Moralismus zu verabschieden, als deren Verkörperung sich zu begreifen immer schon ein fatales Missverständnis war. Gleichzeitig wäre aber auch zu verdeutlichen, dass moralische Forderungen, vor denen man sich selbst stets auch als versagend erlebt, dadurch nicht ihre Gültigkeit verlieren. Dies ist allerdings nur möglich, wenn wir die moralischen Gebote, zu deren Erkenntnis wir zunächst einmal ohne religiöse Prämissen gelangen, letztlich als Gebote eines Gottes verstehen, der vollendet, was uns nur im Fragment gelingt. Denn dies befreit uns von einem Vollendungswahn, mit dem wir im Namen der Moral selber das Gericht über diese Welt zu vollstrecken beabsichtigen und der zwangsläufig in dasjenige Schema von «Wir und die anderen» verfällt, das uns die Bibel als Ursprung des Bösen vorstellt.

Wenn also die Kirche in einem spezifischen Sinne für das Moralische zuständig sein soll, dann im Sinne einer Moralkritik, die ihrerseits zwar moralische Züge trägt, die aber zugleich – nicht zuletzt die Kirche selbst – vor moralischer Überheblichkeit warnt und über die Mechanismen von deren Zustandekommen aufklärt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Hans JOAS, *Kirche als Moralagentur*, München 2016, sowie den Diskussionsband: Jochen SAUTERMEISTER (Hg.), *Kirche – nur eine Moralagentur? Eine Selbstverortung*, Freiburg i. Br. 2019.
- 2 So stellt Joseph RATZINGER fest: «Adam sucht Erkenntnis als Macht. Er sucht Erkenntnis nicht, um die Sprache des Seins besser zu verstehen, um reiner zu hören und so wahrer gehorchen zu können, sondern er sucht sie, weil ihm Gottes Macht verdächtig geworden ist und weil er ihr mit ebenbürtiger Macht entgegentreten will» (DERS., *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg i. Br. u.a. 1995, 65).
- 3 Vgl. Gerd NEUHAUS, *Übermensch oder wahrer Mensch? – Ein christologischer Versuch im Ausgang von Friedrich Nietzsche*, in: ZKTh 127 (2005) 391–414; DERS., *Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch*, Regensburg 2013, 79–120.
- 4 Im Blick auf die genannte Gestalt hat die Monotheismuskritik Jan Assmanns zweifellos Recht. Zur Diskussion seiner Auffassungen vgl. u.a. Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015.
- 5 Dies im Einzelnen aufgezeigt zu haben, ist die Leistung des großen Werkes von Raymund Schwager, das seine Einsichten den Impulsen der «mimetischen Theorie» von René Girard verdankt.
- 6 Vgl. dazu vor allem sein programmatisches Werk *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung* (Freiburg – München 1995) sowie seine dreibändige *Philosophische Einübung in die Theologie* (Freiburg – München 2004).
- 7 Vgl. Klaas HUIZING, *Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen*, Hamburg 2017. Der vom Autor geprägte Begriff der «Sündenverbiesterung» zieht sich als roter Faden durch das gesamte Buch, so dass sich eine Seitenangabe erübrigt.
- 8 «Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag und sogar wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich» (Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 93).
- 9 So beweist die Französische Revolution für Kant einerseits «eine moralische Anlage im Menschengeschlecht» (*Der Streit der Fakultäten*, A 144). Andererseits stellt er im Blick auf deren «Elend und Greuelthaten» fest, «daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Glück auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde» (ebd., A 143 f).

Abstract

The Church as an Agency of Morality? The Catholic sociologist Hans Joas has sparked a discussion about the church as a moral agency. So far, surprisingly, no one has yet drawn attention to the morally critical features of the narrative of original sin. This narrative criticizes the knowledge of good and evil as a gesture of domination. It exposes the mechanisms that we are currently experiencing in a moral hyper sensitivity. It is an attitude, which controls many political discussions and is particularly observable on the subject of climate change. However, such a moral criticism itself has moral traits once again and must be careful not to give the criticized mechanisms of exclusion a new form.

Keywords: ethics – discourse – public sphere – dialogue – sin – reconciliation – Richard Schaeffler

GELEHRTER UND KOSMOPOLIT

Zum Tod von Nikolaus Lobkowicz

Am 19. September 2019 starb Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Nikolaus Prinz Lobkowicz nach langer Krankheit im 89. Lebensjahr in Starnberg. Mit ihm ist ein Gelehrter und Kosmopolit aus einem alten böhmischen Fürstengeschlecht, ein international anerkannter katholischer Philosoph und Hochschulpolitiker und nicht zuletzt ein früher und prägender Mitarbeiter und Mitherausgeber dieser Zeitschrift dahingegangen.

Geboren wurde er 1931 in Prag. Nach dem kommunistischen Umsturz von 1948 floh er sechzehnjährig mit seinem Vater aus dem Land und legte sein Abitur im helvetischen Kanton Schwyz ab. Er studierte in Freiburg in der Schweiz und in Erlangen Philosophie. Nach der Promotion holte ihn der aus Polen gebürtige Philosophieprofessor Joseph Maria Bochenski als Assistent an die Universität Freiburg. Bochenski, Dominikanerpater mit römischem Hintergrund, war ein führender Logiker und Philosoph; öffentlich bekannt wurde er aber vor allem durch seine Marxismusstudien, insbesondere durch das mit Gerhart Niemeyer herausgegebenen große «Handbuch des Weltkommunismus» (1958). Lobkowicz, mit den slawischen Sprachen wohlvertraut, hat ihm im Rahmen des neugeschaffenen Osteuropa-Instituts in Freiburg/Schweiz wichtige Dienste geleistet – zugleich aber hat er bei ihm und seinen Mitarbeitern den Kommunismus einschließlich seiner marxistisch-philosophischen Wurzeln so eingehend studiert und kennengelernt, dass er selbst, wie sein Lehrer, in der Folgezeit in der Öffentlichkeit gleichfalls vor allem als Marxismusforscher und -kenner wahrgenommen wurde.

Sein weiterer Weg führte ihn in die USA. Von 1960 bis 1967 war Lobkowicz Professor der Philosophie an der University of Notre Dame in Indiana. 1966, als ich ihn dort kennenlernte, gab er gerade sein Handbuch «Marx and the Western World» heraus, das rasch zum Standardwerk wurde. Er strebte nach Europa zurück. Ich konnte ihm Wege nach Deutschland weisen. 1967 erhielt er den Ruf auf den Lehrstuhl für politische Theorie und Philosophie in der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität in München

und wurde Mitglied des Professorenteams am Geschwister-Scholl-Institut für politische Wissenschaft. Die Anfänge in München waren turbulent. Es waren die Achtundsechziger-Jahre, die Zeiten der Studentenrevolte. Nikolaus Lobkowicz war ein hervorragender Marxismuskenner, er war jedoch kein Marxist – und das war im weltanschaulichen Unisono dieser Jahre, als alles plötzlich «mit Marx- und Engelszungen sprach» (Wolf Biermann), etwas schier Unglaubliches, das eigentlich nicht sein durfte. So wurden seine Vorlesungen immer wieder gestört, seine Wahl zum Rektor der Universität zweimal mit Gewalt verhindert. Doch Lobkowicz setzte sich mit der Hilfe vernünftiger Studenten und Kollegen durch. Von 1971–1982 war er Rektor, dann Präsident der Ludwig-Maximilians-Universität München, von 1984–1996 Präsident der Katholischen Universität Eichstätt.

Im Alter öffneten sich ihm neue Horizonte. 1989/90 zerfiel der Kommunismus in Europa. Lobkowicz wurde ein gefragter Ratgeber in seiner freigewordenen tschechischen Heimat, in die er nun oft zurückkehrte. Auch in Polen, in Ungarn, in den baltischen Ländern wurde sein Rat geschätzt. Er wurde Gründungsmitglied und seit 1990 Vizepräsident der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg. Päpste suchten seinen Rat, vor allem Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Die Kirche war ihm schon immer eine geistige Heimat gewesen, auch wenn er ihre gegenwärtige Erscheinung oft kritisch sah und mit lebenden Theologen nicht selten in Streit geriet.

Er war ein Edelmann vom Scheitel bis zur Sohle. Auch im Streit wahrte er die Vornehmheit und die Form. Er nahm vieles auf, er konnte zuhören, die philosophische Neugier verließ ihn nie.

Für *COMMUNIO* hat Nikolaus Lobkowicz in den Jahren 1977 bis 2010 siebenzehn Artikel und mehrere Editorials verfasst. Mehrere Titel sprechen für sich: «Alle reden von Rechten, wir sprechen von Pflichten» (1977); «Der ‚christliche Sinn‘ der Arbeit» (1998); «Die falsche Demut des unzureichenden Wissens» (unter dieser kennzeichnenden Überschrift führt Lobkowicz eine Auseinandersetzung mit dem Relativismus!, 2001); «Was man von den Naturwissenschaften (nicht) erwarten sollte» (zum Thema «Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube», 2006). Lobkowicz hat Bücher der Kollegen Jacques Le Goff, Joseph Ratzinger und Eberhard Jüngel in *COMMUNIO* besprochen; er hat den deutschen Lesern den bei uns nahezu unbekannteren bedeutenden tschechischen Lyriker Jan Zahradnicek vorgestellt. Und er hat auch auf sein eigenes Wirken als Präsident einer deutschen Universität (München) in stürmischer Zeit selbstkritisch zurückgeschaut (1986). Sein einfühlsames Porträt des amerikanischen Jesuitentheologen John Courtney Murray «He rejoices being in the American tradition» (2010) sei besonders hervorgehoben; es ist die beste

Darstellung dieses bedeutenden Vermittlers, der die Erklärung des Zweiten Vaticanums zur Religionsfreiheit vorbereitet hat, in deutscher Sprache.

In Nikolaus Lobkowitz verlieren wir nicht nur einen hervorragenden Wissenschaftler, sondern auch einen beispielhaften Menschen. Um ihn trauern seine große Familie, seine Freunde und Bekannten – und nicht zuletzt seine treue polnische Gattin, die Kunstexpertin und Diplomatin Nawojka Cieslinska, die ihn in seinen letzten schweren Jahren behütet und begleitet hat.

Auch den Lesern von COMMUNIO wird dieser aufrechte und offene Konservative fehlen. Er möge im Frieden Gottes ruhen!

Hans Maier

DU SOLLST DAS WERK NICHT MIT DEM AUTOR VERWECHSELN

Zum Nobelpreis für Peter Handke

Peter Handke ist ein Schriftsteller, der eine Vielzahl überragend guter Bücher geschrieben hat, ich greife nur wenige heraus: *Wunschloses Unglück* über den Selbsttod seiner Mutter – zart, ergreifend und exzellent geschrieben. Von hinreißender Komik sind die vier schmalen Bände *Versuch über die Jukebox*, *Versuch über den geglückten Tag*, *Versuch über die Müdigkeit*, *Versuch über den Stillen Ort*. Der freischwebende Humor, die Heiterkeit, die Brillanz der Sätze, die darin ein winziges Panoptikum der Ungeschicklichkeit und Wonnen alltäglicher Verrichtungen aufführen, sind hinreißend. Als präziser Beobachter von Landschaften, von Tieren und Pflanzen, steht Peter Handke in der Tradition Adalbert Stifters, er kann es in puncto geschärfter Blick fürs Detail aber auch locker mit Francis Ponge aufnehmen. Der Dichter hat es sogar geschafft, dem Rasenstück eines Autobahndreiecks zu unerwarteter Dignität zu verhelfen. Ich habe alle Bücher von ihm gelesen; naturgemäß gerate ich bei manchen in helles Entzücken als bei dem einen oder anderen. Enttäuscht war ich nie. Dafür schreibt der Bursche einfach zu gut.

Einmal bin ich ihm persönlich begegnet, weil ich in jungen Jahren als Regieassistentin für einen Dokumentarfilm über ihn und den mit ihm befreundeten Schriftsteller Hermann Lenz gearbeitet habe. Der Toningenieur wies mich an, Handke zu sagen, dass er seine Arme nicht bewegen dürfe, weil sein Anorak dabei quietsche. Dem Auftrag bin ich höflich nachgekommen. Die Schimpfkanonade, die sofort über mich hereinbrach, ist unvergessen. Arschloch und Drecksau waren noch die nettesten Worte. Hermann Lenz hat mich gerettet, indem er seine Hand auf Handkes Arm legte und in seinem beruhigenden Schwäbisch sagte: «Ha, Peter, was machsch Du da, des isch so a gscheits Mädle!» Kurzum, ich habe guten Grund, den Kerl nicht zu mögen. Der schockierende Vorfall hat mich aber nicht davon abgehalten, weiter seine Bücher zu lesen.

In der Jugoslawienfrage ist ein Sturm über Peter Handke hereingebrochen, der nun wieder aufgerührt wird. Ich teile die politischen Ansichten des An-

gegriffenen nicht. Den Schlächter Milosevic mit Besuch an dessen Grab zu ehren, war mehr als nur eine kleine Dummheit. Aber die geschichtlich äußerst komplexen Balkanverhältnisse so simpel zu interpretieren, wie es viele politische Kommentatoren damals ausschließlich zuungunsten der Serben taten, ging mir gegen den Strich. Da mein Vater Bulgare war, weiß ich ein wenig mehr über diese zutiefst spannungsgeladene und oftmals verheerte Region. Auch wenn es Peter Handke mit seiner Parteinahme für die Serben aus privaten Herkunftsgründen gewaltig übertrieb, kann ich einiges daran verstehen. Dichter sind in aller Regel nicht sonderlich subtil, geht es um genaue und unparteiische politische Analysen. Dem Mann daraus einen Strick zu drehen, der seine hochmögenden Werke allesamt erwürgt, ist nicht hinzunehmen. Geht man mit derartiger Beckmesserei an die Biographie eines Schriftstellers heran, um seine Werke zu beschädigen, entfallen zwei Drittel des erstklassigen literarischen Kanons.

Deshalb und überhaupt verneige mich vor Peter Handke, der – um im Sinne von Hermann Lenz ein schwäbisches Lobwort aufzugreifen – ein sagenhaftes *Käpsele* ist!

Dieser Text erschien im November 2019 in: *bref. Das Magazin der Reformierten*, Nr. 19 (1. November 2019), S. 11.

UNVERFÜGBARKEIT UND GELINGENDES LEBEN

Hartmut Rosa ergänzt seine Resonanztheorie

Den Büchern des Soziologen Hartmut Rosa gelingt es, einleuchtende Metaphern für die Weltwahrnehmung und die Problemhorizonte der Gegenwart zu finden. So war es mit der Studie *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (2005) und mit *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016). Ähnliches lässt sich für den 2018 erschienenen, schmalen Band sagen, der schlicht *Unverfügbarkeit* überschrieben ist. Der 130-seitige Essay ist eine Art Nachtrag zu Rosas Resonanztheorie. Das Motiv der «Unverfügbarkeit» spielte schon dort eine nicht unwesentliche Rolle, wird nun aber als herausragender Faktor der Resonanztheorie ins Licht gesetzt.

«Unverfügbarkeit», ein vom evangelischen Theologen Rudolf Bultmann in den 1930er Jahren im Kontext der existentiellen (anstatt objektivierend-feststellenden) Rede von Gott geprägter Neologismus, ist für Rosa ein Begriff, der zur «Kritik der Verfügbarkeit» (44) dient. Ganz im Sinne der ersten Generation der Kritischen Theorie kann der Essay als sozialphilosophische Beschreibung des modernen Weltverhältnisses und seiner selbstzerstörerischen Struktur gelesen werden. Entgrenzte «Verfügbarmachung von Welt» kennzeichnet für Rosa das Programm der Moderne, das nicht nur «nicht «funktioniert», sondern geradewegs in sein Gegenteil umschlägt.» (25) Für das Dilemma von wachsender Verfügbarkeit bei wachsender Ohnmacht nennt Rosa konkrete Schauplätze: von den medizinethischen Konfliktlagen rund um Lebensanfang und -ende, über die Ökonomisierung und «Parametrisierung» der Bildungs- und Wissenschaftspolitik bis zu den umfassenden Auswirkungen der digitalen Revolution.

Groß prangt vorne auf dem Einband des Buches die Grundthese: «Unabhängig versucht der moderne Mensch, die Welt in Reichweite zu bringen: sie ökonomisch verfügbar und technisch beherrschbar, wissenschaftlich erkennbar und politisch steuerbar und zugleich subjektiv erfahrbar zu machen. Dabei droht sie uns aber stumm und fremd zu werden: Lebendigkeit entsteht aus der Akzeptanz des Unverfügbaren.» Drei Thesen sind darin enthalten: 1.)

Menschen strecken sich heute stets und zunehmend nach einer zugänglichen Welt aus. Das bedeutet, dass nicht Indifferenz oder Übersättigung die Grundstimmung der Gegenwart ist, sondern eine gesteigerte Resonanzsensibilität. 2.) Dieser anthropologische und soziale Impuls droht nicht nur ins Leere zu laufen, sondern gerade das Gegenteil seines Ziels zu bewirken. 3.) Zur Lösung dieses Dilemmas soll eine Art ‹Unverfügbarkeitsmanagement› hilfreich sein.

Deutlich ist, dass Rosa mit dem Resonanzkonzept einem in seinen Augen misslingenden, ja pathologischen Weltverhältnis eine wohlmeinende Empfehlung zum glückenden, gelingenden Leben entgegensetzen will. Dieses Anliegen verdichtete sich schon in den beiden meistzitierten Wendungen der Resonanzstudie: «Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.»¹ Und: «*Eine bessere Welt ist möglich*, und sie lässt sich daran erkennen, dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr das Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und das Antworten.»²

Resonanz und Unverfügbarkeit

Was heißt Resonanz? Mit ‹Resonanz› meint Rosa das Zustandekommen von menschlichen Beziehungen. Eine ‹resonante› Weltbeziehung widerspricht einer Haltung, deren Grundimpuls das grenzenlose Streben nach Verfügbarkeit ist. Resonanzbeziehung bedeutet zunächst Passivität und damit auch eine tendenziell autonomiekritische und antirationalistische Grundtendenz: Resonanz ist ein «romantisches Konzept».³ Die Resonanzerfahrung kommt auf mich zu, ohne dass ich sie erzeugen kann. Ansprechbarkeit ist freilich die Voraussetzung, will man – wie Rosa mit Rilke sagt – die «Dinge singen» hören, also den Anruf der Wirklichkeit vernehmen (112). Um in resonante Beziehungen zu kommen, muss ich mich berühren und affizieren lassen: von Menschen, Tieren, Dingen, Natur, Kunst, Musik und Literatur. Doch qualifizierte Resonanz entsteht erst, wenn ich auf diese ‹empfangenen› Impulse *selbstwirksam* antworte und mich und das jeweilige Gegenüber durch dieses kommunikative Geschehen verändern lasse.

Dass nun aber Resonanzerfahrungen sich nicht erzwingen lassen und im Zweifelsfall eher ausbleiben anstatt sich einzustellen, bringt Rosa durch die Idee der ‹Unverfügbarkeit› zum Ausdruck. Eigentlich ist damit ein Doppeltes gemeint: Mit der etwas sperrigen Wortschöpfung ‹Halbverfügbarkeit› (52) will Rosa zunächst sagen, es gehöre ‹konstitutiv› (44) zur Resonanz, dass diese nicht einfach vom Individuum erzeugt und gemacht werden kann. Unverfügbarkeit meint in diesem Sinne also prinzipielle Offenheit und Entzogenheit, meint den Widerfahrnis- und Geschenkcharakter gelingender Resonanzbeziehung

(68). Totale Verfügbarkeit (Resonanz ‹auf Knopfdruck›) und totale Unverfügbarkeit (Unerreichbarkeit) sind die beiden Pole der Resonanzverhinderung. Gelingende Resonanzbeziehungen, so die zentrale These, stehen immer im Spannungsverhältnis von Verfügbarkeitsstreben und Unverfügbarkeit.

Zum anderen steht der Begriff ‹Unverfügbarkeit› aber auch für die Warnung vor einer letzten ‹Unerreichbarkeit› der Resonanz. Es könnte zu den Konsequenzen der entgrenzten Reichweitenausdehnung und des eskalierenden Strebens nach Instrumentalisierung, Beherrschung und Kontrolle gehören, dass der Resonanzraum der Welt als stumm, kalt und leer erfahren wird (41 u. 131). Das Finale des Buchs ist daher nachdenklich bis pessimistisch gefärbt und auch darin ein Echo der Ahnväter der Kritischen Theorie. Die ‹gute› Unverfügbarkeit, eine Bedingung von Resonanz, kehrt nämlich, so Rosas Befürchtung, als ‹Monster› (124) zurück, wo sie das Produkt des eskalierenden



modernen Verfügbarkeitsstrebens ist. Symbol dieser Umkehrung – der totale Weltzugriff führt zu einem totalen Sichverschließen der Welt – ist die freigesetzte Radioaktivität des Reaktorunfalls, die in ihrer Letalität unbeherrschbar, unsichtbar und resonanzunfähig im absoluten Sinn ist (130). Radikale Prozesse des menschlichen Weltzugriffs führen zu radikaler Unverfügbarkeit und treiben damit die Entfremdungserfahrung auf die Spitze. ‹Dort, wo ‹alles verfügbar› ist, hat uns die Welt nichts mehr zu sagen, dort, wo sie auf neue Weise un verfügbar geworden ist, können wir sie nicht mehr hören, weil sie nicht mehr erreichbar ist.› (131)

Nichttheologische Theologie?

Die Arbeiten des Soziologen Hartmut Rosa haben in Theologie und Kirche aus verschiedenen Gründen Aufmerksamkeit erregt. Das liegt nicht zuletzt an der ausgesprochenen Vorliebe der Theologie, sich im außertheologischen Gewand wiederzuerkennen. Am Umgang mit allen Generationen der kritischen Theorie und mit prominenten Gestalten der Philosophie der Gegenwart ließe sich das leicht illustrieren. Hartmut Rosas ‹Soziologie in den Fußstapfen der Theologie› (Martin Laube) ist ein prägnanter Fall solchen Wiedererkennens,

da sie – wie im Fall der ‹Unverfügbarkeit› – vielfach Übersetzungsleistungen aus dem christlichen Motivhaushalt vornimmt und produktiv gebraucht. Entsprechende Versuche der Relecture christlicher Glaubens- und Symbolwelten unter resonanztheoretischen Vorzeichen, wie Rosa selbst andeutet⁴, wären also möglich. Hinzu kommt, dass Rosas Überlegungen zum Resonanzbedürfnis und Resonanzvermögen die These von der religiösen Anlage des Menschen sozialphilosophisch unterfüttern und damit sowohl dem Rechtfertigungsdruck als auch der Relevanzkrise der Religionsgemeinschaften Linderung anbieten. Manch einer wittert Morgenluft: Lässt sich mit Hilfe des Resonanzkonzepts die religiöse Offenheit der Gegenwart aufweisen? Das sind zunächst attraktive Theorieangebote; dennoch kann sich an ihnen eine *Kritik der Resonanz* entzünden.

Die Plausibilität der Bestimmung von Religion als ‹Resonanzversprechen›⁵ ist für das Christentum nicht etwa selbstverständlich. Der Überbeanspruchung des Resonanzkonzepts als normative *conditio sine qua non* für ein gelingendes Leben lässt sich gerade aus theologischer Sicht entgegenen, dass es eine religionshistorische Errungenschaft und Entlastungsleistung war, die an allen Ecken und Enden ‹sprechende› Welt zu entzaubern.⁶ Wenn in Rosas Konzept Religion als ‹Resonanzgenerator›⁷ verstanden wird, wäre zu fragen, ob der christliche Glaube gegenüber dem Resonanzkonzept nicht auch widerständig sein kann. Der metaphorische Bedeutungshof rund um die ‹Resonanz› – das Schwingen der Stimmgabel, das Vibrieren der Drähte, die Stimmung, der Anruf, der Wiederhall und Ähnliches – bietet zwar unzählige Anknüpfungspunkte, um religiöse Sehnsüchte ins Bild zu fassen. Für eine theologische Rezeption wäre aber zugleich die bekannte Frage entscheidend, ob religiös hier immer auch *christlich* heißt: Vernimmt, wer die ‹Dinge singen› hört, schon das Wort Gottes? Wären ästhetische Erfahrung und Erkenntnis, wären Schönheit und Wahrheit hier nicht stärker zu unterscheiden?⁸ Eine Überdosis Resonanzbegeisterung kann auch zu Verstimmungen führen.

Gegenüber dem Versuch, Weltverhältnisse möglichst umfassend in Resonanzbeziehungen zu artikulieren, könnte man eben jene ‹positive Unverfügbarkeit› begrenzend in Anschlag bringen, die Rosa in seinem höchst lesenswerten Essay umkreist. Die komplexen Verhältnisse zwischen Zugänglichkeit und Entzogenheit, zwischen Lesbarkeit und Unbegreiflichkeit, sind auch für den Glauben relevant, für den die prinzipielle Offenheit, Nicht-Notwendigkeit und Unentschiedenheit lebensspendend ist. In Abwandlung eines Zitats von Hartmut Rosa: Lebendigkeit entsteht nur aus der Kraft des Unverfügbaren.

Tobias Mayer

Anmerkungen

- 1 Hartmut ROSA, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 13.
- 2 Ebd., 762.
- 3 Ebd., 293; vgl. dazu Charles TAYLOR, *Resonanz und die Romantik*, in: Christian Helge PETERS – Peter SCHULZ (Hg.), *Resonanzen und Dissonanzen. Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, Bielefeld 2017, 249–270.
- 4 Vgl. ROSA, *Resonanz* (s. Anm. 1), 444.
- 5 Ebd., 451.
- 6 In diesem Sinne spricht Felix HEIDENREICH, *Hartmut Rosas Resonanz – Lösung oder Heuristik?*, in: PhR 63 (2016) 185–194, von «Resonanzaskese» (194) und Martin LAUBE, «Eine bessere Welt ist möglich». *Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie Hartmut Rosas*, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 356–370, von «Resonanzunterbrechung» (369).
- 7 Michael SCHÜSSLER, *Beschleunigungsapokalyptik und Resonanzutopien. Eine theologische Kritik der Zeit- und Sozialphilosophie Hartmut Rosas*, in: Tobias KLÄDEN – Michael SCHÜSSLER (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz* (QD 286), Freiburg im Breisgau 2017, 153–184, hier: 165.
- 8 Hier sei nur an den pointierten Hinweis erinnert, dass «Schönheit und Kunst die ebenso willkommenen wie gefährlichen Konkurrenten des christlichen Kerygmas sind, weil sie im schönen Schein antizipieren, was der Glaube ohne allen schönen Schein und im präzisen Gegensatz zu ihm anzusagen hat». Eberhard JÜNGEL, «Auch das Schöne muss sterben». *Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens* (Theologische Erörterungen III), München 1990, 378–396, hier: 396.

ZWEI GEDICHTE

Christine Lavant

Und dann kam sie, trug Striemen vom Mond
und saß bei der Nacht bei dem Fenster,
das Kind mit der Nuss mit dem Fellkleid,
und hat jedes Wort, jede Silbe betont.

Und dann kam sie und wies auf Mariens Schoß
und ließ sich den Herrgott nicht nehmen, der drehte
den Himmel, sie hieß ihn so Mutter wie Vater
und Hund, der ums Haus ging, traurig und groß.

Und dann kam sie, das schweigende Dorf
durchzogen die grausamen, strahlenden Gänge,
und hatte gefüllt ihre Schale mit Mondlicht
und löste der Nacht ihren Schorf.

Vom Zustand

Wir, hatte ich gedacht, wir, etwa meinesgleichen,
gemütlich saßen wir nach schwierigem Erörtern
schon bei dem Glas danach und unzensierten Wörtern.
Als pflasterten den Weg, der vor uns liegt, nicht Leichen.

Es gab und gibt kein Wir, was Arm in Arm – zu streichen,
Versöhnung gibt es nicht, kein trautes Einvernehmen,
wird nicht erfüllt, wonach sich Leinwand-Paare sehnen,
gibt hier nur Soll, nur Schuld, die niemals zu begleichen.

Ein Balg von Rede, ja, doch ich verwechsele nicht
den Zustand des Gestirns, das lässig wir verderben,
mit seinem Abziehbild in Versen bitterer Erben.

Ich gehe vor die Tür, mit meinem schwachen Licht
auf dieses Antlitz zu, das eine, kann nur hoffen,
die Hand, die alle hält, ist auch für mich noch offen.

EDUARD MÖRIKE

Verborgenheit (1832/38)

Lass, o Welt, o lass mich sein!
Locket nicht mit Liebesgaben,
Lasst dies Herz alleine haben
Seine Wonne, seine Pein!

Was ich traure, weiss ich nicht,
Es ist unbekanntes Wehe;
Immerdar durch Tränen sehe
Ich der Sonne liebes Licht.

Oft bin ich mir kaum bewusst,
Und die helle Freude zücket
Durch die Schwere, so mich drückt
Wonniglich in meiner Brust.

Lass, o Welt, o lass mich sein!
Locket nicht mit Liebesgaben,
Lasst dies Herz alleine haben
Seine Wonne, seine Pein!

★ ★ ★

Kunstwerke sind immer auch Resonanzräume anderer Kunstwerke. Die Bach-Kantate BWV 123 enthält eine wunderbare Bass-Arie, deren erste Strophe lautet: «Laß, o Welt, mich aus Verachtung / In betäubter Einsamkeit! / Jesus, der ins Fleisch gekommen / Und mein Opfer angenommen, / Bleibet bei mir allezeit.» Dieser Sprecher Bachs ist nie allein, so sehr ihn die Welt mit «Verach-

tung» strafen mag und so sehr er selbst die Welt verachtet. Der hier doppeldeutige *contemptus mundi* – wer verachtet wen? – ist ein seit der Antike verbreiteter Topos. Wie gut Mörike Bach gekannt hat, lässt sich schwer sagen. Aber es würde sehr gut passen, *Verborgenheit* auch als Resonanz auf Bach zu verstehen.

Die abstrakt ganze «Welt» steht Mörikes poetischem Subjekt gegenüber. Gegen sie muss es sich in seinem Anspruch, nur «sein» zu wollen, behaupten. So einfach die Verse sind: Schon beginnen die Mehrdeutigkeiten. Welt, o Welt: Ist das emphatisch oder verzweifelt? Hymnisch oder elegisch? Welt, lass mich in Ruhe. Oder: Welt, lass mich so sein, wie ich in meinem Sein bin? Also nicht wie ich mich vor der Welt zeige, zeigen muss, wie ich mich in sie einzupassen habe; oder wie sie glaubt, mich wahrnehmen und einschätzen zu sollen.

Mit dem zweiten Vers wird diese unbestimmte Welt aber sozial: «Locket nicht». «Welt», das seid nämlich «ihr», das ist die Sphäre des Miteinander-Seins, die mit ihren eigenen «Liebesgaben» «lockt»: Versucht doch bitte nicht, mich auf diese Weise zu bestechen. Denn das wäre tatsächlich «verlockend». Und «ich» bin bestechlich, weil ich nicht nur ein selbstreflexives, sondern auch ein soziales Subjekt bin! Was das Gedicht fordert, läuft also keineswegs auf bloße Weltverachtung, auf bloßes Gegenüber-Sein hinaus. Sondern auf Selbstbewahrung und Selbstbehauptung mitten in der Welt und ihr gegenüber.

Die ganze Spanne der inneren Welt («Herz») soll dem Subjekt alleine gehören. Es will sich mit seiner inneren Totalität, wie das Kunstwerk, das auch nie ganz verstanden werden kann, nicht völlig vergesellschaften lassen; es will sich von den andern unterscheiden in diesem Anspruch auf seine innere Ganzheit des Gefühls («Wonne»/«Pein»). Aber warum nur? Verstehen die andern das nicht? Hat dieses Ich Angst, seine Innenwelt könnte allzu sehr sozialisiert und in diese «Welt» hineingezogen werden? Als könnte dabei etwas verlorengehen! Oder könnten die andern es falsch oder vielleicht gar nicht verstehen? Großartig, wie insistierend und doch nicht penetrant Mörike hier spricht, wie er die Wiederholungen einsetzt, das Verb, Konsonanten und Vokale («l», «a»). Es wird überhaupt nicht ärgerlich kunsthandwerklich.

Die zweite und die dritte Strophe müssten zu diesen offenen Fragen der ersten Strophe etwas sagen. Doch sie tun uns den Gefallen nicht, konkreter zu werden: Irgendein Liebesleid vielleicht? Eine Glücks- oder Unglückserfahrung? Irgend etwas, was das Verstehen erleichtern würde und die Bitte verständlicher machte? Vielleicht sogar etwas, das uns die oft ersehnte und von Mörike auch oft angebotene biographische Anbindung erlaubte? Keiner der bedeutenden Dichter des 19. Jahrhunderts hält das Biographische und Lebensweltliche so sehr für poesiewürdig wie Mörike. Höchstens noch Annette von Droste-Hülshoff, wenn man z. B. an ihr berühmtes «Lebt wohl» denkt (1844 in *Cottas Morgenblatt für gebildete Stände*). Subjektivität ist auch bei ihr nicht nur

eine poetische Geste, sondern ein Anspruch. Die zwei sind sich verwandt; und hätte Annette von Droste-Hülshoff nur freiere Lebensumstände gehabt: Was wäre ihr noch möglich gewesen! Aber was versteht man denn besser, wenn man literarische Werke auf das Biographische zurückführt? Wahrscheinlich lernt man, sie mehr zu lieben» und zu achten, weil sich in ihnen dann menschliche Stimmen artikulieren. Das ist ja schön; aber die Gefahr besteht immer, dass man sich bei den Werken und Dichtern so nur etwas «traulicher» einrichtet.

Dieses poetische Subjekt von *Verborgenheit* ist allein und bleibt allein, weil ihm das «Wehe», das es erfährt, und der Grund seiner Trauer selbst unbekannt sind. Gut, könnte man sagen: Hier spricht eben ein Weltschmerzler. Wir kennen ihn doch. Ist es so? Den «joy of grief» haben vor Mörike schon viele genossen und nach ihm auch. Aber «unbekannt», das heißt doch: Aus dem Traditionsbezug, aus der Geschichte, der kleinen biographischen und der großen der äußeren Welt, aus dem, was ein Ich kennen könnte, aus seiner kulturellen und sozialen Erfahrung, lässt sich die Trauer, die es erfasst hat, nicht erklären und begreiflich machen. Es gibt hier keinen geschichtlich-kulturellen Halt. Durch «Tränen», aus dem irdischen Jammertal heraus, das «Licht» zu sehen: Das ist das Sinn-Angebot der religiösen Weltdeutung, auf das hier angespielt wird. Doch genau so geht es nicht mehr. Was sich im Subjekt vollzieht und was auf es zukommt, ist «unbekannt». Ja, dieser poetische Sprecher kennt sich selbst nicht recht in seiner Trauer.

Diese poetische Seele ist durchlässig für die «Welt» und die Gesellschaft; sie nimmt ihre geschichtlichen Schwingungen auf. Aber sie «spiegelt» sie gerade nicht bloß, wie man gerne sagt. Wenn man ihr das zugesteht (und das sollte man für Kunst überhaupt tun, gerade da, wo sie sich nicht explizit auf Geschichte, Politik, Gesellschaft einlässt), dann kann man in der fast kindlich-poetischen Formel des «lieben Lichts» die große religiöse und vielleicht auch die große Aufklärungsmetapher durchhören; genauso wie die natürliche Erfahrungswelt in ihrer Schönheit.

Mit der dritten Strophe von *Verborgenheit* kommt nun diese andere, die helle Seite ins Spiel. Wie wichtig ist diese Spannung für Mörike. Denn wer sagt das, dass ein Autor seinen existenziellen Ernst immer vor sich hertragen muss wie eine Monstranz? Wer so schreibt wie Mörike hier, will keine poetische Macht ausüben, will nicht immer im großen Format reden, will das Gravitätische und «Sehrhafte», wie Mörike selbst sagen würde, unbedingt meiden. Wer so schreibt, will auch nicht kunstreligiös in Anspruch genommen werden, kennt die Ironie und hat nichts dagegen, wenn sie auf ihn selber zurückfällt.

«Kaum bewußt» dessen, was mit ihm da plötzlich geschieht, ist sich das poetische Subjekt in *Verborgenheit*. Die «Verborgenheit», die das poetische Subjekt für sich beansprucht, sein eigener Geheimnischarakter, umfasst das ganze

seelische Leben. Und die Poesie ist der Ort, an dieses Ganze zu erinnern, es zu bewahren und es gerade so auch mit der sozialen Welt zu teilen.

Die vierte Strophe von *Verborgenheit* wiederholt genau die erste. Das Gedicht schließt sich zyklisch und wird zum Versöhnungs- und Selbstverständigungsritual. Die vierhebige trochäische Strophe mit umarmendem Reim, die Mörike hier wählt, im 19. Jahrhundert nicht gerade selten, hat selbst schon diesen Gestus des Sich-Schließens. Das Gedicht hat eine seelische Aufgabe und ein poetisches Programm aufgerufen; es hat Verborgenheit und Entbergung zugleich als Anspruch formuliert. Es demonstriert und vollzieht die geschlossene, ich möchte gerne sagen: die rituelle Form – und öffnet sich zugleich.

Ein Gedicht dieses Rangs sagt mehr über das Verhältnis von Kunst, Religion und Subjekt in der anbrechenden Moderne, als es ein ganze lange, gelehrte Abhandlung je sagen könnte.

Wolfgang Braungart

Vorliegende Interpretation basiert auf einer Passage aus der Einleitung zu meinem Mörike-Buch, das Ende 2020 im Metzler-Verlag unter dem Titel *Melancholie und Geselligkeit* erscheinen wird.

Das Gedicht stammt aus Eduard MÖRIKE, *Sämtliche Werke in zwei Bänden*. Nach dem Text der Ausgaben letzter Hand, Textredaktion Jost PERFAHL, mit einem Nachwort von Benno VON WIESE sowie Anmerkungen, Zeittafel und Bibliographie von Helga UNGER, Bd. I, München 1970, 743f.

Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

WOLFGANG BRAUNGART, Universität Bielefeld, Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft,
Postfach 100131, D-33501 Bielefeld (wolfgang.braungart@uni-bielefeld.de). GND: 115836837.

HANS-GEORG GRADL, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, D-54296 Trier (gradl@uni-
trier.de). GND: 13062876X.

REINHARD HEMPELMANN
Jänickendorfer Weg 11a, D-13591 Berlin (reinhard.hempelmann@gmx.de). GND: 120522101.

HELMUTH KIESEL
Universität Heidelberg – Deutsches Seminar, Hauptstr. 207-209, D-69117 Heidelberg
(helmuth.kiesel@gs.uni-heidelberg.de). GND: 12006099X.

UWE KOLBE
S. Fischer Verlag, Hedderichstraße 114, D-60596 Frankfurt am Main. GND: 118885324.

SIBYLLE LEWITSCHAROFF
Suhrkamp Verlag, Liniestr. 34, D-10178 Berlin. GND: 120360721.

TOBIAS MAYER
Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (tobias.mayer@univie.ac.at). GND: 1030483779.

HANS MAIER
Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

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

THOMAS PRÜGL
Institut für Historische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstr. 8-10,
A-1010 Wien (thomas.pruegl@univie.ac.at). GND: 11459368X.

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.