

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT «COMMUNIO»



INTERNATIONALE  
KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT  
«COMMUNIO»

49. Jahrgang

2020

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT «COMMUNIO»

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

# INHALT

2020

JANUAR/FEBRUAR: Erlöse uns von dem Bösen (Vaterunser VI), 1–112

MÄRZ/APRIL: Theater – Bühne – Christentum, 113–224

MAI/JUNI: Orden in unruhiger Zeit, 225–348

JULI/AUGUST: Partizipation, 349–468

SEPTEMBER/OKTOBER: Natur, 469–580

NOVEMBER/DEZEMBER: Johannes Paul II., 581–715

|  |     |
|--|-----|
| ASSMANN, Jan: Beethovens Missa Solemnis und das liturgische Gedächtnis des Christentums  | 546 |
| BIERINGER, Andreas: Die «Gottesanbieterin»   | 573 |
| –: Rettende Erinnerung: Orden in unruhiger Zeit. (Editorial)   | 225 |
| BLANC, Julia: Umweltschutz als Chance für mehr Subsidiarität in der katholischen Kirche  | 502 |
| BÖHR, Christoph: Karol Wojtyła und die Anfänge seines langen Denkweges. Thomistische Grundlegung, phänomenologische Ausrichtung und anthropologische Zielsetzung     | 661 |
| BORMANN, Franz-Josef: Moralthologie aus gläubiger Verantwortung für die Menschen. Zum Tode von Eberhard Schockenhoff   | 560 |
| BUCKENMAIER, Achim: Soll das Fest der Beschneidung Jesu wiederhergestellt werden? Eine Antwort aus dem Denken des Thomas von Aquin                                   | 64  |
| CARAFÀ, Melanie: «Jesus kehrte, erfüllt von der Kraft des Geistes, nach Galiläa zurück». Das heilsgeschichtliche Wirken der Dreieinigkeit im Sendungsauftrag Christi | 432 |
| CLAUSSEN, Johann Hinrich: Heinrich Detering  | 712 |
| ECKERSTORFER, Bernhard: Notwendiger Neuanfang. Wegweisungen des Mönchtums aus der Ordenskrise  | 240 |
| ERNESTI, Jörg: Ordenspápste und Kirchenreform. Ein historischer Streifzug  | 273 |
| GABRIEL, Ingeborg: Die Sozialverkündigung Johannes Pauls II. Eine Rekonstruktion vor dem Hintergrund seiner Epoche   | 626 |
| GASSMANN, Michael: Von der Messe zum Ritus, vom Oratorium zum geistlichen Spiel. Mozarts Requiem und Bachs Johannespassion in aktuellen Inszenierungen               | 187 |
| GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Natur oder Schöpfung? Über einen vergessenen Unterschied  | 510 |

|  |     |
|--|-----|
| GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Simone Weil: Brücken zum Übernatürlichen  | 460 |
| GOMRINGER, Nora: Applaus   | 405 |
| HAAS, Alois M.: Das Prinzip Theatralität bei Hans Urs von Balthasar  | 152 |
| HAERING, Stephan: Rechte und Pflichten. Aspekte partizipatorischer Ekklesiologie im Codex Iuris Canonici                             | 386 |
| HAKE, Joachim: Philippe Jaccottet  | 577 |
| HENRIX, Hans Herman: Johannes Paul II. – «Der beste Papst, den die Juden je hatten»  | 599 |
| HENTSCHEL, Ingrid: Wer sieht uns, wenn wir leiden? Über die Präsenz des Religiösen im Gegenwartstheater: Drei Szenen                 | 139 |
| KIESEL, Helmuth: Erlösung vom «malum» durch künstlerische Malitätsflorisierung. Charles Baudelaires «Les Fleurs du Mal»              | 51  |
| KLEINSCHMIDT, Sebastian: Gottfried Benn, «Epilog (V)»  | 221 |
| KNIPP, Brigitte: Ernst Meisters Gespräch mit Poesie und Mystik   | 439 |
| KNOP, Julia: Partizipation – geteilte Verantwortung in Liturgie und Kirche   | 374 |
| –: Ressourcen des Christentums   | 342 |
| KÖRNER, Felix: Das Dokument von Abu Dhabi. Eine politisch-theologische Debatte   | 312 |
| –: Kirchen, Moscheen, Museen – und wieder Moscheen. Hintergründe der türkischen Umwidmungspolitik                                    | 565 |
| KÖRTNER, Ulrich H.J.: Kirche auf gutem Grund? Zur Krise der evangelischen Kirche im ökumenischen Kontext                             | 672 |
| KOWATSCH, Andreas: Der Codex Iuris Canonici als letztes Konzilsdokument? Das rechtliche Erbe Papst Johannes Pauls II.                | 650 |
| KRANEMANN, Benedikt: Ein umstrittenes Element katholischer Tauf liturgie. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Exorzismus-Gebet | 41  |
| KUTZER, Mirja: Marica Bodrožić, «Mit meinem Kopf»  | 109 |
| LERCH, Magnus: Was heißt: «Erlöse uns von dem Bösen»? Exegetische und systematische Überlegungen zur siebten Vater-Unser-Bitte       | 5   |
| MAIER, Hans: Der Papst-Befreier. Persönliche Erinnerungen  | 585 |
| –: Schutzgut Natur: Der neue Blick auf die Umwelt  | 472 |
| MALLMANN, Bernard: Christus unser Friede. Die Weltgebetstreffen in Assisi  | 614 |
| MARX, Peter W.: Satanskapelle und Teufelsspieler. Zur Genealogie christlicher Theaterfeindschaft                                     | 127 |
| MAYER, Tobias: Editorial (Theater – Bühne – Christentum)   | 113 |
| MENGES, Thomas: Vier Künstler blicken auf die Natur  | 531 |
| METZDORF, Justina: Gott schafft Raum. Ein Blick mit den Kirchenvätern auf die letzte Bitte des Vaterunsers                           | 23  |

|   |     |
|---|-----|
| MÜLLER, Christine: Mittendrin: Im Leben. In der Verheißung. In der Herausforderung. Missionarisches Ordensleben in Großstädten                              | 254 |
| MÜLLER, Gerhard: Das Abu Dhabi Dokument. Eine katholische Lesehilfe   | 293 |
| NORDHOFEN, Susanne: Dionysos taufen? Mythos, Kult, Theater und das frühe Christentum  | 116 |
| OVERBECK, Franz-Josef – Alexander Merkl: Konstruktive Konfliktkultur  | 450 |
| PAPST Franziskus – Großimam Ahmad Al-Tayyeb: Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt                 | 284 |
| POLJAKOVA, Ekaterina: Wie kann die christliche Botschaft glaubwürdig werden? Ein Impuls aus der orthodoxen Tradition  | 206 |
| RIEDL, Andrea: Franziskus und die Schöpfung. Das Welt-im-Gottesverständnis des Armen von Assisi   | 523 |
| SALMANN, Elmar: Verdichtungen Ferner Trost – verlorene Gottesspuren. Zu einem Gedicht von Tomas Tranströmer   | 345 |
| SCHÄRTL, Thomas: Ein langer Karsamstag. Die Kirche und die Corona-Krise   | 327 |
| SCHLÖGEL, Herbert: «Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden»   | 56  |
| –: Veritatis splendor und Evangelium vitae. Johannes Paul II. und die Moraltheologie  | 637 |
| SCHMIDT, Thomas M.: Die Konstellation von Glauben und Wissen. Zur Genealogie des nachmetaphysischen Denkens bei Jürgen Habermas                             | 192 |
| SCHOCKENHOFF, Eberhard: Selbstbestimmtes Sterben als unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde? Zum Suizidassistenten-Urteil des BVerfG vom 20. Februar 2020 | 408 |
| SCHÖRGHOFER, Gustav: Von der Täuschung zur Wirklichkeit. Die Welt als Bühne und die moderne Kunst   | 177 |
| SCHULTE, Ludger: Theologie der Spiritualität. «Eine Art günstiges kulturelles Laboratorium» für die Orden   | 264 |
| SCHUMACHER, Ferdinand: Das unergründliche Geheimnis der Zeit. Zu einem Kunstwerk Gerhard Richters   | 78  |
| SÖDING, Thomas: Editorial (Erlöse uns von dem Bösen)  | I   |
| –: Editorial (Partizipation)  | 349 |
| –: Teilnahme als Teilhabe. Ein paulinischer Leitbegriff der Kirche  | 353 |
| SPIEKER, Manfred: Überlebenschancen und Sterberisiken in der Coronapandemie. Irrwege der Triage-Ethik   | 418 |
| STERNBERG, Thomas: Partizipation aus Eigeninitiative: Die Katholikentage und das ZdK. Wie sich Laien Partizipation erkämpft haben                           | 395 |
| STOLL, Christian: Katholische Wege in die Moderne   | 216 |
| TARNOWSKI, Karol: Die entscheidende Begegnung. Erinnerungen an Karol Wojtyła  | 589 |

|   |     |
|---|-----|
| TIWALD, Markus: «Parting of the Ways» – Wann schieden sich die Wege von Judentum und Christentum?                                   | 690 |
| TÜCK, Jan-Heiner: Barmherzigkeit – das theologische Testament von Johannes Paul II. (statt eines Editorials)                        | 581 |
| –: Celan und Heidegger in Todtnauberg. Ein Gedicht im Streit der Interpretationen   | 700 |
| –: Dem Leiden der Menschen ein Gedächtnis geben. In memoriam Johann Baptist Metz  | 98  |
| –: Sterben für andere. Präfigurationen der Passion in der griechischen Tragödie: Euripides' «Alkestis»                              | 165 |
| VECHTEL, Klaus: Der Zeichencharakter des Ordenslebens. Eine offene Frage  | 230 |
| VON Heereman, Franziskus: How dare we? Philosophische Überlegungen zu einem menschlichen Umgang mit der ökologischen Krise          | 475 |
| WAHLE, Stephan: Das Jahr steht auf der Höhe   | 464 |
| WEIGER, Hubert: Nachhaltigkeit. Herausforderung und Aufgabe für Politik, Kirche und Gesellschaft                                    | 492 |
| WITEK, Stefan: Weisheit des Glaubens. Philosophie und Theologie bei Clemens von Alexandrien   | 84  |
| ZABOROWSKI, Holger: Jenseits des «Menschlich, allzu Menschlichen». Der Abgrund des Bösen und die Notwendigkeit der Erlösung von ihm | 32  |
| –: Natur – Gefahr, Krise und Hoffnung (Editorial)   | 469 |
| –: Neuland  | 709 |

# ERLÖSE UNS VON DEM BÖSEN

Editorial

Erlösung ist ein Schlüsselwort des Christentums – und zugleich ein Reizwort. Erlösung ist der Traum eines jeden Sklaven und einer jeden Sklavin: frei zu sein. Die Antike kennt wie die Moderne verschiedene Formen dieser Befreiung. Keine ist billig. Selbstbefreiung ist selten. Freiheit kostet einen Preis. Die Großzügigkeit anderer tut not, ihr Mitleid, ihre Solidarität; Freunde und Verwandte sind gefragt, Humanisten und Philanthropen.

Die Soziologie und die Psychologie, die Geschichtswissenschaft und die Medizin stimmen darin überein, dass es verschiedene Formen der Sklaverei gab und gibt: soziale Unfreiheit, materielle Not, politische Unterdrückung, seelische Belastungen, kulturelle Marginalisierung, persönliche Blockaden. Die Formen der Gefangenschaft sind verschieden, verschieden sind auch die Formen der Erlösung – und des Zweifels an ihrer Möglichkeit. Der Umsturz eines Unrechtsregimes: Wie viel Freiheit schafft er, und welche neue Unfreiheit entsteht? Wirtschaftliche Prosperität: Wer gerät auf die Gewinner-, wer auf die Verliererseite? Erfolgreiche Therapien: Wie lange dauert die Genesung, und welche neuen Abgründe tun sich auf? Eine aktive Integrationspolitik: Wen nimmt sie mit, und wen schließt sie aus, wie weit reicht sie, und welche neuen Probleme verursacht sie? Engagierte Pädagogik: Kann sie wirklich eine Persönlichkeit zur Selbstverwirklichung anleiten und darin zugleich einen Dienst an der Gesellschaft leisten?

Keine dieser Fragen kann auch nur im Ansatz die humanitären, die wissenschaftlichen, die sozialen Anstrengungen diskreditieren, bedrängen und bedrückten Menschen Freiräume zu schaffen und Verantwortung zu ermöglichen. Aber jede Befreiungsinitiative stellt die Frage nach dem Bild des Menschen und der Gesellschaft, nach dem Verständnis der Freiheit und den Optionen der Zukunft. Jede muss sich die Frage stellen, ob das Wort «Erlösung» nicht eine Spur zu hoch gegriffen ist, selbst wenn eine Resozialisierung wirklich gelungen, eine Operation glücklich verlaufen, eine demokratische Wende ernsthaft herbeigeführt worden ist.

In diesen Überlegungen bricht die Gottesfrage auf – nicht nur als zusätzliches Thema, auch wenn Gott als Sklavenhalter verkündet und erlebt werden kann, wie die Bibel weiß. Vielmehr wird die Frage nach Gott in allen Dimensionen aufgeworfen – dadurch, dass sie in keiner aufgeht und sich doch in jeder stellt. Das Bild des Menschen als Ebenbild Gottes gewinnt an abgründiger und weiträumiger Tiefe, die sich an der Benutzeroberfläche des Lebens zeigt und verbirgt. Das Bild der Gesellschaft als Weltbild inspirierter und irritierter Individuen, die alle ein und denselben Gott über sich, hoffentlich aber auch in sich haben, gewinnt an Konturen, die Utopismen konterkarieren und Gerechtigkeitssinne stimulieren. Das Verständnis der Freiheit als Verständnis der Verantwortung, die vor Gott und den Menschen übernommen werden soll, gewinnt an Verbindungen über Nationen, Geschlechter und Kulturen hinweg, ohne das Naheliegende zu verdecken. Die Optionen der Zukunft, die im Horizont der Verheißung ewigen Lebens entstehen, gewinnen an Klarheit der Unterscheidung zwischen dem, was im strengen Sinn des Wortes nur von Gott erhofft werden darf, und dem, was Menschen schon hier und jetzt, demnächst und nebenan zu verändern sich entschließen müssen, wenn sie dem folgen, was sie als Gottes Willen erkennen oder mit gesunder Skepsis als religiös-ethischen Anspruch wahrnehmen.

«Erlöse uns von dem Bösen», lehrt Jesus seine Jünger in der Bergpredigt zu beten (Mt 6, 13). Im Vaterunser hat er die Erlösung im Sinn, die nur von Gott kommen kann: den Sieg über den Tod, der in vielen Gestalten das Leben nicht nur einzelner Menschen, sondern ganzer Gesellschaften vergiftet. Das Böse kann die persönliche Schuld sein, die ein Mensch sich zurechnen lassen muss, aber auch das kollektive Versagen einer ganzen Generation oder Nation; es kann die Not sein, die zum Himmel schreit, weil sie auf Ungerechtigkeit und Ausbeutung der Natur beruht; es kann auch das Banale sein, das durch Nachlässigkeit, durch Ablenkung und Desinteresse zur Herrschaft gelangt. Das Böse ist nicht nur das moralisch Falsche, sondern auch das Sinnlose, das Zerstörerische, das Schlechte.

Früher hieß die deutsche Übersetzung: «Erlöse uns von dem Übel». Auch diese Wiedergabe ist philologisch korrekt. Sie hat sogar den Vorteil, nicht moralisierend enggeführt werden zu können. Aber sie kann die Faszination nicht erklären, die vom Bösen ausgeht und die vorangehende Bitte aufnimmt: «Führe uns nicht in Versuchung». Das Böse entwickelt gerade dadurch seine gewaltige Macht, dass es das Gute zu sein scheint – in keiner Kulisse wirksamer als in der Maske des Heiligen. Ob *der* oder *das* Böse, lässt sich weder im neutestamentlichen Griechisch noch im heutigen Deutsch unterscheiden – zu Recht. Denn der Teufel erklärt nichts, sondern zeigt die Unerklärlichkeit des Bösen, und die Strukturen des Bösen sind nicht nur die Summe moralischen Fehlver-

haltens, sondern auch die Dynamiken anonymer Systeme, die im Zeitalter der Digitalisierung wirksamer sind denn je.

Wer mit dem Vaterunser betet: «Erlöse uns von dem Bösen», wird nicht im mindesten gebremst, politische, soziale, medizinische, psychologische und pädagogische Projekte zu entwickeln, die Sklaverei überwinden und Freiheit schaffen. Im Gegenteil: Die Bergpredigt ist ja ein Kompendium der Sozial- und der Individualethik wie kaum ein zweites. Aber wer in dieser Arbeit an der Überwindung aller möglichen Formen von Sklaverei mit den Worten Jesu betet, weiß, nicht selbst der Erlöser, sondern der Befreiung aus der eigenen Sklaverei bedürftig zu sein – und weiß auch, bei allen Grenzen des eigenen Wollens und Handelns auf die Grenzenlosigkeit der Liebe Gottes vertrauen zu können, zusammen mit denen, die nach Erlösung schreien.

Gleichwohl reizen die Bitte um Erlösung wie die Verheißung der Erlösung zum Widerspruch. Dass diejenigen, die beten, wie Jesus sie zu beten gelehrt hat, immer wieder handeln, wie Jesus es gerade nicht gelehrt hat, ist der offenkundigste Grund für den Widerspruch. Ein tieferer Grund ist die Zumutung, die eigene Schwäche, die eigene Sünde, die eigene Versuchbarkeit eingestehen zu müssen, einschließlich der realistischen Erkenntnis, nur in Ausnahmefällen ohne fremde Hilfe zurechtzukommen. Der tiefste Grund, im Licht der Bibel betrachtet, ist die Notwendigkeit, im schlechterdings Entscheidenden nicht auf die eigenen Kräfte, nicht auf den guten Willen, nicht auf die Reformkräfte einer Gesellschaft setzen zu können, sondern auf Gott vertrauen zu sollen, der nur dann der Erlöser sein kann, wenn er kein Übermensch, keine Projektion, kein Hyperroboter ist – sondern im Gegenteil genau der Vater, den Jesus erfahren hat und allen Menschen guten Willens nahebringen will.

Dass Erlösung nicht nur ein Schlüssel-, sondern auch ein Reizwort ist, zeigt die Größe der Aussicht auf vollkommene Freiheit, aber auch die Größe der Versuchung, den Namen Gottes zu missbrauchen.

*Magnus Lerch* führt ein exegetisch-systematisches Gespräch, indem er die eschatologische Dialektik einer Zukunft noch ausstehender und einer Gegenwart vermisster, erflehter und erfahrener Erlösung entwickelt, die das Theodizeeproblem aufdeckt und die Sprache des Vaterunsers in dessen Offenheit einzeichnet. *Justina Metzendorf* tritt mit der Exegese der Kirchenväter in den Dialog und zeigt deren Bemühen um eine ebenso spirituell anspruchsvolle wie ethisch aufgeschlossene Deutung. *Holger Zaborowski* widerspricht allen Versuchen in den modernen Wissenschaften, das Böse rational zu erklären, weil es genau dadurch verschleiert und verdrängt wird – und zeigt, dass gerade die Bitte um die Erlösung das Böse nicht als das Letztgültige, sondern das Vorletzte entdecken lässt. *Benedikt Kranemann* beschreibt die Geschichte des Exorzismus

bei der Taufe einerseits von Erwachsenen, andererseits von Säuglingen und Kindern als dynamische Marginalisierung, die auf hermeneutische Anfragen reagiert und nach einer klareren Gebetsprache für heute verlangt, die weder banalisiert noch mythologisiert. *Helmut Kiesel* liest Baudelaires *Fleurs du Mal* als Parodie des christlichen Betens und hört in ihr nicht nur die Blasphemie einer Verirrung, die in den Untergang führt, sondern auch den Angstschrei einer Seele, die von der europäischen Moderne zutiefst irritiert worden ist. *Herbert Schlögel* reflektiert seine Eindrücke beim Wiederlesen von Harald Welzers Buch «Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder wurden» (2005). Im Blick auf die organisierten Massenmorde an Juden, Männern und Frauen, Jungen und Alten, Kranken und Gesunden, zeigt er, wie unheimlich und ungeheuerlich das Böse gerade dort wirkt, wo es nicht von einzelnen Fanatikern mit perfider Lust ausgelebt, sondern von Menschen verwaltet wird, die sich in ein System des Todes einfügen und es dadurch am Laufen halten.

Die Bitte um Erlösung ist realistisch, weil sie die Existenz des Bösen in der Welt nicht leugnet, sondern vor Gott trägt. Sie ist auch deshalb realistisch, weil sie Erlösung nicht von Menschen erwartet, sondern von Gott, dem Vater. Sie ist hoffnungsvoll, weil sie Gott ein Ja zutraut, das jedes menschliche Nein überstimmt. Die Hoffnung aber, die in der Bitte zur Sprache kommt, kann angesichts des Bösen, das herrschen will und Unterstützung findet, nur gegen alle Hoffnung gefasst werden. Der Jude Jesus hat diese Hoffnung geweckt – in seiner Gottesverkündigung, die im Vaterunser den dichtesten Ausdruck findet.

*Thomas Söding*



Magnus Lerch · Wien

## WAS HEISST: «ERLÖSE UNS VON DEM BÖSEN»?

Exegetische und systematische Überlegungen zur siebten  
Vater-Unser-Bitte

Texte, die allzu selbstverständlich sind, drohen zu schweigen. Sie sind so oft gesprochen und gehört worden, dass sie uns «nichts mehr sagen». Meist bemerken wir ihr existenzielles und soziokulturelles Leer-Laufen nicht einmal, es vollzieht sich schleichend. Historische Kritik bietet die Chance, diese Texte wieder zu «entfremden» – sie zu distanzieren von Assoziationen und Deutungsfolien, die historisch erst dominant *geworden* sind, aber weder alternativlos waren noch den Bedeutungsreichtum der Texte ganz ausschöpfen konnten. Die so entstehende Differenz zwischen ursprünglicher Bedeutung und späterer Interpretation eröffnet Freiräume, um die Texte in der Gegenwart wieder «zum Sprechen» zu bringen.

Gerade das so vertraut erscheinende Vater-Unser ist ein Ort, an dem exegetische und systematische Theologie in ein Gespräch gebracht werden müssen – und zwar nicht nur, um der wissenschaftlichen Redlichkeit Genüge zu tun, sondern vor allem auch, um dieses Gebet immer wieder neu aneignen, es heute verstehen und sich darin wiederfinden zu können. Zunächst möchte ich daher auf wichtige Resultate der historisch-kritischen Forschung bezüglich der siebten Vater-Unser-Bitte eingehen (1). Von hier aus ist zu fragen, welcher Erfahrungshorizont der Bitte zugrunde liegt und welche Hoffnung sie artikuliert (2). In diesem Zusammenhang darf dem Problemzusammenhang von Theodizee und Handeln Gottes nicht ausgewichen werden (3). Wie ist Gottes Geschichtsmächtigkeit, sein rettendes Handeln, angesichts des Leidens Unschuldiger zu verstehen? Das systematische Gewicht dieses Problemzusammenhangs kann freilich weder von einer einzelnen Bitte noch von dem vorlie-

MAGNUS LERCH, geb. 1982, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Systematische Theologie und Ethik an der Universität Wien.



genden Beitrag insgesamt getragen werden. Dennoch sollen, um das Problem ernst zu nehmen, diesbezüglich weiterführende Überlegungen angeschlossen werden (4). Sie bleiben jedoch bewusst vorläufig. Das Ziel aller vier Schritte ist, die siebte Vater-Unser-Bitte existenziell (neu) zu erschließen – in sowohl exegetisch als auch systematisch verantworteter Weise.

### 1. Zur exegetischen Orientierung

Man mag bei den Signalworten «Erlösung» und «Böses» schnell an christliche Soteriologie denken – eben an die Erlösung von Schuld und Sünde durch Tod und Auferstehung Jesu Christi. Semantik und Kontext der Bitte zielen aber zunächst in eine andere Richtung.<sup>1</sup> Im griechischen Text steht nicht σῶζω, sondern ρύομαι, das im Neuen Testament seltener vorkommt. Es meint «retten» oder «bewahren». Dementsprechend übertragen die Einheitsübersetzungen von 1980 und von 2016 Mt 6, 13b beide mit «rette uns vor dem Bösen». Dabei wird ἀπὸ τοῦ πονηροῦ zwar zutreffend wiedergegeben. Allerdings könnte man so allein an das *sittlich* Schlechte denken, also an Schuld und Sünde. Damit würde der griechische Text vorschnell festgelegt. Πονηρός ist unbestimmter; es lässt sich durchaus beziehen auf «Alltagserfahrungen» wie «Krankheit, Drangsal, böse Menschen, den bösen Trieb»<sup>2</sup>. Zudem ist offen und im Christentum von Anfang an umstritten, ob τοῦ πονηροῦ neutrisch oder maskulinisch zu verstehen ist. Mit einer maskulinischen Verwendungsweise würde die personalisierte Form – *der* Böse – und damit das Symbol des Teufels aufgerufen. Einigkeit in der Exegese besteht nur darin, dass die Frage, ob *der* oder *das* Böse angesprochen ist, rein philologisch nicht entschieden werden kann. Die deutschen Übersetzungen geben diese Offenheit gut wieder, weil sie ebenfalls neutrisch oder maskulinisch verstanden werden können. Das gilt sowohl für den liturgischen Gebetstext («von *dem* Bösen») als auch für den Text der Einheitsübersetzung («vor *dem* Bösen»).

Bereits an dieser Stelle muss aus inhaltlichen Gründen ein Seitenblick auf die Änderung des *liturgischen* Textes der siebten Vater-Unser-Bitte geworfen werden. Hier bestätigt sich insgesamt die Offenheit der Deutung. Bis 1970 war eine Übersetzung in Kraft, die die Erlösung nicht auf das «Böse», sondern auf ein unbestimmtes «Übel» bezieht. Vielleicht lässt dieser Wortlaut für heutige Ohren leichter erkennen, dass die Bitte nicht allein auf Schuld und Sünde bezogen ist. Dies würde auch nicht zum Aufbau des Vater-Unsers passen. Denn die moralisch zu verantwortende Tat war bereits Thema der Vergebungsbitte. Die Änderung des liturgischen Textes wiederum ist nachweislich – wie Joseph Pascher festhält – in der Absicht erfolgt, nicht nur neutrisch vom «Übel» zu

sprechen, sondern «vom Urheber alles Bösen»<sup>3</sup>. Um sodann «den Bösen» mit «dem Erlöser» zu kontrastieren, wurde ῥύσαι statt mit «(er-)rette» mit «erlöse» übersetzt. Allerdings soll auch laut Pascher bei τοῦ ποιηροῦ nach wie vor ein maskulinisches oder neutrisches Verständnis möglich sein. Das heißt: Man *kann*, muss aber nicht zwingend «den» Teufel mit τοῦ ποιηροῦ assoziieren. Relativiert wird eine solche durchaus mögliche Assoziation auch durch den Embolismus, der direkt auf die siebte Bitte folgt. Hier heißt es gerade nicht, Gott möge von «dem Bösen», sondern von «*allem* Bösen» erlösen.

Es ergibt sich also sowohl für den biblischen als auch den liturgischen Text einerseits eine gewisse interpretatorische Offenheit in der Bestimmung des τοῦ ποιηροῦ. Sie wird aber zugleich begrenzt, und zwar aus lexikalischen wie grammatikalischen Gründen: In jedem Fall steht nicht primär die moralische Tat, sondern die *Macht* des Bösen im Mittelpunkt, sei diese nun als personifizierte oder unbestimmte Größe verstanden. Damit gerät auf Seiten des Menschen eine passive Dimension in den Blick und also im Kontext des Vater-Unser die unmittelbar vorausgegangene Versuchungsbitte. Hier wird deutlich, dass sich Mt 13b («rette uns vor dem Bösen») und Mt 13a («Und führe uns nicht in Versuchung») eigentlich nicht trennen lassen. Dazu ist etwas weiter auszuholen.

Ende 2017 hat Papst Franziskus bekanntlich die dann viel diskutierte<sup>4</sup> Frage angestoßen, ob an die Stelle von «Und *führe* uns nicht in Versuchung» nicht besser «Und *lass* uns nicht in Versuchung geraten» treten sollte. Die Intention bestand darin, nicht einer Verdunkelung des Gottesbildes Vorschub zu leisten. Gott bewirkt nicht selbst aktiv die Versuchung, sondern ist ein dem Menschen zugewandter, *barmherziger* Gott, wie ein Schlüsselmotiv des Papstes zur Geltung bringt. Allerdings ist in der sich anschließenden Diskussion vielfach die Korrektheit der derzeit geltenden Übersetzung betont worden. Außerdem wurde darauf hingewiesen, dass keine vorschnelle Harmonisierung des biblischen Gottesbildes erfolgen sollte. Die Frage nach Gottes Letztverantwortung bleibe bestehen. Sie sei nicht durch das Argument zu umgehen, Gott lasse die Versuchung lediglich zu.

Interessant ist nun, dass bereits die redaktionsgeschichtliche Entwicklung der hier infrage stehenden Vater-Unser-Bitte sich der Reflexion auf eben dieses Problem verdankt. Während es im Lukasevangelium ausschließlich heißt «Und führe uns nicht in Versuchung» (Lk 11,4), führt das Matthäusevangelium weiter fort: «sondern rette uns vor dem Bösen!» (Mt 13b). Marlies Gielen hat anhand einer erhellenden motivgeschichtlichen Analyse gezeigt – schon zwanzig Jahre vor der eben erinnerten Diskussion von 2017/18 –, dass Mt 13b sich der «traditionsgeschichtlich jüngeren Tendenz» verdankt, «den *unmittelbaren* Akt der Versuchung von Gott auf den Satan zu übertragen»<sup>5</sup>. Insofern

zielt die matthäische Redaktion durchaus auf eine «Entlastung»<sup>6</sup> Gottes. Diese bleibt in der lukanischen Version noch relativ schwach. Sie ist rein negativ gefasst: Gott und das Subjekt der Versuchung werden bei Lukas lediglich *nicht identifiziert*. Matthäus aber *differenziert* beide ausdrücklich. Die Versuchung ist gerade keine Versuchung durch Gott, sondern durch das Böse bzw. den Bösen. «Die Stoßrichtung der beiden letzten Vater-Unser-Bitten dürfte [...] in der Erfahrung um die Macht des Bösen und um die menschliche Schwachheit wurzeln»<sup>7</sup>. Gedacht ist also an eine «Einflussphäre» des Bösen, deren Gefährdungspotenzial real erfahren wird und die – wie der Zusammenhang mit der Versuchungsbitte zeigt – in einem engen Zusammenhang mit den Entscheidungen des Menschen steht. «Gottes Beistand – das ist der Sinn der Bitte – soll davor schützen, dieser Macht zu erliegen, also der Versuchung nachzugeben und Schuld auf sich zu laden.»<sup>8</sup> Das setzt aber gerade voraus, dass, wie Thomas Söding formuliert, das «Böse, von dem zu erlösen Gott gebeten wird, [...] nicht nur moralisches Versagen [ist], sondern Unheil, das sich auch im Fehlverhalten zeigt und vergrößert, aber die Dimensionen des Moralischen oder Unmoralischen überschreitet.»<sup>9</sup>

Die viel diskutierten Spannungen der *Versuchungsbitte* sind damit nicht beseitigt. Gielen betont dies wiederum auf motivgeschichtlicher Basis. In der Verbindung von Versuchungs- und Erlösungsbitte zeigt sich, dass auch die «alttestamentlich geläufige Vorstellung der Prüfung einzelner oder des Volkes Israel durch Gott auf Glaubenstreue und Gehorsam»<sup>10</sup> in Kraft bleibt. Denn die motivgeschichtlichen Parallelen, auf die Gielen rekurriert, verdeutlichen: Es geht jeweils um eine «Konfrontation»<sup>11</sup> mit der Versuchung, für die Gott durchaus letztverantwortlich ist, wie auch immer diese Verantwortung näher bestimmt werden mag. Das zeigt etwa die *matthäische* Version der Versuchung Jesu im Vergleich zur *markinischen*. Im griechischen Text Mk 1, 13 schließt die Versuchung Jesu an seinen vierzigjährigen Aufenthalt in der Wüste partizipial an (πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ). Damit bleibt offen, wie der Zusammenhang näher zu verstehen ist. So heißt es etwa in der Einheitsübersetzung: «Jesus blieb vierzig Tage in der Wüste und wurde vom Satan in Versuchung geführt.» Möglich wäre aber auch eine temporale (*während* er vom Satan versucht wurde) oder modale Bedeutung (*wobei* er vom Satan versucht wurde). Matthäus ersetzt nun das Partizip durch einen finalen Infinitiv (πειρασθῆναι) und vereindeutigt an dieser Stelle: Jesus wurde vom Geist in die Wüste geführt, *um* vom Teufel versucht zu werden.

Gielen betont den inhaltlichen Zusammenhang beider Redaktionen (der Versuchung Jesu und des Vater-Unser) und zieht hieraus der Sache nach zwei Schlüsse. Zum einen hält auch die mit Mt 6, 13b zunehmende «Entlastung» Gottes an seinem aktiven Handeln und also an seiner Letztverantwortung fest.

Zum anderen ist der christologisch-anthropologische Zusammenhang innerhalb des Matthäusevangeliums zu beachten. Jesus besteht «seine Bewährungsprobe durch die unbedingte Bindung an den in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes (vgl. Mt 4, 3–11). Diejenigen, die sich im Vater-Unser vertrauensvoll an Gott wenden, können dagegen aufgrund ihrer Schwachheit nicht sicher sein, der Versuchung zu widerstehen. Weil aber ihr Heil auf dem Spiel steht, darum lehrt sie der mt [sic] Jesus zu beten: «Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen» (Mt 6, 13).»<sup>12</sup>

Die redaktionsgeschichtliche Modifikation unterscheidet nicht nur stärker zwischen Gott und dem Subjekt der Versuchung. Sie steigert auch das Vertrauen in Gottes aktives, rettendes Handeln, in seine Geschichtsmächtigkeit. Dies wird in der exegetischen Forschung einhellig betont. In Mt 6, 13 geht es geradezu um eine «Bewegung», die Gott vollziehen möge: nicht in Versuchung *hinein* (μη εἰς πειρασμόν), sondern von dem Bösen *weg* (ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). Heinz Schürmann kommentiert: «Das in unserer Bitte verwandte Zeitwort – in unserer deutschen Übersetzung etwas farblos und mißverständlich mit «erlösen» übersetzt – lässt ein plastisches Bild vor unsern Augen entstehen: Es scheint ein gefährliches Untier in der Nähe zu lauern, das «umhergeht, suchend, wen es verschlinge» (1 Petr 5, 8), vor dessen Zugriff wir in letzter Minute zurückgerissen, errettet werden müssen.»<sup>13</sup> Wie Schürmann betonen auch andere Interpretationen, dass die siebte Vater-Unser-Bitte streng genommen noch gar nicht ausdrücklich von der bereits erfolgten Verstrickung des Menschen in Unheil, Unglück und Schuld spricht. Vielmehr steht «nur» die prinzipielle Gefährdung durch das Böse vor Augen.<sup>14</sup> Genau diesen Sinn hat Ernst Lohmeyer zufolge das Wort ῥῦσαι: «Es meint nicht das Lösen von Banden, welche einen fesseln, oder in weiterem Sinne das Befreien von Gebundenen oder irgendwie Gefangenen, wie die lateinische und deutsche Übersetzung nahelegen, sondern mit ihm ist der Gedanke eines Weges und einer Begegnung, einer Führung und eines Schutzes verknüpft, und dieses Moment wird hier durch das kontrastierende Verbum der sechsten Bitte «nicht hineinführen» noch unterstrichen.»<sup>15</sup>

Angesichts des von Schürmann gewählten dramatischen Bildes ist jedoch zu beachten, dass – folgt man etlichen anderen Auslegungen – Mt 6, 13 wohl insgesamt nicht in einem apokalyptischen Horizont steht.<sup>16</sup> Wieder hilft hier der Blick auf Mt 6, 13a: πειρασμός ist nicht *terminus technicus* für die endzeitliche Anfechtung. Es tritt zudem ohne bestimmten Artikel auf, bezeichnet also nicht *die* eine, über Heil oder Unheil entscheidende Versuchung, sondern lässt sich durchaus auf den Alltag beziehen. Gerade dies aber lässt das Vertrauen des Beters erkennen, dass Gott *je neu* einzugreifen, vom Bösen «hinwegzuretten» vermag. Wie auch immer die Versuchungsbitte genauer verstanden wird – die



Zielrichtung von Mt 6, 13b besteht in der Hoffnung: Dasselbe Subjekt, das mit der Versuchung konfrontiert, vermag auch aus dem Bösen herauszuführen. Die motivgeschichtlich verwandte Stelle 1 Kor 10, 13 spricht genau in dieser Weise von Gottes Treue: «Gott ist treu; er wird nicht zulassen, dass ihr über eure Kraft hinaus versucht werdet. Er wird euch mit der Versuchung auch einen Ausweg schaffen, sodass ihr sie bestehen könnt.»

## 2. Die Macht des Bösen. Zum Erfahrungshorizont der Bitte

Wie die exegetischen Erläuterungen gezeigt haben, ist der motivische Horizont unserer Vater-Unser-Bitte weit gespannt: Gott möge ›herausretten‹ (ῥύσαι) aus dem Bösen, das vielfältige Erfahrungen des Leids, des Unglücks und des Unheils einschließt und als ›Versuchung‹ an die menschliche Freiheit herantritt. Um dies näher zu erläutern, bietet sich m.E. zunächst ein Motiv an, das Altes und Neues Testament verbindet und damit erneut auf die genuin jüdische Prägung des Vater-Unser verweist: das Motiv des *Wassers*.<sup>17</sup> Es steht nicht nur für lebenspendende, sondern auch für lebensvernichtende Kraft, nicht nur für Reinigung, sondern auch für die elementare Bedrohung. So heißt es in Ps 18, 5–7.16f:

Mich umfingen die Fesseln des Todes und die Fluten des Verderbens erschreckten mich. Mich umstrickten die Fesseln der Unterwelt, über mich fielen die Schlingen des Todes. In meiner Not rief ich zum HERRN und schrie zu meinem Gott, er hörte aus seinem Tempel meine Stimme, mein Hilfeschrei drang an seine Ohren. [...] Da wurden sichtbar die Tiefen des Wassers, die Grundfesten der Erde wurden entblößt vor deinem Drohen, HERR, vor dem Schnauben deines zornigen Atems. Er griff aus der Höhe herab und fasste mich, zog mich heraus aus gewaltigen Wassern.

Bis in die Sprache unserer Gegenwart hat sich die hier angesprochene Symbolik bewahrt: dass wir im Abgrund zu versinken drohen, unsere Hoffnungen hinweggespült werden, über uns die Wogen zusammenschlagen, uns das Wasser bis zum Hals steht... So heißt es im Psalter an anderer Stelle: Das «Wasser geht mir bis an die Kehle. Ich bin versunken im Schlamm des Abgrunds und habe keinen Halt mehr. In Wassertiefen bin ich geraten, die Flut reißt mich fort.» (Ps 69, 2f). Der *Ursprung* dieser umfassenden Bedrohungserfahrung wird nicht geklärt. Nur ihre *Tatsache* wird metaphorisch beschrieben und mit der Bitte um ein ›Herausretten‹, ›Herausziehen‹ durch Gott verbunden – so, wie es auch in unserer Vater-Unser-Bitte der Fall ist. Denn auch dort wird im griechischen Text (wie gesehen), das ›Zeitwort‹ ῥύσαι, das um eine dringliche Aktivität bitet, mit der Hoffnung auf eine ›Bewegung‹ Gottes verbunden (nicht in die Versuchung *hinein*, sondern vom Bösen *hinweg*).



Paulus setzt diesen motivischen Hintergrund in seiner Tauftheologie (Röm 6,3–11) offensichtlich voraus. Er deutet die Taufe als antizipatives Sterben und Auferstehen des Täuflings mit Christus. In Christus hat uns Gott aus dem «Wassergrab» gleichsam «herausgerettet», aus den Untiefen von Schuld und Verzweiflung befreit. Der altkirchliche Taufritus hat dies symbolisch dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der Erwachsene in ein großes Wasserbecken hinabgestiegen und vom Taufenden aus der Tiefe wieder heraufgezogen wurde. Dieses Motiv des «Herausrettens» klingt nicht nur in der paulinischen Tauftheologie, sondern auch an anderen Stellen an. 1 Petr 3,20f spricht von der Taufe im Kontext der Sintflut, aus der Noah gerettet wurde. 1 Kor 10,1f erinnert an das Wasser des Schilfmeeres, aus dem Israel geführt wurde.

Diese Beschreibungen lassen sich auch auf die paulinische Anthropologie beziehen. Sie führt das Sachproblem von Mt 6,13 weiter und versucht, die Macht des Bösen existenziell zu erschließen und auf Freiheit wie Ohnmacht des Menschen, seine Aktivität und Passivität zu beziehen. Gerade im Hinblick auf das Böse, so die paulinische Linie, ist der Mensch nicht nur aktiv handelnd, sondern auch passiv betroffen. Er wird in «Versuchung» geführt von der Macht eines Unheilszusammenhang, in dem sich individuelle Verantwortung und überindividuelles Verhängnis von Anfang an durchdringen und vermischen. So versteht Paulus das Böse als Schuld und Verhängnis, als Tat und Macht zugleich. *Einerseits* lässt er an der Verantwortlichkeit des Menschen keinen Zweifel und hält so den Tatcharakter des Bösen fest. Es besteht Röm 5,14 zufolge in der Übertretung des Gesetzes, der Tora und damit in der Missachtung des Liebesgebotes aus Lev 19,18: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.» Paulus sieht hierin «alle anderen Gebote [...] zusammengefasst [...]. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes» (Röm 13,9f). *Andererseits* beschreibt Paulus eine Machtdimension des Bösen, die er auf «die» Sünde (im Singular) bezieht. Sie ist es, die den Menschen zuallererst dazu antreibt, das Gebot überhaupt zu übertreten. Das Böse besteht also nicht einfach aus der aktiven Einzeltat und ihren Folgen. Vielmehr kann dieses Verhältnis auch umgekehrt beschrieben werden: Da die Sünde das innere Selbstverhältnis des Menschen «ingenommen» hat – sie «wohnt» in ihm (Röm 7,20), hat ihn «versklavt» (Röm 6,6) –, erscheint die Tat nun ihrerseits als Folge dieser Inbesitznahme: «Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will, das vollbringe ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der es bewirkt, sondern die in mir wohnende Sünde.» (Röm 7,19f). Die paulinischen Beschreibungen entsprechen der Mehrdimensionalität, unter der das Böse schon in der berühmten Sündenfallerzählung (Gen 3, 1–24) in den Blick genommen wird. Die Vater-Unser-Bitte kommt auf diese Mehrdimensionalität zurück. Denn auch Gen 3

beschreibt nicht einfach die Freiheit des Menschen als Ursprung des Bösen. Sie kennt im Motiv der Schlange oder der köstlich erscheinenden Frucht des Baumes Symbole für eine Macht des Bösen, die der individuellen Tat vorausliegen, sie gerade deshalb mitbedingen (freilich nicht: ausschließlich verursachen).

Mit dem französischen Phänomenologen Paul Ricœur lässt sich verdeutlichen, dass die beiden großen christlichen Deutungen der Machtdimension des Bösen – Erbsünde und Teufel – an dieser menschlichen Grunderfahrung ihren Anhaltspunkt haben: «Wir *beginnen* das Böse, durch uns kommt es in die Welt, aber wir beginnen es nur von einem bereits vorhandenen Bösen aus»<sup>18</sup>. Der Mensch findet das Böse vor «als etwas, das schon da ist, in ihm, außer ihm, vor ihm», es «bildet eine Art Unwillentliches im Kern des Willentlichen»<sup>19</sup>. Vor diesem Hintergrund versteht Ricœur die Schlange – den Teufel oder das «Untier», von dem Schürmann mit Blick auf unsere Bitte spricht – als ein rational nicht auflösbares Symbol, das gerade deshalb immer wieder neu von der Vernunft bedacht werden will. Denn die Schlange versinnbildlicht die «passive Seite der Versuchung»: «Sündigen heißt Nachgeben.» Sie steht für jenes Böse, «das ich fortsetze, wenn ich, auch ich, es beginne und in die Welt bringe; das Immer-schon-da des Bösen ist die *andere* Sicht jenes Bösen, für das *ich* gleichwohl verantwortlich bin.»<sup>20</sup>

Ein «Immer-schon-da», für das ich dennoch «verantwortlich» bin, ein «Unwillentliches» im «Willentlichen» – das sind offensichtlich paradoxe Beschreibungen. Sie wollen darin aber einer alltäglichen, nicht monokausal zu erklärenden Erfahrung entsprechen: Die «Versuchung» durch das Böse besteht darin, dass wir immer schon in Prozesse verstrickt sind, aus denen heraus wir zuallererst schuldig werden und damit einen Schuldzusammenhang aktiv fortsetzen, indem wir uns zugleich schon vorgefunden haben. So etwa, wenn Eltern ihren Kindern antun, worunter sie schon bei den eigenen Eltern gelitten haben; aber auch diese waren ihrerseits einmal ohnmächtig gegenüber den Eltern, und auch die Kinder werden möglicherweise einmal in der Elternrolle aktiv wiederholen, wovon sie zuvor passiv betroffen waren. Oder etwa, wenn der Einzelne eingelassen ist in kaum überschaubare, sozio-ökonomische Dynamiken rücksichtsloser Leistungssteigerung, die er sowohl passiv erleidet als auch aktiv fortsetzt, weil er – unter dem Imperativ einer beständigen Selbstoptimierung stehend – keine Kraft für Empathie und Mitleid mehr aufbringt, von denen eine solidarische Gesellschaft lebt, die mehr als Zweckgemeinschaft sein will. So wird im paulinischen Sinne die Tora – das Liebesgebot – seltener in einer einzigen, punktuellen Entscheidung übertreten; der Übergang ist fließend, geprägt durch alltägliche Lieblosigkeiten, Resignation und Schuld, deren «Teufelskreis» wir nicht einfach unterbrechen können. Hier durchdringen sich *Wollen* und *Können*, sind aktive und passive Anteile nicht trennscharf bestimm-



bar. Wir geraten – um auf das Wassermotiv zurückzukommen – in die Fluten eines ›Sogs‹. Die eigentümliche Tragik seiner Dynamik besteht darin, dass wir sie erst erkennen, wenn es schon zu spät ist, weil wir schon längst mit und nicht gegen den Strom geschwommen sind – und eben doch ahnen, dass es nicht ohne unser Zutun so weit gekommen ist...

«Der Sog zeigt seine Macht nicht von Anfang an; er greift fast unmerklich nach mir, und ich lasse mich treiben, lasse mich von dem Strom der Meinungen und Selbstverständlichkeiten mitnehmen, weil ich nicht sehe, warum man unbedingt gegen ihn schwimmen müsste. Das Bild des Sogs verweist auf diesen Normalfall des Sündigens: auf den unterlassenen Widerstand gegen das, was sich ja fast von selbst ergibt und was mir im Grunde ja auch ganz recht so ist. Die Dramatik des Sogs – der Taumel der Begierde, der mich gegen meinen Willen in den Abgrund zieht – zeigt sich erst am Ende»<sup>21</sup>.

Dieses Bild des Sogs ruft im Vater-Unser die Kombination von Versuchungs- und Erlösungsbitte auf. Legt man die weite Bedeutung von *πειρηρός* zugrunde, kann man diese Kombination anthropologisch vielleicht so plausibilisieren: Wir werden geprägt durch Bedingungen, die wir uns nicht ausgesucht haben und für die wir nicht verantwortlich sind – die uns vorausgehende Schuldgeschichte, Leid und Schicksalsschläge, Verzweiflung und Ohnmachtserfahrungen. Der Beter weiß um die Macht dieser Bedingungen – wo sie ihren Ursprung hat und warum Gott sie zulässt, bleibt letztlich offen. Im Zentrum steht die existenzielle Erfahrung, dass wir jedenfalls aus dieser uns vorgeordneten (und wie auch immer näher zu bestimmenden) Macht, für die wir ursprünglich nicht verantwortlich sind, dennoch schuldig werden. Dass wir z.B. die leidvolle Situation auf Kosten anderer lösen wollen; dass wir aus einer Erfahrung ständiger Benachteiligung und eines ungelebten Lebens von ihm nicht mehr genug bekommen können und nur auf den eigenen Vorteil bedacht sind... Eindeutige Schuldzuweisungen sind hier nicht möglich, ja sie können sich in etlichen Fällen sogar verbieten, weil die Verzweiflung zunimmt, wo sie nicht ›mitgetragen‹ wird, sondern ihre Überwindung noch der eigenen Aktivität aufgebürdet wird. Die Bitte versucht auch gar nicht erst, Verantwortung und Verzweiflung zu trennen, sie geht von ihrer Vermischung schon aus – so sehr sie an der Unterscheidung beider festhält, und das heißt natürlich auch: an der Freiheit des Menschen. Aber gerade deshalb fokussiert sie die Bedrohung dieser Freiheit. Sie setzt die Erfahrung schon voraus, dass wir nicht wie Jesus von Nazaret das Vertrauen in Gottes rettende Nähe durchzuhalten vermögen und ›Versuchungen‹ wie den beschriebenen erliegen. Welche Hoffnung wird vor diesem Hintergrund formuliert?



### 3. Die Hoffnung der Bitte – und eine offene Frage

Unsere Bitte steht zwar auch, aber nicht nur in einem eschatologischen Horizont. Das bestätigen nicht nur, wie gesehen, exegetische Stimmen (wenn auch nicht einhellig), sondern zeigt auch die Interpretation des liturgischen Textes.<sup>22</sup> Es geht nicht nur um eine jenseitige Überwindung des Bösen, sondern durchaus um ein im Alltag erfahrbares Handeln Gottes. Andererseits kann wohl auch keine, wie Jürgen Werbick formuliert, «märchenhafte Zauberstab-Rettung» gemeint sein. «Niemand wird ernsthaft erwarten, dass der Angriff und Zugriff der Sünde – solange wir in dieser Welt des Zwiespalts leben – von uns ablässt und wir auf eine Insel der Seligen versetzt werden»<sup>23</sup>. Vielmehr ist die Bitte, so Werbick weiter, «eine Bitte um die rettende Gottverbundenheit, in der uns geschehen möge, was wir selbst nicht machen können: dass sich uns ein Horizont öffnet, in dem uns anzieht und «motiviert», was zum Leben führt»<sup>24</sup>. Gott, so die Hoffnung, schenkt *inmitten* des Bösen, der Schuld, Hilflosigkeit und Angst, Zukunft. Er erweist sich als der, der da *ist* und *sein wird* (Ex 3, 14), als aus den Untiefen des «Wassergrabes» rettende Liebe in der untrennbaren Einheit von Jesu Kreuzestod und seiner Auferstehung, die an sich und ihrer unerschöpflichen Kraft zur Hoffnung und zum Neuanfang Anteil gibt.

Schon Paulus versteht diese Kraft als «Gnade». Als theologischer Reflexionsbegriff ist damit das gemeint, was auch die Vater-Unser-Bitte zum Ausdruck bringt: Die hier erbetene Hoffnung können Menschen nicht aus sich heraus generieren und durch eigenes Vermögen hervorbringen. Wie wird sie dann für uns erfahrbar und in unserem Leben wirksam? Paulus argumentiert pneumatologisch. Es ist der Geist Jesu Christi – die innere Gnade (*gratia interna*) –, durch den die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus das Innerste des Menschen zu gewinnen und seine Hoffnung (wieder) aufzurichten vermag. Das Wirken des Geistes zeigt sich nicht in ekstatischen Ausnahmeerscheinungen, sondern «sehr nüchtern» in der «Praxis des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung [...], abseits von dieser misstraute er [Paulus; M.L.] zur Schau gestelltem Charismatikertum.»<sup>25</sup> Karl Rahner hat auf der Linie einer «Mystik des Alltags» Erfahrungen des Heiligen Geistes bzw. der Gnade beschrieben. Sie ereignen sich dort, wo Menschen über das bloß Faktische, Nützliche oder Opportune hinausgehen und eine Hoffnung riskieren, die sie aus sich selbst nicht begründen könnten. Dort, «wo der bittere, enttäuschende und zerrinnende Alltag heiter gelassen durchgestanden wird bis zum angenommenen Ende aus einer Kraft, deren letzte Quelle von uns nicht noch einmal gefasst und so uns untertan gemacht werden kann, [...] wo die Verzweiflung angenommen und geheimnisvoll nochmals als getröstet ohne billigen Trost erfahren wird, [...] wo wir im Alltag unseren Tod einüben und da so zu leben versuchen, wie wir



im Tod zu sterben wünschen, ruhig und gelassen, [...] da ist Gott und seine befreiende Gnade.»<sup>26</sup> «Gnade» wird hier nicht darauf bezogen, dass Gott uns vor Unglück, Leid und Schuld verschont. Sie sind jedoch durch Jesus Christus ein für alle Mal entmachtet; der Heilige Geist gibt an dieser Entmachtung so Anteil, dass wir den «Versuchungen» gegenwärtiger Unheilserfahrungen nicht erliegen, nicht in Gleichgültigkeit und Hoffnungslosigkeit verfallen müssen.

An dieser Stelle aber kehrt eine Frage wieder, die vielleicht eine der schärfsten Spitzen des *Theodizeeproblems* bildet. Wenn die Gnade von Gott allen Menschen zugedacht ist – weil «er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,4) –, warum erreicht sie dann *faktisch* nicht alle? Warum wirkt Gottes innere Gnade, seine Selbstmitteilung im Heiligen Geist, nicht so, dass keinem Menschen die Hoffnungsperspektive mehr zu schwinden vermag? In der wissenschaftlichen Debatte um das Theodizeeproblem ist in den letzten Jahrzehnten verstärkt das Argument menschlicher Freiheit stark gemacht worden, im Rahmen der sogenannten *free-will-defense*. Wenn Gott, so das Argument, den Menschen und die Schöpfung insgesamt frei lässt, dann kann er das Leid als Folge moralischer Entscheidungen oder einer sich evolutiv entwickelnden Welt nicht einfach verhindern, ohne die Freiheit selbst aufzuheben. Für die *free-will-defense* sprechen eine Reihe guter Gründe; dennoch bleibt eine entscheidende Frage offen, die Hans-Joachim Höhn markiert hat und die sich direkt auf die siebte Vater-Unser-Bitte beziehen lässt: «Wenn Gottes Allmacht die Macht zur Erschaffung von Freiheit bedeutet, dann mag dies den kategorischen Respekt Gottes auch des Willens zum Bösen einschließen [...]. Aber muß dies beinhalten, auch die negativen Folgen einer solchen Tat auf seiten der unschuldig Leidenden zuzulassen?»<sup>27</sup> Warum, anders gefragt, bewirkt Gottes innere Gnade im Heiligen Geist nicht, dass unschuldig Leidende nicht «in Versuchung» geführt werden? Warum gibt es, wie Karl Rahner formuliert, «in unzähligen Fällen Leid, das bei allem guten Willen, es human und christlich zu bestehen, zerstörerisch wirkt, den Menschen einfach überfordert, seinen Charakter verbiegt und beschädigt, ihn nur noch mit der primitivsten Daseinsnot beschäftigt sein lässt, ihn dumm oder böse macht?»<sup>28</sup> Warum wird *in* diesen Situationen Gottes rettende Nähe nicht deutlicher erfahrbar?

Der *Sinn* der hier zu behandelnden Bitte selbst, Gott möge vom Bösen erretten, wird durch die Theodizeefrage problematisiert. Theologie muss sich dem Druck dieser Problematisierung aussetzen, will sie den Gebetssinn heute erschließen. Dazu wären die Diskurse über die Theodizee stärker mit den Diskursen über das Handeln Gottes zu koppeln, als dies bisweilen noch der Fall ist.<sup>29</sup> Außerdem müsste der Handlungsbegriff als solcher reflektiert werden, der oft verwendet wird, aber unterbestimmt ist.<sup>30</sup> All dies kann hier nicht gesche-





hen. Stattdessen soll lediglich eine weiterführende Perspektive angeboten werden, die das aufgeworfene Problem im Kontext der Bitte weiter durchdenkt, ohne es lösen zu wollen.

#### 4. Gottes Handeln: vermittelt durch Freiheit und Geschichte

In theologischen Konzepten der letzten Jahrzehnte wurde – in im Einzelnen freilich divergierender Weise – herausgearbeitet, dass und wie sich das Gott-Mensch-Verhältnis als Beziehung personaler Freiheiten verstehen lässt. Der Grundgedanke ist, dass Gottes Handeln sich in der Welt nicht einfach unmittelbar und direkt ereignet, sondern ein durch Geschichte und Freiheit vermitteltes ist – ein *Bundeshandeln*, in dem Gott nicht *an* uns *ohne* uns, sondern *mit* uns handelt, wie Karl-Heinz Menke immer wieder formuliert hat.<sup>31</sup> Jürgen Werbick hat dem Motiv in seiner vor Kurzem erschienenen ›kleinen Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus‹ eine verantwortungsethische Wendung gegeben:

Die Schöpfung gibt – so Papst Franziskus in *Laudato si'* – den ›Plan der Liebe‹ Gottes zu erkennen, damit die Menschen sich von diesem Plan in Anspruch nehmen lassen und bei seiner Verwirklichung mitwirken. Gott lässt es in seinem Vorhaben auf die Menschen ankommen. [...] Die Würde des Menschen liegt genau darin, dass er das Welt-Geschehen und die Evolution des in der Welt Möglichen nicht nur erleidet und erlebt, sondern herausgefordert ist, daran mitzuwirken, *dass* sie Wirklichkeit werden, und mitzuentcheiden, *wie* sie Wirklichkeit werden. Gottes Arbeit und ›Mühe‹ im Geschehen der Welt (Ignatius von Loyola) will und soll von den Menschen mitgetragen und mit übernommen werden.<sup>32</sup>

Dieser Grundgedanke wäre natürlich seinerseits ausführlicher zu begründen, als es hier möglich ist. Nur hingewiesen werden soll darauf, dass – nicht zuletzt im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs – ein stärkerer Zusammenhang von Altem und Neuem Testament aufgewiesen werden konnte, was die Entsprechung von Gnade und Freiheit anbelangt.<sup>33</sup> So sehr Gottes Handeln frei, unverfügbar und somit aus reiner Gnade sich ereignet, so bindet es sich doch zugleich aus derselben Freiheit heraus an die Freiheit des Menschen. Gottes Gegenwart in Welt und Geschichte wird als solche bewusst und erfahrbar durch menschliches Handeln. «Für Israel ist die kultische Gegenwart JHWHs unabdingbar an die Tora gebunden. Gerade durch seine Gebote wird er in seinem Volk gegenwärtig, greift er ein, rettet er, schenkt er Leben. Gibt es in Israel Arme, deren Rechte mit Füßen getreten werden, und schreien sie in ihrer Not zu Gott, dann wird JHWH nicht mehr richtig verehrt, dann ist der Kult Israels gestört oder gar völlig umsonst.»<sup>34</sup>



Die Struktur geschichtlich-freier Vermittlung gilt auch für das Ereignis, das christlich als die endgültige Entmachtung des Bösen geglaubt wird: die personale *Selbstmitteilung* Gottes in der Geschichte Jesu. Selbstmitteilung ist ein Schlüsselbegriff konziliarer und nachkonziliarer Theologie. Er erfasst formal, was inhaltlich mit dem Geschehen personaler Liebe und unbedingter Zuwendung gemeint ist. Denn das Geschehen der Liebe ist – metaphorisch gesprochen – eine ‚Selbst-Mit-Teilung‘, weil hier der Liebende sein ‚Selbst‘ mit dem Anderen ‚teilt‘, sich so an ihn bindet, dass er ohne ihn nicht mehr er ‚selbst‘ sein will. In Analogie hierzu lässt sich auch *Gottes* Handeln als Selbstmitteilung seiner trinitarischen Wirklichkeit verstehen. Sie wird ebenfalls nicht unmittelbar, sondern vermittelt offenbar und real – durch die Freiheit des Menschen Jesus von Nazaret. Er lebt ganz aus der Beziehung zu Gott dem Vater heraus und lässt sie dort wirksam werden, wo Beziehungslosigkeit, Verzweiflung und Einsamkeit herrschen, wo Menschen nichts mehr erwarten.

Von hier aus lässt sich Gottes Geschichtsmächtigkeit genauer bestimmen. Sie wäre als «absolute Beziehungswilligkeit und Beziehungsmächtigkeit»<sup>35</sup> zu fassen. Gottes Liebe ist gerade darin mächtig, dass sie die menschliche Freiheit in ihre Eigenwirksamkeit hinein freisetzt und sich sogar dem Risiko der eigenen Vernichtung auszusetzen vermag, ohne daran zugrunde zu gehen. «Dass Gott sich selbst in Freiheit dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen, ist [...] keineswegs ein Indiz der Unvollkommenheit und des Mangels, sondern Ausdruck und Konsequenz einer Liebe, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann.»<sup>36</sup> Damit ist die Rede von Gottes Allmacht nicht verabschiedet, sondern im Gegenteil näher bestimmt. An sich könnte der Einwand ja naheliegen und er wird auch erhoben: Gibt Gott, wenn er es in der beschriebenen Weise auf die menschliche Freiheit ankommen lässt, seine Allmacht nicht auf, *beschränkt* sie zumindest?<sup>37</sup> Die hier eröffnete Perspektive akzentuiert anders: Das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit ist nicht im Sinne einer *Konkurrenz* zu begreifen (je mehr Allmacht, desto weniger menschliche Freiheit), sondern der *Korrespondenz*: Gottes Allmacht ist inhaltlich qualifiziert als Beziehungswille und Beziehungsmacht, die andere Freiheit freisetzt, achtet und in das eigene Handeln mit einbezieht.

Was bedeutet dies für die im vorangegangenen Abschnitt beschriebenen Erfahrungen innerer Gnade? Auch sie sind an geschichtliche Kontexte ihrer Vermittlung gebunden. Gnadentheologisch wird davon gesprochen, dass *gratia interna* und *gratia externa* untrennbar sind. Weil Gottes Handeln durch Freiheit und Geschichte vermittelt ist, ist meine individuelle Hoffnung durch soziokulturelle Faktoren – zwar nicht ausschließlich bedingt, aber doch – *mitbedingt*, die ich selbst nicht in der Hand habe. Denn sie entscheiden mit darüber, ob die Vater-Unser-Bitte wie eine Vertröstung auf eine bessere Welt klingt oder

sich auf einen Grund des Vertrauens, der Hoffnung und Liebe bezieht, der die Situation hier und jetzt verändert. Mit dieser geschichtlichen Vermittlung der inneren Gnade ist freilich nicht gemeint, dass sie sich nicht an alle Menschen richtet. Aber der Prozess, in dem sie individuell bewusst und frei angenommen wird, verläuft radikal kontingent und ist durch soziale Kontexte vermittelt. Damit ist auch gesagt, dass es sich einer äußeren Beurteilung entzieht, wie im Einzelfall Hoffen-*Wollen* und Hoffen-*Können* zusammenhängen. Sie durchdringen sich in jedem Leben auf individuelle Weise, die man nicht theoretisch vorentwerfen, sondern nur «nacherzählen» kann.

Insofern verweist die Form der geschichtlichen Vermittlung zurück auf den Ort der Vater-Unser-Bitte in der kirchlichen Liturgie. Denn Kirche ist eben jener soziale Raum, in dem Glaubende «auf symbolische, niemals erschöpfende Weise praktisch bezeugen und dadurch anderen vermitteln, was sie selber empfangen haben und ständig empfangen und zugleich aufgrund der in Jesu Geschichte schon angebrochenen Verheißung erhoffen.»<sup>38</sup> Karl-Heinz Menke hat die Kategorien der «inklusive Stellvertretung» bzw. der «Sakramentalität» ekklesiologisch in genau diese Richtung interpretiert: als Ausdruck dessen, dass die Kirche nicht ohne ihre ex-zentrische Sendung «sie selbst» sein, erst in der Vermittlung der Hoffnung an die Welt überhaupt zu sich selbst kommen kann (immer wieder neu).<sup>39</sup> Das Geschenk der geschöpflichen Freiheit bedeutet dann, dass jeder Mensch in einzigartiger Weise zum «Zeichen und Werkzeug» (*Lumen Gentium* 1) dieser Sendung werden kann. Menschen können füreinander zur *Darstellung* (nicht: zur eigenmächtigen *Begründung*) der Hoffnung werden: wo einer den Anderen in seiner Resignation oder auch schuldhaften Verstrickung nicht einfach seinem Schicksal überlässt; wo einer dem Anderen mit Wohlwollen begegnet, obwohl dieser der Meinung ist, er habe es nicht verdient oder längst verspielt; wo einer den Anderen in Leid und Krankheit begleitet, obwohl dadurch auch sein eigener Boden ins Schwanken gerät. In solchen Situationen kann sich die Erfahrung einer Befreiung zur Freiheit (Gal 5, 1) einstellen, die ebenso unverfügbar wie not-wendend ist: ein Zuwachs an neuen Möglichkeiten, Sinn- und Hoffnungshorizonten, die wir aus uns selbst heraus nicht erreichen könnten. Menke verdeutlicht das ebenfalls anhand der Metaphorik des Wassers, die er hier aber auf das gelingende Leben bezieht. Gottes unbedingte Liebe ist wie Wasser, das einen ausgetrockneten Boden beleben will, sich dafür aber an das Sich-Öffnen der «Poren» – das Sich-Öffnen der menschlichen Freiheit – bindet.

Je mehr Poren sich – quantitativ und qualitativ betrachtet – öffnen, desto mehr kann das Wasser in diesem Boden wirken, was es immer schon wirken will. [...] Vor dem Hintergrund dieses Bildes bitten wir Gott in all unseren Gebeten nicht, er möge lieb sein; er ist doch schon absolute und unüberbietbare Liebe. Er will schon immer das

tun, was unbedingter Liebe entspricht. Aber er kann nichts erzwingen, weil Liebe die Andersheit des Anderen (die geschöpfliche Freiheit) unbedingt wahrt. Die trinitarische Liebe kann jede Sinnlosigkeit unterfassen, verwandeln, verklären, besiegen. Aber sie kann dies nur, wenn sich – bildlich gesprochen – möglichst viele Poren möglichst weit öffnen.<sup>40</sup>

Das hier beschriebene ›Sich-Öffnen‹ bezieht sich auf eine Wirklichkeit, die nur erhofft, aber nicht aus eigener Kraft realisiert werden kann. Mit der geschichtlich-freien Vermittlung des Handelns Gottes ist also keinesfalls gemeint, dass es durch das menschliche Handeln ersetzt wird. Das wäre genauso missverständlich wie die umgekehrte Vorstellung eines magischen Eingreifens Gottes, in dem die geschöpfliche Freiheit ausgeschaltet wird. Beide Formen sind ideologisch missbrauchbar: sei es, dass Menschen die Realisierung des Reiches Gottes nun ganz in die eigenen Hände nehmen wollen oder den faktischen Gang der Dinge – und damit wohl auch das eigene Handeln – als direkt von Gott gewollt betrachten. Beide Formen stehen in der Gefahr, das eigene Handeln als von Gott unmittelbar legitimated auszugeben. Die Kategorie der ›Sakramentalität‹, wie sie hier verstanden wird, wahrt in der Vermittlung von göttlicher und menschlicher Freiheit zugleich deren *Differenz*. Eben wegen dieser Vermittlungsstruktur wird auch im Christentum die für Israels Hoffnung konstitutive *eschatologische* Differenz aufrechterhalten. Thomas Pröpper markiert dies genau: Es «blendet der Glaube an Gottes eigene Präsenz in der Mitteilung seiner Liebe das uneingelöste Versprechen ihrer Vollendung nicht ab, sondern treibt das Bewußtsein dieser Differenz gerade hervor und hält es wach, solange Israels Verheißungen noch unerfüllt sind. Vollendet kann Gottes Mitteilung seiner Liebe erst sein, wenn sie in allen Verhältnissen ihre reale Gestalt gefunden hat und es niemanden mehr gibt, den sie nicht versöhnt und heil gemacht hat»<sup>41</sup>. Mit Jesus von Nazaret gewinnt die unbedingte Liebe Gottes ›schon‹ eine endgültige Gestalt, ist aber ›noch nicht‹ vollendet. Sie hat noch nicht jede Sinnlosigkeit unterfasst; die durch sie begründete Hoffnung ist noch nicht überall wirksam.

Daher ist mit dem Gesagten auch das Theodizeeproblem keinesfalls erledigt, im Gegenteil. Zwar können die vorstehenden Überlegungen vielleicht plausibel machen, dass und warum Gottes Handeln nicht als unmittelbar-unvermitteltes Eingreifen im Sinne einer strikten *Alleinwirksamkeit* Gottes zu denken ist. Aber sie haben keine Antwort auf die Frage, warum Gottes Nähe *im* Leid nicht hier und jetzt so erfahrbar wird – für die Unschuldigen zumal –, dass der ›Teufelskreis‹ von ohnmächtiger Verzweiflung, eigener Schuld und dauerhafter Verdrängung aufgebrochen wird. So steigert sich vor dem Hintergrund der Endgültigkeit von Gottes Selbstmitteilung die Dringlichkeit des ohnehin schon akut gemeinten ›Zeitwortes‹ ῥῶσαι nochmals. Eben als eine

solche ‹Steigerung› lassen sich auch die vier imperativisch formulierten Bitten des Embolismus interpretieren, der direkt auf unsere Bitte folgt («Erlöse uns»; «gib Frieden»; «Komm uns zu Hilfe»; «bewahre uns»). Insofern *erinnert* die siebte Vater-Unser-Bitte nicht nur an das noch Ausstehende. Sie *klagt* die rettende Gegenwart des Gottes, dessen erlösendes Handeln in der Geschichte erfahren wurde und von dem es daher heißt, er werde einmal «die Tränen von jedem Gesicht abwischen» (Jes 25,8), geradezu ein.

## Anmerkungen

- 1 Die nachstehenden Ausführungen greifen auf folgende exegetische Beiträge und Kommentare zurück: Günther HARDER, *Art. ποιηρός*, in: ThWNT 6 (1965) 546–562; Wilhelm KASCH, *Art. ῥούαι* in: ThWNT 6 (1965) 999–1004; Heinrich Seesemann, *Art. πείρα*, in: ThWNT 6 (1965) 23–37; Peter FIEDLER, *Das Matthäusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Stuttgart 2006; Hartmut GESE, *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen*, in: Christof LANDMESSER – Hans-Joachim ECKSTEIN – Hermann LICHTENBERG (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin – New York 1997, 405–437; Marlies GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung». *Die 6. Vater-Unser Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?*, in: ZNW 89 (1998) 201–216; Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1–13, 58* (HThK), Freiburg i.Br. <sup>3</sup>1993; Meinrad LIMBECK, *Matthäus-Evangelium* (Stuttgarter Kleiner Kommentar: Neues Testament 1), Stuttgart <sup>5</sup>1998; Ernst Lohmeyer, *Das Vater-unser*, Göttingen <sup>3</sup>1962; Eduard LOHSE, *Vater unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2009; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband Mt 1–7* (EKK I/1), 5., völlig neubearbeitete Auflage 2002; Wiard POPKES, *Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu*, in: ZNW 81 (1990) 1–20; Heinz SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, 7.*, erneut durchgesehene Auflage, Leipzig 1990; Anton VÖGTLE, *Der «eschatologische» Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser*, E. Earle ELLIS – Erich GRÄSSER (Hg.), *Jesus und Paulus*. FS Werner Georg Kümmel, Göttingen 1975, 344–362.
- 2 LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (s. Anm. 1), 454.
- 3 Joseph PASCHER, *Das Vaterunser der Christen des deutschen Sprachgebietes*, in: LJ 18 (1968) 65–71, hier 70. Vgl. zum Folgenden ebd.
- 4 Vgl. Thomas SÖDING (Hg.), *Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion*. Freiburg i.Br. 2018. Vgl. außerdem die Beiträge in dem entsprechenden Communio-Themenheft: IKaZ 48 (2019).
- 5 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 214.
- 6 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 214.
- 7 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 209.
- 8 FIEDLER, *Das Matthäusevangelium* (s. Anm. 1), 173f.
- 9 Thomas SÖDING, *Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte*, in: DERS., (Hg.), *Führe uns nicht in Versuchung* (s. Anm. 4), 11–28, hier 16. Zu Södings Kritik an Moralisierungen der sechsten Bitte vgl. ebd., 14–17.
- 10 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 214. Zur forschungsgeschichtlichen Diskussion vgl. auch GESE, *Bemerkungen zum Vaterunser* (s. Anm. 1), 415f. Vgl. zum Folgenden auch Thomas SÖDING, *Der Gehorsam des Gottessohnes. Zur Christologie der matthäischen Versuchungserzählung (4, 1–11)*, in: LANDMESSER – ECKSTEIN – LICHTENBERG (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (s. Anm. 1), Berlin – New York 1997, 711–750, hier 723–725.
- 11 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 213.
- 12 GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 210.
- 13 SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn* (s. Anm. 1), 139.
- 14 Vgl. GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 215, Anm. 40; LOHMEYER, *Das Vater-unser* (s. Anm. 1), 148f; SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu* (s. Anm. 1), 141.
- 15 LOHMEYER, *Das Vater-unser* (s. Anm. 1), 148.



- 16 Vgl. FIEDLER, Das Matthäusevangelium (s. Anm. 1), 173; GESE, Bemerkungen zum Vaterunser (s. Anm. 1), 416–418; GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung» (s. Anm. 1), 209, Anm. 28 (dort mit weiteren Literaturhinweisen); LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (s. Anm. 1), 453f; POPKES, Die letzte Bitte (s. Anm. 1), 18f; VÖGTLE, Der «eschatologische» Bezug (s. Anm. 1), bes. 355–358.
- 17 Vgl. zum Folgenden Jürgen WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985, 22–26; Magnus LERCH, *Tät und Macht der Sünde – Verbindung von transzendentaler und existenzieller Perspektive in südentheologischer Absicht*, in: Aaron Langenfeld – Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, Paderborn u.a. 2018, 186–212. Aus dem letztgenannten Text werden hier vereinzelt Formulierungen erneut aufgenommen.
- 18 Paul RICŒUR, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. II, München 1974, 161.
- 19 Ebd., 158f, 161.
- 20 Paul RICŒUR, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. II, Freiburg–München 1971, 292–296. Vgl. ebd., 395–406. Vgl. außerdem Bernd CLARET, *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel*, Innsbruck–Wien 2000, bes. 280–301. Claret weist zu Recht auf die Konvergenz zwischen Ricœurs Deutung der Schlange und neueren Erbsündentheologien hin: vgl. ebd., 289.
- 21 WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament* (s. Anm. 17), 78.
- 22 So gibt PASCHER die Interpretation der Kommission, die 1966 eine ökumenische Neuübersetzung des Vater-Unser für den deutschen Sprachraum erstellt hat, wie folgt wieder: «Die Bitte [um Erlösung; M.L.] ist auf die gegenwärtige und auf die eschatologische Erlösung zu beziehen.» (Das Vaterunser der Christen [s. Anm. 3], 70).
- 23 Jürgen WERBICK, *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg i.Br. 2011, 216.
- 24 Ebd., 217.
- 25 Michael THEOBALD, «Zur Freiheit berufen» (Gal 5, 13). *Die paulinische Ethik und das mosaische Gesetz*, in: DERS., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, 456–480, hier 479.
- 26 Karl RAHNER, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 29, Freiburg i.Br. 2007, 38–57, hier 51f.
- 27 Hans-Joachim Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001, 135f. Vgl. zur Diskussion der *free-will-defense* den hervorragenden Überblick bei Klaus von STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i.Br. 2006, 228–288 sowie DERS., *Theodizee*, Paderborn u.a. 2013, 87–111.
- 28 Karl RAHNER, *Warum lässt uns Gott leiden?*, 380, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 30, Freiburg i.Br. 2009, 373–384, hier 380.
- 29 Eine Ausnahme bildet die schon genannte Studie von Klaus von STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte* (s. Anm. 27). Von Stosch verbindet die Diskurse über das Theodizeeproblem und die Diskurse über das Handeln Gottes und moniert auch explizit, dass beide Diskurse zu oft nebeneinander herlaufen (vgl. ebd., 18).
- 30 Martin BREUL arbeitet derzeit an einem Habilitationsprojekt, das dieses dringende Desiderat behebt und im Gespräch mit philosophischen Handlungstheorien die Rede von Gottes Handeln klärt.
- 31 Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Was ist das eigentlich: «Gnade»? Sechs Thesen zur Diskussion*, in: ThPh 84 (2009) 356–373, hier 360. Vgl. zum Folgenden insgesamt auch Magnus LERCH, *Freiheit des Menschen und Wirksamkeit der Gnade – Verbindung von transzendentaler und existenzieller Perspektive in gnaden theologischer Absicht*, in: LANGENFELD – LERCH, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 17), 213–243.
- 32 Jürgen WERBICK, *Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus*, Freiburg i.Br. 2018, 30, 36.
- 33 Exemplarisch sei nur genannt: Georg BRAULIK, *Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora*, in: ZThK 79 (1982) 127–160; DERS., *Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium*, in: IKaZ 41 (2012) 549–564; THEOBALD, «Zur Freiheit berufen» (Gal 5, 13) (s. Anm. 25).
- 34 Gerhard LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 1999, 109.
- 35 Jürgen WERBICK, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, 129f.
- 36 Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 178.
- 37 Hans JONAS (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in: DERS., *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt a.M. 1994, 29–49) hat diese Option im Rückgriff auf eine mystische Tradition des Judentums entfaltet. Die lurianische Kabbala deutet den Schöpfungsakt als «Zimzum».



- als ›Selbstkontraktion‹ Gottes. Gott zieht sich selbst zurück, beschränkt sich, gibt dadurch ›dem Anderen‹ Raum. Zur Diskussion: Jan-Heiner TüCK, *Hans Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz als theologische Herausforderung*, in: DERS., *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016, 125–158.
- 38 Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i.Br. 2011, 717f (im Original z.T. kursiv).
- 39 Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg 42008, 78–82; DERS., *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, bes. 208–215.
- 40 MENKE, *Handelt Gott wenn ich ihn bitte?* (s. Anm. 39), 27f. Vgl. ebd., 84.
- 41 PRÖPPER, *Theologische Anthropologie II* (s. Anm. 38), 1312. Zur Unterscheidung von ›Endgültigkeit‹ und ›Vollendung‹ der Selbstmitteilung Gottes vgl. ebd., 1309–1314.

## Abstract

*What Does «Deliver Us From Evil» Mean? Exegetic and Systematic Reflections on the Seventh Request of the Lord's Prayer.* According to the research of historical criticism the spectrum of meaning of the seventh request of the Lord's Prayer is broader than usually assumed. The request cannot be morally deciphered, its background is the existential experience of a power of evil, of suffering and harm as an experience preceding individual decision. This article develops exegetic and systematic perspectives on the understanding of the prayer «Deliver us from evil» and gives insights on the problem of theodicy, suggesting a responsible concept of the hope for God's saving action.

*Keywords:* Lord's Prayer – evil – *mysterium iniquitatis* – suffering – temptation – theodicy – God's acting – omnipotence – freedom



Justina Metzdorf · Mariendonk

## GOTT SCHAFFT RAUM

Ein Blick mit den Kirchenvätern auf die letzte Bitte des Vaterunsers

Die meisten Interpretationen des Vaterunsers aus der Zeit der Alten Kirche gehören in den Zusammenhang der Taufvorbereitung und sind damit Schriften, in denen es um eine Einführung in das Leben als Christ und um die grundlegende Erklärung der christlichen Glaubensinhalte geht. Dieser katechetische Hintergrund tritt auch in den patristischen Auslegungen zur letzten Vaterunser-Bitte, «Erlöse uns von dem Bösen!», zum Vorschein. Dabei steht die Frage im Hintergrund, wie sich das Leben als Christ in einer Welt meistern lässt, die sich von der Liebe und dem Willen Gottes abgewandt hat und davon nichts wissen will.

### *Die Zusammengehörigkeit der sechsten und siebten Bitte*

Sowohl Origenes als auch Augustinus machen einen synoptischen Vergleich der Vaterunser-Versionen bei Matthäus (Mt 6,9–13) und Lukas (Lk 11,2–4) zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zur letzten Bitte. *Augustinus*, der Markus und Lukas in einer literarischen Abhängigkeit zu Matthäus sieht, fasst die lukanische Variante des Vaterunsers mit ihren fünf statt sieben Bitten als eine bewusste Kürzung der matthäischen Fassung auf. Lukas habe durch das absichtliche Weglassen der dritten und der siebten Bitte «zu einem besseren Verständnis helfen»<sup>1</sup> wollen: «Die Bitte, die Matthäus an letzter Stelle anführt: ‹Sondern erlöse uns von dem Bösen›, findet sich bei Lukas überhaupt nicht, damit wir sehen, dass sie schon in der vorausgehenden Bitte von der Versuchung enthalten ist.»<sup>2</sup> Der Evangelist Lukas gibt nach Ansicht Augustins also

JUSTINA METZDORF OSB, geb. 1973, Dr. theol., ist Benediktinerin der Abtei Mariendonk und Dozentin für Neues Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin.



durch Konzentration und Fokussierung eine Deutungshilfe. Die Zusammengehörigkeit der beiden letzten Bitten sieht Augustinus aber auch durch den Satzbau von Mt 6,13 angezeigt, insofern als Matthäus die siebte Bitte nicht durch die Konjunktion «und» als weiteres Glied in der Reihe anfügt, sondern mit der adversativen Konjunktion «sondern» einleitet und damit signalisiert, «dass die sechste und siebte Bitte eigentlich nur eine Bitte sind»<sup>3</sup>.

Origenes findet zu diesem Gedanken von der Einheit der beiden letzten Bitten nicht von der Syntax her, sondern von seiner Beobachtung zum jeweiligen Situationskontext, in dem Jesus das Vaterunser mitteilt. Nach Lk 11,1 wird Jesus von einem seiner Jünger gebeten, die Jünger das Beten zu lehren. Es geht hier nach Origenes um eine Unterweisung des engeren Kreises um Jesus, also derer, die schon eine Zeit lang mit seiner Lehre und seiner Botschaft vertraut sind und die darum mit einer kurzen Fassung zurechtkommen. Bei der Bergpredigt hingegen hat Origenes die «vielen Menschen» (Mt 5,1) als Adressaten des Vaterunsers vor Augen als «die Menge, die eindringlicher belehrt werden musste» und die «eine deutlichere Form» brauchte.<sup>4</sup> Das ausführlichere Vaterunser bei Matthäus stellt somit gewissermaßen die «Anfängerversion» des Herrenggebets dar, während Lukas eine Fassung für die «Fortgeschrittenen» bietet. Lukas hat «durch die Bitte: «Führe uns nicht in Versuchung», dem Sinn nach auch diese: «Erlöse uns von dem Bösen», mitgelehrt».<sup>5</sup>

Diese Annahme von einer synonymen Bedeutung beziehungsweise von einem sich gegenseitig ergänzenden und deutenden Verhältnis der beiden letzten Bitten verleiht den patristischen Auslegungen ihre entscheidende Prägung. Gregor von Nyssa liest die beiden Bitten im Sinne eines *Parallelismus membrorum* und kommt von daher zu der Aussage: «Also sind Versuchung und der Böse ihrem Wesen nach ein und dasselbe.»<sup>6</sup> Entsprechend müssen auch die beiden Verben «nicht hineinführen» und «erlösen» in einem inneren Zusammenhang gesehen werden. Aus diesem Grund befassen sich die Kirchenväter hauptsächlich mit der sechsten Bitte, wobei dann ihre Überlegungen zur letzten Bitte oft nicht mehr als Zusammenfassungen zur sechsten darstellen. In einigen Vaterunserauslegungen allerdings kommen bei der Interpretation der siebten Bitte auch neue Gedanken zum Tragen. Auf diese eigenen Akzente möchte ich in den folgenden Ausführungen den Schwerpunkt legen.

### *Der Böse und das Böse*

Sowohl die griechische Fassung des Vaterunsers als auch ihre lateinische Übersetzung lassen offen, ob dem «Bösen» grammatisch ein Maskulinum oder ein Neutrum zugrunde liegt. Tertullian, Johannes Chrysostomus und Gregor von

Nyssa setzen sich in ihren Auslegungen der siebten Bitte mit der Frage auseinander, in welchem Zusammenhang «das» Böse mit «dem» Bösen steht. Chrysostomus führt aus, dass der Teufel im Vaterunser als «das Böse» bezeichnet werde: «Die Bosheit entsteht nicht aus der Natur (*physis*), sondern aus der freien Entscheidung (*prohairesis*)». <sup>7</sup> Das Böse setzt den freien Willen voraus und kann folglich nicht als apersonale Macht gedacht werden. Außerdem gibt es nach Chrysostomus keine Natur des Bösen, die der Natur des Guten entgegengesetzt wäre. Auch der Teufel «gehört zu den Dienern Gottes» <sup>8</sup>, er ist Geschöpf und als solches ganz der Macht Gottes unterworfen. Mit dem Hinweis auf die Erzählung von der Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5, 1–20), in der die Legion Dämonen ohne Jesu Zustimmung nicht einmal von der Schweineherde Besitz hätte ergreifen können, unterstreicht Chrysostomus diesen Gedanken, der sich übrigens bereits bei Tertullian findet, und zwar mit der liebevollen Bemerkung, «sogar die Borsten der Schweine» seien «damals beim Herrn gezählt» gewesen. <sup>9</sup> Die richtige Einordnung und Bewertung der Macht des Bösen steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den Überlegungen der Kirchenväter zur sechsten Bitte: Gott führt in Versuchung, insofern er zulässt, dass der Teufel den Menschen auf die Probe stellt. Exemplarisch zeigt sich das in der Geschichte Hiobs. <sup>10</sup> Cyrill von Jerusalem erklärt den Neugetauften, dass die Bitte um Erlösung vom Bösen zu einem richtigen Verständnis der Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden, maßgeblich beiträgt: Die letzte Bitte zeige deutlich, dass die vorausgehende Bitte nicht in dem Sinn verstanden werden könne, dass die Getauften von jeder Versuchung verschont bleiben werden. <sup>11</sup>

Chrysostomus beobachtet überdies, dass der Begriff des Bösen im Singular und nicht im Plural stehe, obgleich die Menschen mit vielen Übeln zu kämpfen haben, die ihnen zustoßen und die ihnen angetan werden. Dass wir im Vaterunser nicht darum bitten, von «den Übeln» befreit zu werden, sondern von «dem Übel» schlechthin, ist für Chrysostomus ein eindeutiger Hinweis auf den eigentlichen Feind des Menschen, den Teufel: «Der Mensch bleibt Freund und Bruder, was auch immer er tut. [...] Der Teufel ist es, der uns andere zu Feinden macht. Betest du gegen deine Feinde, dann verrichtest du genau das Gebet, das der Teufel will. Betest du für deine Feinde, dann ist dein Gebet gegen den Teufel gerichtet.» <sup>12</sup> Im Vaterunser wird der Blick des Betenden auf seinen wirklichen Widersacher gelenkt. Das Böse kommt von dem Bösen. Dem entspricht auf der anderen Seite die Pluralform «erlöse *uns*». Dass das Vaterunser ein «Wir»- Gebet ist, versteht Chrysostomus als Aufforderung, die Mitmenschen nicht als Feinde zu betrachten und schon gar nicht Gott als Rächer gegen diese vermeintlichen Feinde aufzurufen. Die Befreiung vom Bösen besteht darum auch darin, dass Gott «das beseitigt, was die Liebe verletzt, und uns alle miteinander einigt und verbindet» <sup>13</sup>.

Gregor von Nyssa ordnet die Bezeichnung «der Böse» in die Reihe der biblischen Namen für «den bösen Feind» ein. Je nachdem, wie sich die zerstörerische Kraft Satans äußert, kennt die Heilige Schrift unterschiedliche Bezeichnungen, etwa Teufel, Beelzebub, Mammon, Fürst der Welt, Menschenmörder, der Böse, Vater der Lüge.<sup>14</sup> «Auch die Versuchung weist auf etwas hin, das zu ihm gehört.»<sup>15</sup> Es gibt eine Sphäre, einen Bereich des Bösen, in dessen Nähe man durch die Versuchungen gerät. Das erkennt Gregor aus der synonymen Verwendung der beiden Begriffe, die er aus der parallelen Struktur der sechsten und siebten Bitte erschließt. Für diese Einflusssphäre gibt es im neutestamentlichen Sprachgebrauch einen eigenen Ausdruck: «Welt».

### *Befreiung vom Bösen durch die Abkehr von der «Welt»*

Auf den Begriff «Welt» greifen Origenes, Cyprian und Gregor von Nyssa zurück, wenn sie erklären, worauf sich die Bitte um Erlösung von dem Bösen bezieht. Es geht ganz konkret um die christliche Existenz in einem Umfeld, das sich der Liebe und dem Willen Gottes verschließt. Im Buch Hiob finden die Väter die Feststellung, dass das ganze irdische Leben des Menschen eine Versuchung sei (vgl. Hiob 7, 1).<sup>16</sup> Die geläufige Übersetzung dieses Verses spricht vom ganzen Leben als einem «Kriegsdienst»; im griechischen Text steht hier allerdings der Begriff «peiratérion», der bisweilen auch die Bedeutung «Versuchung zum Bösen» annehmen kann und an dieser Stelle so von den Kirchenvätern verstanden wird. Dass Origenes und auch andere Kirchenväter Hiob 7, 1 in diesem Sinne lesen und mit der siebten Bitte des Vaterunsers in Verbindung bringen, zeigt, dass sie diese Bitte auf das gegenwärtige Leben beziehen. Anders – das sei zumindest erwähnt – versteht Augustinus die letzte Bitte; er deutet sie ganz in eschatologischem Sinn als Ausdruck einer Hoffnung auf einen Zustand, der in diesem Leben nicht erlangt wird.<sup>17</sup> Cyprian, dessen Schrift über das Vaterunser sehr wahrscheinlich im Kontext der Taufkatechese entstanden ist, erklärt, dass der Mensch durch den Glauben, der ihn zur Entscheidung führt sich taufen zu lassen, überhaupt erst die Fähigkeit erhält, die Welt in ihrer Gottlosigkeit und Gottwidrigkeit zu erkennen. Die Bitte um Befreiung vom Bösen bedeutet daher, den «Schutz Gottes gegen das Böse zu erbitten und so sicher und ungefährdet dazustehen gegen alles, was der Teufel und die Welt gegen uns betreiben»<sup>18</sup>. Gregor von Nyssa schreibt: «Jeder, der vor dem Bösen bewahrt bleiben will, muss sich notwendig von der Welt entfernen.»<sup>19</sup> Gregor bezieht sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf den ersten Johannesbrief und dessen Feststellung: «Die ganze Welt liegt in der Gewalt des Bösen.» (1 Joh 5, 19)<sup>20</sup> Im johanneischen Schrifttum tritt die «Welt» als Sammelbe-

griff für alles, was dem Willen und der Liebe Gottes entgegengesetzt ist und ihm widerspricht, in Erscheinung. «Welt» ist damit ein ethischer Begriff. Dies kommt besonders deutlich in 1 Joh 2, 15f zum Ausdruck: «Wer die Welt liebt, hat die Liebe zum Vater nicht. Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt.» Das Verständnis des Begriffs «Welt», wie ihn die Kirchenväter in ihren Auslegungen des Vaterunsers benutzen, lässt sich mit einem kurzen Blick auf die Predigt des Augustinus zum ersten Johannesbrief erläutern.<sup>21</sup> Augustinus bringt die drei mit der Liebe zu Gott nicht vereinbaren Ausdrucksformen menschlichen Wollens und Verhaltens, die der Brief aufzählt, mit den drei Versuchungen, denen Jesus sich in der Wüste stellen musste, in Verbindung: Der «Begierde des Fleisches» entspreche die Versuchung, aus Steinen Brot zu machen und damit der Genusssucht nachzugeben. Die «Begierde der Augen» deutet Augustinus als Geltungssucht und findet sie in der Versuchung wieder, dass Jesus sich in den Abgrund stürzen und «mit einem Wunder um des Wunders willen»<sup>22</sup> Aufmerksamkeit erregen sollte. Der Machtgier und damit dem «Prahlen mit dem Besitz» widersteht Jesus, indem er sich nicht auf das Angebot des Teufels einlässt, ihm alle Reiche der Welt zu unterwerfen.

Diese Versuchungen der «Welt», die sich nach 1 Joh 2, 15f in Machtgier, Geltungsbedürfnis und Genusssucht verdichten, «halten», so Gregor von Nyssa, «das Tun und Treiben der Welt den naschhaften Menschen wie einen Köder an gefährlichen Angelhaken hin»<sup>23</sup>. Wer sich auf dieses «Tun und Treiben» einlässt, wird unweigerlich in einen Strudel egoistischer Sehnsüchte hineingezogen, der für die ganze Schöpfung Zerstörung und Unheil bringt. Die einzige Möglichkeit, dieser Falle zu entgehen, besteht darin, sich möglichst weit aus der Gefahrenzone zu entfernen. Gregor bringt als Beispiel, dass ein Seesturm völlig ungefährlich sei für den, der das Schiff erst gar nicht besteigt, oder dass ein Feuer «verheerend nur für den Brennstoff, der in seine Gewalt fällt», sei, nicht aber für den, der das Feuer fürchtet und deshalb gar nicht in die Nähe der Flammen geht. Vom Bösen befreit zu werden, bedeutet daher, dass «die Gnade Christi uns beschützt vor dem, der die Herrschaft in dieser Welt führt»<sup>24</sup>. Die Taufe ist der erste Schritt aus dieser «Welt» hinaus, und zwar zunächst dadurch, dass sie den Menschen zur Unterscheidung zwischen Egoismus und Gottesliebe befähigt beziehungsweise – um in Gregors Bild zu bleiben – dass er den Köder als solchen erkennt und zu meiden lernt. Nach Tertullian hat Jesus sich als «Meister und Lehrer in den Versuchungen»<sup>25</sup> erwiesen. Ihm nachzufolgen bedeutet, der Welt als dem Einflussbereich des Bösen den Rücken zu kehren. Die christliche Existenz stellt darum einen Gegenentwurf zu den im ersten Johannesbrief genannten Merkmalen der «Welt» dar.

### *Der «Nutzen» der Versuchung*

Die «Welt» und ihre Versuchungen sind jedoch nicht nur im Außen zu finden, sondern auch im Innern des einzelnen Menschen. Darauf zielt Origenes ab, wenn er Gal 5, 17 zitiert: «Das Fleisch streitet gegen den Geist». Das «Fleisch» entspricht im paulinischen Sprachgebrauch auf der Ebene der Person dem, was der johanneische Ausdruck «Welt» meint, es geht also um den Wurzelgrund all jener Bestrebungen im Menschen, die nicht aus der Liebe kommen und zu ihr hinführen. Origenes versteht «Versuchung» darum als Konfrontation des Menschen mit sich selbst und kann ihr sogar einen «Nutzen» abgewinnen. Durch die Versuchung, so Origenes, kommt das zum Vorschein und wird ans Licht gezogen, was der Mensch im Lauf der Zeit in sich aufgenommen hat, wodurch er sich hat prägen lassen, also die Überzeugungen und Werte, die seiner Lebensgestaltung zugrunde liegen. Dieser Überzeugungen und Werte seien die meisten Menschen sich oft gar nicht bewusst, aber durch eine entsprechende Versuchung werde offengelegt, was «unser eigentliches Wesen ist» und «welche Gedanken in unserem Herzen verborgen» sind.<sup>26</sup> Die Versuchung sei deshalb Anlass, Gott zu danken, weil sie dem Menschen möglich macht, das Gute in sich zu erkennen und auch seine sittlichen Mängel wahrzunehmen.<sup>27</sup> Die Versuchung führt zur Selbsterkenntnis und zum geistlichen Wachstum. Origenes verweist in diesem Zusammenhang auf die Führung Israels durch die Wüste: Gott habe das Volk mit Durst, Hunger, Manna, Schlangen und Skorpionen konfrontiert, «damit der Inhalt seines Herzens bekannt werde»<sup>28</sup>. Die Prüfungen beziehungsweise Versuchungen während der Wüstenwanderung sollten das Herz Israels Gott zuwenden. Darin besteht nach Origenes auch der tiefste Sinn der Versuchungen im christlichen Leben. Sie gehören gewissermaßen zum Plan Gottes dazu, der auf das Heil des Menschen zielt.

### *Gott schafft Raum*

Aus diesem Grund schreibt Origenes zur letzten Vaterunser-Bitte: «Gott erlöst uns aber von dem Bösen nicht dann, wenn der böse Feind uns mit seinen vielgestaltigen Schlichen und den Helfershelfern seines Willens überhaupt nicht zum Kampf entgegentritt, sondern wenn wir den Ereignissen tapfer die Stirn bieten und den Sieg erringen. [...] Von den Drangsalen erlöst Gott nicht dadurch, dass keine Drangsale mehr eintreten.»<sup>29</sup> Origenes entwickelt seine Argumentation von der Formulierung her, die Paulus in 2 Kor 4, 8 verwendet, «in allem bedrängt, aber nicht erdrückt», indem er folgende Unterscheidung einführt: «Bedrängt werden» bezeichne einen unglücklichen Umstand, der un-

gewollt und unbeabsichtigt eintritt, wohingegen es durchaus in der Macht des freien menschlichen Willens stehe, sich zu diesem Ereignis zu verhalten. Wer sich davon «erdrücken lasse», sei «durch die Bedrängnis, da er ihr nachgegeben hat, besiegt worden».<sup>30</sup> Der Apostel Paulus behauptet von sich, er sei trotz der Fülle aller Bedrängnisse nicht erdrückt worden. Origenes sagt, dies sei allein möglich durch Gottes Beistand, und in welcher Weise dieser Beistand erfahrbar sei, zeige Psalm 4: «In der Bedrängnis hast du mir Raum geschaffen.» (Ps 4, 2) Gott schafft dem freien Willen des Menschen Raum, so dass er in jeder noch so bedrängenden Lage die Freiheit hat, sich für das Gute zu entscheiden und dem Bösen nicht nachzugeben. Dieser Freiraum entsteht «durch die Mitarbeit und Gegenwart des uns tröstenden und rettenden Gotteswortes».<sup>31</sup> Nach Origenes hat die existenzielle Aneignung der Heiligen Schrift eine sakramentale Dimension; im Lesen und Verstehen der Bibel ist Christus gegenwärtig als der Retter und Tröster. Indem sich der Mensch mit dem Wort Gottes beschäftigt, die Heilige Schrift liest und erforscht und sich von ihr in seinem Denken und Handeln prägen lässt, schafft Gott ihm Raum und befreit ihn dadurch vom Bösen. Wer sein Leben unter die Führung des Wortes Gottes stellt, gewinnt mitten in den Bedrängnissen «Fröhlichkeit und Heiterkeit des Sinnes».<sup>32</sup> Das Gegenteil dazu bildet die «Traurigkeit der Welt», die Paulus in 2 Kor 7, 10 als erdrückende Grundstimmung beschreibt und von der er mit Nachdruck sagt, dass sie dem christlichen Glauben fremd sei. Die «Erlösung vom Bösen» ist somit auch eine Befreiung von jener Hoffnungslosigkeit, die sich durch die niederschmetternden und erdrückenden Ereignisse in dieser Welt und ihrer Geschichte der Menschheit mit Macht aufzudrängen sucht. In der Gestalt des Hiob sieht Origenes ein Vorbild, da dieser «auch, als der dem Versucher preisgegeben ist, dabei bleibt, den Herrn zu preisen».<sup>33</sup> Frei sein vom Bösen und seiner niederdrückenden Macht, bedeutet daher auch, angesichts aller Sorgen und Nöte dieses Lebens dennoch das Lob Gottes aufrichtig sprechen zu können.

Origenes kleidet diesen Gedanken von der christlichen Hoffnung und Zuversicht in ein weiteres Bild, mit dem er die heilende und befreiende Kraft der Heiligen Schrift für das Leben des Menschen in dieser Welt zeichnet. Mit Eph 6, 16 spricht Origenes von den «feurigen Geschossen des Bösen», die der Christ «mit dem Schild des Glaubens» erfolgreich abwehren kann, nämlich dadurch, dass der Glaube bewirkt, dass sich diese feurigen Pfeile nicht entzünden und sich das Feuer nicht ausbreiten kann.<sup>34</sup> Unter «Glaube» versteht Origenes in diesem Zusammenhang das geistliche Leben, das sich aus der «Betrachtung der Wahrheit» – womit wieder das Studium und die Meditation der Heiligen Schrift gemeint sind – speist. Daher führt er das Bild weiter aus: Die geistlichen Menschen, die «in sich Ströme des Wassers haben, das zum ewigen Leben spru-

delt», können «die Macht des Bösen [...] mit leichter Mühe durch die Überflutung mit den göttlichen und heilsamen Gedanken brechen»<sup>35</sup>, die sie durch das Einüben der Betrachtung der Heiligen Schrift in ihre Seele eingepägt haben. Selbstverständlich meint Origenes mit dieser «Überflutung» keinen rein intellektuellen oder kognitiven Vorgang. Ganz ausdrücklich hebt er hervor, dass sich die existenzielle Aneignung der Heiligen Schrift auch auf das Verhalten und die gesamte Lebensorientierung des Menschen auswirkt und sich in dem, was der Begriff «Tugend» beschreibt und umfasst, Ausdruck verschafft.<sup>36</sup> So kann das Wort Gottes wirken und Raum schaffen, der den Menschen vom Bösen befreit.

## Anmerkungen

- 1 AUGUSTINUS, ench. 30,116 (Barbel 1960, 191f).
- 2 Ebd.
- 3 Ebd.
- 4 ORIGENES, or. 30,1 (GCS 3, 393).
- 5 Ebd.
- 6 GREGOR VON NYSSA, or. 5 (GNO 7/2, 72).
- 7 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Mt. hom. 19,6 (PG 57, 282).
- 8 Ebd.
- 9 TERTULLIAN, fug. 2,6 (CCL 2, 1138); vgl. JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Mt. hom. 19,6 (PG 57, 282).
- 10 Vgl. CASSIAN, conl. 9,23 (CSEL 13, 271f); vgl. ORIGENES, or. 30,2 (GCS 3, 394).
- 11 Vgl. CYRILL VON JERUSALEM, catech. myst. 5,18 (FC 7, 160).
- 12 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in epist. II ad Cor. hom. 5 (PG 61, 474).
- 13 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, in Mt. hom. 19,7 (PG 57, 283).
- 14 Vgl. GREGOR VON NYSSA, or. 5 (GNO 7/2, 72).
- 15 GREGOR VON NYSSA, or. 5 (GNO 7/2, 73).
- 16 Vgl. ORIGENES, or. 29,1 (GCS 3, 381f).
- 17 Vgl. AUGUSTINUS, serm. dom. II 9,35 (CCL 35, 125f).
- 18 CYPRIAN, or. 27 (CCL 3A, 107).
- 19 GREGOR VON NYSSA, or. 5 (GNO 7/2, 73).
- 20 Vgl. GREGOR VON NYSSA, or. 5 (GNO 7/2, 73).
- 21 Vgl. AUGUSTINUS, hom. in 1 Ioan. 2,14 (PL 35, 1996f).
- 22 AUGUSTINUS, hom. in 1 Joh 2,14 (PL 35, 1997).
- 23 GREGOR VON NYSSA, or. 5 (GNO 7/2, 73).
- 24 Ebd.
- 25 TERTULLIAN, or. 8 (CSEL 20, 186).
- 26 ORIGENES, or. 29,17 (GCS 3, 392).
- 27 Vgl. ebd.
- 28 ORIGENES, or. 29,17 (GCS 3, 392) mit Bezug auf Dtn 8,2-3.15.
- 29 ORIGENES, or. 30,1 (GCS 3, 393).
- 30 Ebd.
- 31 Ebd.
- 32 Ebd.
- 33 ORIGENES, or. 30,2 (GCS 3, 394).
- 34 ORIGENES, or. 30,3 (GCS 3, 395).
- 35 Origenes, de oratione 30,3 (GCS 3, 395).
- 36 Origenes, de oratione 30,2 (GCS 3, 394).

## Abstract

*God Creates Space: The Church Fathers and the Last Verse of the Lord's Prayer.* This article deals with the interpretation of the last verse of the Lord's Prayer in the writings of the Fathers of the Church. Most of the interpretations are addressed to the newly baptized and are focused on the question of how life as a Christian can be mastered in a world that has turned away from the love and will of God.

*Keywords: Lord's prayer – benefit of temptation – deliverance from evil – church fathers – world – Bible study and meditation*



Holger Zaborowski · Vallendar

## JENSEITS DES «MENSCHLICH, ALLZU MENSCHLICHEN»

Der Abgrund des Bösen und die Notwendigkeit der Erlösung von ihm

### 1. Die dreifache Wirklichkeit des Bösen

Leibniz hat in der *Theodizee* in einer berühmten Definition zwischen drei Arten des Bösen (*mal*) unterschieden: «Man kann das Übel », so argumentiert er, «metaphysisch, physisch und moralisch auffassen. Das *metaphysische Übel* besteht in der bloßen Unvollkommenheit, das *physische Übel* im Leiden und das *moralische Übel* in der Sünde.»<sup>1</sup> Während das physische und das moralische Übel nicht notwendig seien, liege das metaphysische Übel im Wesen der Schöpfung und sei somit notwendig. Es sei nämlich der Mangel an Perfektion, der jedem geschaffenen Wesen zukomme. Gott habe, so folgert Leibniz, die beste aller möglichen Welten geschaffen und dabei auch das nicht notwendige Übel in der Natur und im Bereich des Moralischen zugelassen. Auch wenn man heute den Leibnizschen Aufklärungsoptimismus nicht mehr teilen mag und auch sein Anliegen – nämlich den Versuch, Gott zu rechtfertigen, als ob dies möglich sei und als ob Gott einer Rechtfertigung durch den Menschen bedürfe – skeptisch betrachtet, vermag seine Differenzierung verschiedener Arten des Bösen immer noch überzeugen. Denn mit diesen verschiedenen Übeln ringt auch der Mensch der Gegenwart noch.

So sind auch heute die Unvollkommenheit der Welt und insbesondere die Endlichkeit menschlicher Existenz Stachel für den Menschen, der in sich eine Sehnsucht nach Unendlichkeit und nach Aufhebung der mit seinem Wesen verbundenen Grenzen erfährt. Für manche Menschen ist es angesichts der Erfahrung einer endlichen, imperfekten Welt schwierig, ja kaum auszuhalten,

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar und seit 2017 deren Rektor. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.



nicht selbst vollkommen und dem Schöpfer gleich zu sein, auch wenn, wie Simone Weil betont hat, es eine «Quelle vieler Irrtümer» sei, die «Unmöglichkeit, daß man selber Schöpfer sei, nicht zu kennen und hinzunehmen».<sup>2</sup> Nietzsche formuliert in *Also sprach Zarathustra* einen Wunsch, der die Schwierigkeit des Menschen mit seiner begrenzten Endlichkeit zeigt: «[w]enn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!»<sup>3</sup> Götter gibt es nach Nietzsche zwar nicht, aber den Wunsch nach einer die Grenzen endlicher Existenz radikal in Frage stellenden Höherentwicklung des Menschen – nämlich zum «Übermenschen» – berührt dies nicht. Damit verleiht er nicht nur einer Sehnsucht des 19. Jahrhunderts Ausdruck. Yuval Noah Hararis *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen* weist vor dem Hintergrund moderner Wissenschaft und Technologie in eine ähnliche Richtung. Denn Harari fordert ausdrücklich ein – möglicherweise, wie er selbst einräumen muss, dem Scheitern unterworfenes – «Up-grade» von Menschen zu Göttern [...] auf drei Wegen [...]: durch Biotechnologie, durch Cyborg-Technologie und durch die Erzeugung nicht-organischer Lebewesen.»<sup>4</sup>

Auch das physische Übel, das *malum physicum*, fordert den Menschen nach wie vor heraus. Alle Versuche, die Natur dem menschlichen Willen untertan zu machen, geraten unweigerlich an Grenzen. Die Natur lässt sich den Interessen des Menschen nur bis zu einem bestimmten Grad unterwerfen. Dies zeigt die gegenwärtige «Klimadiskussion» mit aller Deutlichkeit. Auch für den aufgeklärten Menschen des 21. Jahrhunderts bleibt – wenn auch in anderer Weise als in früheren Jahrhunderten – die Natur eine nicht zu unterschätzende und nur beschränkt beherrschbare Quelle der Gefahr.

Nicht zuletzt das moralische Übel, das *malum morale*, bestimmt weiterhin die Wirklichkeit des Menschen – und zwar so sehr, dass insbesondere aufgrund der Abgründe menschlichen Handelns, die sich im letzten Jahrhundert gezeigt haben und immer noch zeigen, Leibniz' Optimismus nicht nur naiv, sondern sogar zynisch erscheint. Kann man eine Welt, die sich als in so vielfacher Weise imperfekt zeigt und in der die Shoah, die Weltkriege, ja, selbst das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes möglich ist, so einfach «die beste aller möglichen» Welten nennen? Selbst ein religiöser, an Gott als allmächtigen, allwissenden und allguten Schöpfer glaubender Mensch mag in dieser Frage heute eher eine verhaltene Demut zeigen als allzu optimistisch das logische Kalkül zu bemühen. Es ist manchmal besser zu schweigen, als zu viel zu sagen, um nicht dem Bösen – und zwar in all seinen drei Arten – seine Radikalität und Abgründigkeit zu nehmen – und dadurch auch die Opfer des Bösen zu verhöhnern.

## 2. Die naturalistische Trivialisierung des Bösen

Trotz dieser mächtigen Wirklichkeit des Bösen in der alltäglichen Erfahrung gibt es neben Leibniz' zutiefst frommem Versuch einer Theodizee (auf deren unweigerliches Scheitern bereits Immanuel Kant 1791 in seinem Aufsatz «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» aufmerksam gemacht hat) andere, heute weit verbreitete Versuche, das Böse vollständig zu erklären und ihm dadurch seine Radikalität zu nehmen. Manchmal geschieht dies, ohne dass eigens vertieft darüber nachgedacht würde. Je weiter entfernt – ob aus geographischer oder historischer Perspektive betrachtet – Böses geschieht, umso trivialer erscheint es vielen Menschen und umso leichter kann es auf den einen oder anderen guten Grund zurückgeführt und in seiner Radikalität verdrängt werden. Nicht selten wird aber – im Anschluss an Nietzsche und seine Nachfolger – ausdrücklich eine Position «jenseits von gut und böse» als unhintergehbaren, dem Menschen vorgegebenen moralischen Grundkategorien eingenommen. «Gut» und «böse» erscheinen aus dieser «humanisierenden» Perspektive als willkürliche Begriffe, als gut erklärbare menschliche Setzungen – abhängig von persönlichen Vorlieben, wissenschaftlichem Wissen, kulturellen Moden, gesellschaftlichen Trends oder von einem bloßen Willen zur Macht. «Wer benennt das Gute und das Böse?», so fragte Jacques Monod mit Blick auf die wissenschaftlich aufgeklärte Welt, um die folgende Antwort zu geben: «In allen überlieferten Systemen gingen die Ethik und die Wertvorstellungen über die Verstandeskraft des Menschen hinaus. Er war nicht Herr über die Werte: Sie waren ihm aufgezwungen, und er war ihnen unterworfen. Nun weiß er, daß sie allein seine Sache sind, und macht er sie sich schließlich untertan, dann scheinen sie sich in der gleichgültigen Leere des Universums aufzulösen.»<sup>5</sup> Für Monod ist dies der Grund, warum sich der Mensch, der über die Auswirkungen einer wissenschaftlichen Betrachtung der Welt nachdenke, «von der Wissenschaft» abwende «oder vielmehr gegen sie» wende: «[e]r kann jetzt ihre schreckliche Zerstörungskraft ermessen, die sich nicht nur gegen den Leib, sondern gerade gegen den Geist richtet.»<sup>6</sup> Der Mensch zeigt sich überfordert von seinem eigenen Erkenntnissen, überfordert davon, in einer ihm und seinem Handeln gegenüber gleichgültigen Welt selbst Moral setzen zu müssen und dadurch zu bestimmen, was gut sei und was böse.

Mit anderen Akzenten deutet auch Konrad Lorenz das Böse aus einer naturalistischen Perspektive. Dabei reduziert er es auf den natürlichen Aggressionstrieb und macht es dadurch zu einem bloß «sogenannten Bösen» – was also böse erscheint, ist nicht an sich böse, sondern nur deshalb böse, weil Menschen dies aus einer bestimmten Perspektive heraus so empfinden und benennen. Lorenz ist in seinen Ausführungen fern davon, menschlicher Aggression, auch wenn

sie in evolutionärer Perspektive viele Vorteile für das Überleben des Menschen gehabt habe, ihre gegenwärtige Gefährlichkeit zu nehmen. Für ihn zeigt sich unter den wissenschaftlich-technischen Bedingungen des 20. Jahrhunderts sogar in der Spontaneität dieses Triebes seine besondere Gefahr: «Wäre er nur eine Reaktion auf bestimmte Außenbedingungen, was viele Soziologen und Psychologen annahmen, dann wäre die Lage der Menschheit nicht ganz so gefährlich, wie sie tatsächlich ist.»<sup>7</sup> Der Grund dafür liegt für Lorenz auf der Hand: «Dann könnte man grundsätzlich die reaktions-auslösenden Faktoren erforschen und ausschalten.»<sup>8</sup> Doch dies, so Lorenz, biete keine Lösung für das Problem des Bösen. Das «sogenannte Böse» könne daher, so Lorenz angesichts moderner Kriegstechnologien, die Zukunft der Menschheit gefährden, auch wenn – oder gerade weil – es lediglich ein «menschlich, allzu menschliches», also ein «natürlich, allzu natürliches» «Böses» sei.

Indem man das Böse auf empirisch begreifbare Gründe zurückführt, erklärt man es im Rahmen einer wissenschaftlichen Weltsicht. Wenn man diese Betrachtung der Wirklichkeit absolut setzt, also für die einzige akzeptierte Form der Wirklichkeitsbeschreibung hält, wird die Rede von einer abgründigen Wirklichkeit des Bösen zu einer bloßen *façon de parler*. Eine metaphysische, theologische oder religiöse Betrachtung ist unter der Voraussetzung solcher naturalistischen Zugänge zum Bösen, die im Falle sowohl von Monod als auch von Lorenz durchaus engagiert moralische Interessen verfolgen, nicht notwendig. Vielleicht mag diese Tendenz zu einer Trivialisierung und «Humanisierung» des Bösen – neben seiner verbreiteten Verdrängung – auch verstehen lassen, warum die Herausgeber des – an Einträgen alles andere als armen – *Philosophischen Wörterbuchs* zunächst nicht daran dachten, dem «Bösen» einen Eintrag zu widmen und dieses dann unter dem lateinischen «malum» abhandelten.<sup>9</sup>

### 3. Das abgründige Geheimnis des Bösen

Für die Entstehung von Naturkatastrophen oder Krankheiten gibt es ohne Zweifel schlüssige Erklärungen. Selbst für historische Ereignisse wie die Weltkriege oder die Shoah gibt es gute, teilweise freilich miteinander streitende Erklärungsversuche. Wer erklärt, fragt nach allgemeinen Zusammenhängen und kann jedoch, wenn er das Böse zu erklären versucht, gerade dadurch auch etwas entschuldigen, wofür Menschen – vielleicht sogar er selbst – hätte Verantwortung übernehmen müssen. So «bot» zum Beispiel Konrad Lorenz' *Das sogenannte Böse* nicht nur «auf kollektiver Ebene Entlastung. Das Buch», so die Biographen von Lorenz, «kann stellenweise wohl auch als eine Art autobiogra-

phischer Entschuldigung gelesen werden. Zwar wußte man von Lorenz' Nahverhältnis zum Nationalsozialismus und sah das Buch im schlimmsten Falle als eine Art biologistischen Entschuldigungsversuch für die Verbrechen des Nationalsozialismus an. Was allerdings erst durch die unveröffentlichten Memoiren von Lorenz und die Briefe aus jener Zeit klar wird, ist die Tatsache, daß der Verhaltensforscher ein überaus loyaler Soldat war, der sich nachträglich selbst über seinen Kriegsenthusiasmus wundern mußte.»<sup>10</sup> Wissenschaftliche Erklärungsversuche haben einen blinden Fleck und bedürfen der Ergänzung. Ihre allgemeine Perspektive führt nämlich dazu, dass die Konkretheit des Bösen und somit auch die Konkretheit von Schuld und Verantwortung aus dem Blick gerät. Kein Mensch erfährt das Böse primär im Allgemeinen, sondern immer nur im Besonderen. Schuld ist zunächst je meine Schuld. Und wer an einer unheilbaren Krankheit leidet oder Opfer einer Naturkatastrophe oder eines Verbrechens geworden ist, fragt zunächst nicht, warum es überhaupt Krebs, Erdbeben oder Raubüberfälle gebe, sondern er stellt sich, anderen Menschen und vielleicht sogar Gott die Frage: «Wozu erfahre gerade ich dies?» Die Frage nach dem Bösen in seiner Konkretheit ist daher keine abstrakte kausal-analytische Frage. Sie fragt nicht, so kann man vereinfacht sagen, warum, sondern woher oder wozu es das Böse gebe, also nicht nach den Gründen, sondern nach dem Sinn des Bösen, den es, auch wenn es um das Böse in einem allgemeinen Sinne in metaphysischer, physischer oder moralischer Gestalt geht, nicht zu erklären, sondern zu verstehen gilt. Wer diese Frage angesichts des Bösen stellt, wird keine abschließende und allgemein gültige Antwort finden. Denn wozu sollte das Böse als solches gut sein? Kann es überhaupt als Böses gut sein – wie Konrad Lorenz vom «sogenannten Bösen» annahm? Oder kann es nicht vielmehr nur, insofern es nicht nur böse ist, auch gut und daher zu etwas gut sein?

Während die Perspektive des wissenschaftlichen Erklärens das Böse auf seine Gründe zurückführt, weist der Versuch, das Böse und seinen Sinn zu verstehen, oft ins Schweigen. In beeindruckenden Worten hat Elie Wiesel sich diesem Verstummen poetisch angenähert: «Die Stille. Die Stille von Birkenau. Die Stille von Birkenau ist wie keine andere. Sie birgt in sich die Entsetzensschreie, die erdrosselten Gebete von Tausenden und Abertausenden Gemeinden, ausgerottet durch den Feind, von ihm verurteilt, in der Dunkelheit einer endlosen, einer namenlosen Nacht verschlungen zu werden. Menschliches Schweigen, eingefroren im Herzen der Unmenschlichkeit. Todesstille im Herzen des Todes. Es dringt ein ins Gewissen, ohne es zu durchdringen. Es läßt dort ein Geheimnis ab, das keine Kraft je durchbohren kann. Ewiges Schweigen unter einem mattblauen Himmel.»<sup>11</sup> Angesichts des Bösen fehlen die angemessenen Worte – und zwar nicht, weil es einem gleichgültig geworden wäre oder es sich «in der gleichgültigen Leere des Universum» aufgelöst hätte. Oft zeigt sich



ein Abgrund – eben keine Folge von logisch aufeinander folgenden Gründen, sondern ein tiefer, in seiner Tiefe gar nicht auslotbarer Graben, in dem man sich allzu leicht verlieren und jeden Halt verlieren kann. Das «wirklich Böse», so Hannah Arendt, «ist das, was bei uns sprachloses Entsetzen verursacht, wenn wir nichts anderes mehr sagen können als: Dies hätte nie geschehen dürfen.»<sup>12</sup>

Wer in diesen Abgrund schaut, erfährt das Böse – gerade auch in seinem von Arendt beschriebenen doppelten Charakter als erschütternden «Horror» und als ebenso, wenn nicht sogar noch stärker erschütternde «Banalität»<sup>13</sup> – als Geheimnis, als «etwas», für das sich keine angemessenen Begriffe finden lassen. Es entzieht sich des begrifflichen Zugriffs. Diese Erfahrung liegt der Rede vom *mysterium iniquitatis* zugrunde. Das Böse selbst ist ein Mysterium. Bernhard Welte hat das «Problem des Grundes des Bösen» daher als «[u]nter allen dunklen philosophischen Problemen [...] als das dunkelste» bezeichnet.<sup>14</sup> Wie kann man begreifen, woher das Böse kommt? Was ist überhaupt das Böse? Kann man bestimmen, wozu es da ist? Angesichts des mysteriösen Charakters des Bösen bietet die klassische Sicht des Bösen als *privatio boni* einen immer noch überzeugenden Zugang zum Bösen – der, wo es nichts zu begreifen und zu sagen gibt, sich dessen enthält. Denn sie deutet das Böse nicht als eine substantielle Wirklichkeit mit einem eigenen bestimmbareren Wesen, sondern als einen nicht fassbaren, rein wissenschaftlich nicht begründbaren oder auf Gründe zurückführbaren Mangel, und zwar als einen Seinsmangel und zugleich, insofern das, was ist, auch gut ist, als einen Mangel an Gutem. Das Übel, so Augustinus, der in der Auseinandersetzung mit der platonischen Tradition dieser Interpretation des Bösen in geschichtlich wirkmächtiger Weise Ausdruck verliehen hat, «ist nichts anderes als die Verderbnis entweder des natürlichen Maßes oder der Gestalt oder der Ordnung. Übel wird daher eine Natur genannt, die verdorben ist; denn die unverdorbenene ist in jedem Falle gut. Aber auch die verdorbenene Natur selbst, insofern sie Natur ist, ist gut; insofern sie verdorben ist, ist sie übel.»<sup>15</sup>

#### 4. Die not-wendige Bitte um die Erlösung vom Bösen

Vom «sogenannten» oder «menschlich, allzu menschlichen» Bösen ist keine Erlösung not-wendig, d. h. die Not menschlicher Existenz wendend, wenn Erlösung bedeutet, dass Gott – und nur Gott – den Menschen zum Heil als Fülle seiner Existenz führt. Konrad Lorenz hat daher für eine andere Überwindung des Bösen plädiert: «Weit davon entfernt, im Menschen das unwiderrufliche unübertreffliche Ebenbild Gottes zu sehen, behaupte ich bescheidener und, wie ich glaube, in größerer Ehrfurcht vor der Schöpfung und ihren uner-



schöpfflichen Möglichkeiten: Das langgesuchte Zwischenglied zwischen dem Tiere und dem wahrhaft humanen Menschen – *sind wir!*<sup>16</sup> Die Geschichte, so Lorenz, könne daher dazu führen, dass das «sogenannte» Böse zu einem Phänomen der Vergangenheit wird. Im Hintergrund dieser Überlegungen stehen keine rein wissenschaftlichen, sondern quasi-religiöse Überzeugungen, allerdings nicht in Gestalt einer politischen Religion – wie im Falle des Nationalsozialismus oder des Kommunismus –, sondern einer naturalistischen, die Ehrfurcht vor dem Schöpfer durch die «Ehrfurcht vor der Schöpfung» ersetzenden Quasi-Religion. Auch Yuval Noah Harari versteht seine Überlegungen in einem quasi-religiösen Kontext, geht es ihm ja darum, durch die Vergöttlichung des Menschen die heute «vorherrschende Weltreligion», nämlich den Humanismus als «Anbetung der Menschheit» zu vollenden.<sup>17</sup>

Erlösung ist allerdings dann notwendig, wenn das Böse sich, so banal und alltäglich es auch erscheinen mag, als geheimnisvoller Mangel – aller Schöpfung, der Natur und der menschlichen Freiheit – zeigt, den der Mensch selbst durch eigene Kraft und Anstrengung gar nicht überwinden kann. Wenn man das Böse in seiner geheimnisvollen Abgründigkeit als Seinsmangel versteht, kann man in ihm sogar einen Hinweis auf Gott wahrnehmen – als jene Fülle des Seins, dem gegenüber sich alle geschaffene Wirklichkeit als mangelhaft zeigt, als jene Güte, die sich des Menschen annimmt und seiner erbarmt, und als jene Fülle der Wahrheit, die sich in jeder «absoluten Gewißheit» – wie zum Beispiel der Gewissheit des Bösen in uns selbst – zeigt und das Böse zerstören kann. Denn «[e]s gibt», so Simone Weil, «nur wenig innere Gewißheiten, die wirklich, mit gutem Recht absolute Gewißheiten sind. Eine davon ist das Gefühl des Bösen in einem selbst. Wenn man das Böse in sich selbst fühlt, ist man absolut sicher, dass es da ist; obwohl man sich irren kann, wo es liegt. Doch weil Gott Wahrheit ist, ist diese Gewißheit eine Berührung mit Gott. Wir müssen glücklich sein, dass sie uns gegeben ist. Nur die Wahrheit zerstört das Böse in uns. Diese Gewißheit des Bösen ist Zerstörerin des Bösen, aber nur unter der Bedingung, dass sie als solche gedacht wird.»<sup>18</sup>

Die Bitte um Erlösung vom Bösen ist als Bitte um Beseitigung eines alles andere als trivialen Mangels, einer Imperfektion aller geschaffenen Wirklichkeit, eine radikal eschatologische Bitte. Im *Vater Unser* steht sie im Kontext der Bitte um das Kommen des Gottesreiches, das in Gottes Hand liegt. In der Geschichte wird, so das Evangelium, das Gute neben dem Bösen stehen. Jesus macht im Gleichnis vom guten Weizen und dem Unkraut darauf aufmerksam: «Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Mann, der guten Samen auf seinen Acker säte. Während nun die Leute schliefen, kam sein Feind, säte Unkraut unter den Weizen und ging wieder weg. Als die Saat aufging und sich die Ähren bildeten, kam auch das Unkraut zum Vorschein. Da gingen die



Knechte zu dem Gutsherrn und sagten: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher kommt dann das Unkraut? Er antwortete: Das hat ein Feind von mir getan. Da sagten die Knechte zu ihm: Sollen wir gehen und es ausreißen? Er entgegnete: Nein, sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus. Lasst beides wachsen bis zur Ernte. Wenn dann die Zeit der Ernte da ist, werde ich den Arbeitern sagen: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen; den Weizen aber bringt in meine Scheune.» (Mt 13,24–30). Papst Johannes Paul II. hat dieses Gleichnis als «Schlüssel zum Verständnis der ganzen Menschheitsgeschichte» gelesen: «Die Geschichte der Menschheit ist das ‹Schauspiel› der Koexistenz von Gut und Böse.»<sup>19</sup> Die Erlösung vom Bösen ist daher selbst kein geschichtliches Ereignis, sondern weist über die Geschichte hinaus. Damit ist ein wichtiger Vorbehalt gegenüber allen Versuchen, das Problem des Bösen innerhalb der Geschichte – und sei es die Naturgeschichte – durch die Leistung eines einzelnen Menschen, durch kollektive Anstrengungen und den gemeinsamen Fortschritt der Menschheit oder durch evolutionäre Sprünge zum «wahrhaft humanen» oder bereits göttlichen Menschen formuliert – ein Vorbehalt, der insbesondere vor den Abgründen des Bösen schützt, die sich in den Versuchen, aus rein menschlicher Kraft das Böse überwinden zu wollen, zeigt.

Die Bitte «Und erlöse und vom Bösen» richtet sich an einen Gott, der die Barmherzigkeit selbst ist und als solcher den Menschen vom Bösen erlösen kann und will. Denn er will nicht nur das Böse nicht, sondern will umgekehrt das Gute für den Menschen: dass dieser in jener Fülle lebt, die ihm möglich und angemessen ist, dass er – in anderen Worten – Erlösung finde. Überall dort, wo Gottes erlösende Kraft erlebt und er geliebt wird, und dort, wo der Mensch dem Willen Gottes gemäß handelt und selbst Barmherzigkeit übt, wird jedoch auch in der Geschichte Erlösung in Spuren erfahrbar. Nicht im Fortschritt der Geschichte oder im Prozess der Evolution, sondern in der Gottes- und Nächstenliebe, in der Güte, in jedem wirklichen Akt der Barmherzigkeit, so klein, unbedeutend und banal er erscheinen mag, zeigt sich – anfänglich und darin auf die Fülle des Guten verweisend –, was Erlösung vom Bösen bedeutet. Wo immer Gutes geschieht oder auf das Gute der Erlösung durch Gott gehofft wird, zeigt sich jedoch die Frage nach dem Bösen trotz ihrer theoretischen und auch praktischen Bedeutung nicht als letzte Frage. Als eine solche Frage zeigt sich die Frage nach dem Guten: woher und wozu das Gute, nicht das «sogenannte», sondern das wirkliche, das erschütternde, das ergreifende und alles in sein Licht tauchende Gute? Woher die Güte? Die Liebe? Die Hingabe? Ja, auch das Opfer? Und wozu?



## Anmerkungen

- 1 G. W. LEIBNIZ, *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, I. Teil (= *Philosophische Schriften* 2.1), hg. und übers. von Herbert HERRING, Frankfurt/M. 1996, § 21, 241.
- 2 Simone WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm KEMP, 3. Auflage, München 1981, 99.
- 3 Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in: DERS., *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), hg. v. Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI, 2. durchges. Aufl., München u. a. 1988, Bd. 4, 110.
- 4 Yuval Noah HARARI, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017, 64.
- 5 Jacques MONOD, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971, 211.
- 6 Ebd.
- 7 Konrad LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963, 77f.
- 8 Ebd., 78.
- 9 Vgl. hierzu Odo MARQUARD, *Art. «Malum D»*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, Darmstadt 1980, Sp. 652–656, 654.
- 10 Klaus TASCHWER – Benedikt FÖGER, *Konrad Lorenz. Eine Biographie*, Wien 2003, 202.
- 11 Elie WIESEL, *Wiederbegegnung mit Auschwitz*, jetzt in: BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*, mit Beiträgen von Elie Wiesel, Wladyslaw Bartoszewski, Johann Baptist Metz, Freiburg – Basel – Wien 2006, 21–28, hier: 23.
- 12 Hanna ARENDT, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, aus dem Nachlaß hg. von Jerome KOHN, aus dem Englischen von Ursula Ludz, Nachwort von Franziska Augstein, München – Zürich 2007, 45.
- 13 Vgl. hierzu neben Hanna ARENDT, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, 150 auch DIES., *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, aus dem Amerikanischen von Brigitte GRANZOW, mit einem einleitenden Essay von Hans MOMMSEN, München 1986; vgl. ferner zur Problematik des Bösen auch Susan NEIMAN, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, übersetzt von Christiana GOLDMANN, Frankfurt/M. 2004.
- 14 Bernhard WELTE, *Thomas von Aquin über das Böse*, in: DERS., *Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart – Thomas von Aquin – Bonaventura* (= *Gesammelte Schriften* II/1), eingeführt und bearbeitet von Markus ENDERS, Freiburg – Basel – Wien 2007, 246–261, 246.
- 15 AUGUSTINUS, *De Natura Boni / Die Natur des Guten*, Einleitung, lateinischer Text, Übersetzung und Kommentierung von Brigitte BERGES, Bernd GOEBEL und Friedrich HERMANNI (= *Opera / Werke* 22), Paderborn – München – Wien – Zürich 2010, 91.
- 16 LORENZ, *Das sogenannte Böse* (s. Anm. 7), 323.
- 17 Vgl. HARARI, *Homo Deus* (s. Anm. 4), 94f.
- 18 Simone WEIL, *Cahiers. Aufzeichnungen*, dritter Band, herausgegeben und übersetzt von Elisabeth EDL und Wolfgang MATZ, München – Wien 1996, 325.
- 19 JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, übersetzt von Ingrid STAMPA, Augsburg 2005, 16.

## Abstract

*Beyond the «Human, all too Human»: The Abyss of Evil and the Necessity of Deliverance.* This essay examines the question of evil. It first introduces Leibniz' idea that there is metaphysical, physical, and moral evil and argues that this distinction also captures the reality of evil as experienced by contemporary human beings. It then argues that the radical reality of evil is often overlooked and even denied, as in, for example, naturalistic tendencies to reduce evil to a «so-called» evil. Evil, then, appears to be «human, all too human». Over against these tendencies, it is necessary to consider the abysmal mystery of evil that can neither be fully understood nor be overcome by human beings alone. Thus, it is possible properly to understand the request to «deliver us from evil».

*Keywords:* Nietzsche – Leibniz – *mysterium iniquitatis* – theodicy – ethics

Benedikt Kranemann · Erfurt

## EIN UMSTRITTENES ELEMENT KATHOLISCHER TAUFLITURGIE

Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum  
Exorzismus-Gebet

Der Exorzismus in der Taufliturgie hat eine lange Geschichte durchlaufen und existiert heute nur noch als Rest ursprünglich umfangreicherer katechumenaler Riten. Er ist längst nicht mehr unumstritten und wird oftmals wie ein Störfaktor insbesondere innerhalb der Taufe von Säuglingen betrachtet. In der nachkonziliaren Liturgiereform hatte man im Bereich exorzistischer Elemente, die zu einer «nicht mehr leserlichen Chiffre geworden» waren, bereits Streichungen vorgenommen, so bei der Exsufflation (Anhauchung des Täuflings).<sup>1</sup> Auch reduzierte man die viele Exorzismen und veränderte bei dem, was blieb, die sprachliche Struktur. Vermeiden wollte man den Eindruck, «als habe der leibhaftige Teufel im Herzen des Ungetauften seinen Sitz aufgeschlagen».<sup>2</sup> Ein Kommentar aus den 1970er Jahren vermerkte, es sei von vielen mit Enttäuschung wahrgenommen worden, dass der umstrittene Exorzismus überhaupt beibehalten worden sei. Man habe aber der Verkündigung des Evangeliums nicht das «Salz» nehmen wollen.<sup>3</sup> Als fast vier Jahrzehnte später eine Bearbeitung des Kindertaufritus erschien, wurde das Exorzismus-Gebet in der Vorstellung des liturgischen Buches nur noch erwähnt, aber nicht weiter diskutiert.<sup>4</sup> Steht das Thema des Exorzismus in der Taufe also heute nicht mehr in der Diskussion? Wie ist der entsprechende Ritus entstanden, welche Geschichte hat er erlebt und wie gestaltet er sich in der Gegenwart? Und was lässt sich über die Sinnhaftigkeit eines solchen Elements in der Taufliturgie heute sagen?

BENEDIKT KRANEMANN, geb. 1959, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

### 1. Die Entwicklung des Taufexorzismus – liturgiegeschichtliche Aspekte

Die Beschwörung böser Mächte und Dämonen ist kein Spezifikum christlicher Liturgie. Sie war in der Antike und bereits in vorchristlicher Zeit und insbesondere im antiken Judentum eine verbreitete Praxis.<sup>5</sup> Sie war (und ist) Ausdruck eines Weltbildes, in dem durch Riten, Formeln und Materialien, also sehr unterschiedliches Vorgehen, schädliche und böse Mächte gebannt werden konnten. Der Begriff «Exorzismus» wurde für die im NT überlieferten Dämonenaustreibungen verwendet. Für das NT (wie schon für das AT) war es fraglos, dass Menschen unter den Einfluss böser Mächte und Dämonen geraten können. Der Messias, so die Hoffnung, sollte die Dämonen endgültig besiegen. Jesus trat als derjenige auf, der durch exorzistisches Handeln diese Macht des Bösen brach und so Gottes Heil zur Erfahrung brachte. Vor allem aber wurde durch die Überwindung böser Mächte Jesu Botschaft vom Anbruch des Gottesreiches Nachdruck verliehen. Mehr noch: In dieser machtvollen Praxis Jesu wurde das Reich Gottes bereits Realität. Solche Vertreibung und Überwindung böser Kräfte, die nur bei Joh nicht überliefert wird, war Ausdruck der Vollmacht Jesu, war auf das engste mit seiner Person und seiner Botschaft verbunden und setzte den Glauben an Jesus von Nazareth voraus.

Bis in die Gegenwart hinein begegnen Exorzismen zu verschiedenen Anlässen. So findet man sie im Kontext von Sachbenediktionen, etwa von Wasser und Ölen für den liturgischen Gebrauch. Sie begegnen als Ritus für Menschen, die man als besessen betrachtete oder die sich für besessen hielten.<sup>6</sup> Man trifft auf sie in der Taufliturgie, gleich ob es sich um Erwachsenen- oder um Säuglingstausen handelt. Sie waren mit der Anrufung des Namens Gottes oder Christi verbunden und konnten den Dämon, der vertrieben werden sollte, direkt ansprechen. Es geht um Worthandlungen, die Gebet oder Befehl mit einem Ritus verbanden und damit endeten, dass die Person oder die Sache, über die der Exorzismus gesprochen worden ist, durch das Kreuzzeichen versiegelt wurde. Sie konnten mit verschiedenen Gesten – Handauflegung, Handausstreckung, Segensgestus – einhergehen. Und sie konnten gegen jegliches Böse Naturelemente verwenden wie Salz, Speichel oder Wasser. Um bösen Mächten keinen Halt zu geben und die Abwendung vom bisherigen zu einem neuen Leben nachdrücklich zu vollziehen, konnte verlangt werden, dass Menschen nackt und Frauen mit offenem Haar getauft wurden.<sup>7</sup> Es handelte sich zumeist um kleinere oder größere Inszenierungen von Herrschaftswechsel, Ansagen von Gericht und Anbruch des Reiches Gottes, Erinnerung an das Handeln Jesu gegenüber dem Bösen und Vorausschau eschatologischen Heils. Was auf den ersten Blick magisch und archaisch wirkt, hatte, so anachronistisch es heute erscheinen mag, eine differenzierte theologische Struktur.



Seit dem 2./3. Jahrhundert, also nicht von Beginn an, trifft man auf Exorzismen in der Liturgie der Initiation, die in der Frühen Kirche mehrheitlich als Erwachsenentaufe und nach einem kürzeren oder längeren Katechumenat gefeiert wurde. Exorzismen waren hier Teil der Vorbereitungszeit auf Taufe, postbaptismale Salbung und erste Eucharistie. Der Katechumenat war ein auch rituell gestalteter Zeitraum der Umkehr, des Übergangs – man kann von *Rites des passage* sprechen – und des immer stärkeren sich Einlebens in den christlichen Glauben. Exorzismen besaßen hier eine wichtige Funktion, weil sie ein liturgischer Ritus waren, in dem sich der Herrschaftswchsel des Täuflings vollzog: weg aus dem Machtbereich des Bösen und der Sünde, hin zum Herrschaftsbereich Christi. Der Mensch wurde rein wie ein Gefäß, in das nun der Geist Gottes hineingegossen werden konnte. Deshalb sahen manche liturgischen Ordnungen vor, dass Exorzismen bis kurz vor der Wassertaufe vollzogen werden sollten, um die Reinheit des Täuflings zu gewährleisten.

Als die Erwachsenentaufe immer mehr zurücktrat und die Säuglingstaufe das «Normalmodell» wurde, hielt man weitgehend an den überlieferten Riten fest. Das gilt ebenso für den Exorzismus, der nun mit anderen katechumenalen Riten Teil dieser Liturgie blieb. Zum Mittelalter hin kam es zu einer massiven Verstärkung der Exorzismen.<sup>8</sup> Als problematisch erweist sich in der Rückschau, dass man zu keiner Anpassung an die Situation von Säuglingen kam, sondern das Überkommene fortschrieb. Wo in Quellen der Spätantike mehrere Exorzismen zur Auswahl standen, wurden diese nun insgesamt als konstitutiv für die Taufe verstanden. Manche mittelalterlichen Taufriten unterschieden zwischen Exorzismen für weibliche und männliche Täuflinge.<sup>9</sup> Und noch das *Rituale Romanum* von 1614, das gegenüber mittelalterlichen Ritualien die Exorzismen deutlich reduziert hatte, kannte Texte, die nicht an Gott gerichtetes Gebet mit der Bitte um Befreiung vom Bösen waren, sondern den «immunde spiritus» oder den «maledicte diabole» unmittelbar ansprachen. Hier äußert sich eine Sprachform, die nicht mehr Gott anruft, sondern den Priester imstande sieht, aufgrund seiner Weihe dämonische und teuflische Mächte zu vertreiben. Dieses Rituale war neben den zum Teil bis ins 19. Jahrhundert benutzten Diözesanritualien bis ins 20. Jahrhundert in Gebrauch.

Sprachlich betrachtet gibt es zwei Grundformen des Exorzismus: den imprekativen Exorzismus, der unmittelbar die böse Macht anspricht und aus theologischen Gründen – Gott allein kommt diese Macht zu – heute nicht mehr akzeptabel ist, und den deprekativen Exorzismus, der sich an Gott richtet mit der Bitte um Befreiung von dem Bösen.

Der Taufexorzismus ist im Laufe der Liturgie- und Theologiegeschichte zum Teil kritisiert worden. Bereits das 12./13. Jahrhundert setzte sich kritisch mit seinem Verständnis und seiner sachgerechten Interpretation auseinander,



ohne ihn aber infrage zu stellen.<sup>10</sup> Einige Theologen der Aufklärung verurteilten den «schrecklichen» Taufexorzismus als Ausdruck des Aberglaubens und sahen ihn im Widerspruch zu aufgeklärtem Denken. Andere versuchten ihn mit Hinweis auf das Handeln Jesu und als Ausdruck der vom Bösen infizierten menschlichen Natur zu verstehen. Die Abscheu der Kirche vor dem Wirken des Teufels komme hier zum Ausdruck. In manchen Ritualien des frühen 19. Jahrhunderts wurde die Rede von einem personifizierten Bösen aufgegeben. Letztlich standen sich die Parteiungen unversöhnlich gegenüber. Eine vermittelnde Position legte nahe, den Exorzismus nicht wörtlich, sondern bildlich zu verstehen.<sup>11</sup>

Die Diskussion blieb letztlich erhalten. Als 1950 die deutsch-österreichische *Collectio Rituum* erschien, verwendete man für den Kindertaufritus bereits in großem Maße die Muttersprache. Davon ausgenommen waren u. a. die Exorzismen, was «als eine Art Sprach-*Lettner* [...], der die drastischen Formeln gnädig verhüllte»<sup>12</sup>, interpretiert worden ist.

## 2. *Exorzismen in der Taufliturgie heute – eine Bestandsaufnahme*

Wie verfahren heutige katholische Taufliturgien mit dem Exorzismus?<sup>13</sup> Im Vergleich zu historischen Ausprägungen christlicher Liturgie sind die Exorzismen in der Form, wie sie heute in der katholischen Liturgie und insbesondere in den Taufliturgien vorkommen, geradezu marginalisiert. Im deutschen Sprachgebiet wird zumeist die Feier der Kindertaufe als Teil eines langfristigen Initiationsprozesses praktiziert, der – zudem in dieser Reihenfolge – Erstehucharistie und Firmung umfasst. Im 2007 erschienenen liturgischen Buch ist ein «Gebet um Schutz vor dem Bösen» vorgesehen, das in der Überschrift und in Klammern gesetzt «Exorzismus-Gebet» genannt wird.<sup>14</sup> Es sind verschiedene Varianten vorgesehen, die der Zelebrant spricht, während er die Hände über die Täuflinge ausstreckt. «Gebet» ist die entscheidende Semantik, die bereits die Adressierung des Textes verdeutlicht: Gott oder Christus – an wen das Gebet sich richtet, hängt von den vorausgehenden Fürbitten ab – werden angesprochen. In den beiden theozentrisch formulierten Gebeten, die in der Tauffeier außerhalb der Messe verwendet werden sollen, wird Gott als derjenige angeredet, der durch seinen Sohn den in Sünden verstrickten Menschen die «Freiheit der Kinder Gottes» geschenkt habe. Taufe ist, und die spätere Taufwasserweihe ruft das mit dem biblischen Bild des Exodus in Erinnerung<sup>15</sup>, die Befreiung von todbringenden Mächten und das Geschenk der Freiheit auf gelingendes Leben hin. Das wird in der Taufwasserweihe verbunden mit dem Exodus, also der Rettung aus der Sklaverei des Pharao und der Bahnung eines



Weges hinein ins gelobte Land. Anamnese bedeutet in der Liturgiefeier, dass Menschen in die Geschichte Gottes, die die Zeiten umgreift, gestellt werden. Gott «habe» Freiheit geschenkt, meint dann, dass er auch weiterhin diese Freiheit schenkt und dass sie sich bei ihm vollenden wird.

Auf die Anamnese folgt die Bitte. Die Abfolge der Sprachformen ist mehr als ein literarisches Randphänomen: Die Bitte setzt die Erinnerung, damit Vergewisserung, Lob, Dank voraus. Der Bitte vorangestellt ist eine Beschreibung, welchen Gefahren die Täuflinge ausgesetzt sind: Sie stehen vor «vielfältigen Versuchungen» und müssen sich «gegen die Nachstellungen des Teufels» zu Wehr setzen.<sup>16</sup> Das Gebet spricht von einem Kampf, das an Christus gerichtete Exorzismus-Gebet gar von «Satans Macht».<sup>17</sup> Es sind zwei Bitten, die vorgebracht werden. Die zweite bittet um Stärkung mit Gnade und Schutz auf dem Lebensweg. Das ist das Ziel des Gebets, das sich in seiner Sinnhaftigkeit kaum bestreiten lässt. Die erste Bitte gilt der Befreiung von der Erbschuld und aus der Verstrickung – jetzt folgt eine nichtpersonale Formulierung – in *das* Böse. Das Gebet spricht verschiedene Dimensionen des Bösen an: die Strukturen des Bösen («das Böse»), denen sich der oder die Getaufte widersetzen müssen, um ihrem Getauftsein zu entsprechen und als freie Menschen leben zu können; das personal Böse («der Böse»), dem der Mensch in seinem Leben noch und noch begegnet, wie immer er es bezeichnet; das Böse, das im Mensch angelegt ist und mit dem er Zeit seines Lebens ringt («Erbschuld»). Der Taufexorzismus weist darauf hin, dass der Mensch von Anfang an – es handelt sich um einen Ritus für die Säuglingstaufe – vor diesen Bedrohungen für sein Leben steht und ihnen ausgeliefert ist. Andernfalls müsste Gott nicht um seinen Schutz gebeten werden. Das Gebet bezieht sich mit seiner Bitte auf Leiden und Auferstehen Jesu Christi als die Kraft, die Menschen befreien kann. Man muss dieses Exorzismus-Gebet im Gesamt der Taufe lesen, die ja u. a. in Anlehnung an Röm 6, 3f als Teilnahme an Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi interpretiert wird. Dieses Gebet blickt auf die Freiheit der Getauften und schaut damit Tod und Auferstehung Christi zusammen, denn diese Freiheit hängt fundamental mit dem Kreuzesgeschehen zusammen.

Das an Christus gerichtete Exorzismus-Gebet bittet um Schutz vor allem, was «schädlich und unmenschlich» ist.<sup>18</sup> Vor der Macht des Satans sollen die Täuflinge geschützt sein, damit sie Christus nachfolgen können. Damit verbunden wird für sie die Bitte, in familiärer Geborgenheit aufwachsen zu können, und die Bitte um einen beschützten Lebensweg. Das Gebet akzentuiert ähnlich wie das vorhergehende, indem es alle Unmenschlichkeit thematisiert und unterschiedliche Dimensionen des Bösen anspricht.

Etwas anders gelagert ist das entsprechende Gebet, das bei einer Taufe innerhalb einer Messfeier verwendet werden soll. Es spricht in der Anamnese



davon, dass der Mensch sich in der «Macht Satans, des Geistes der Bosheit» und damit in der «Finsternis» befindet, daraus befreit und in das «Reich deines Lichtes» geführt werden muss. Ein Weltbild mit dem Gegenüber von Finsternis und Licht steht Pate.<sup>19</sup> Die Bitte gilt der Befreiung von der Erbschuld, durch die die Kinder, in denen der Heilige Geist wohnt, zum Tempel göttlicher Herrlichkeit werden. Ähnlich betet man für Kinder in der Kindertaufe in zwei Stufen.<sup>20</sup>

Bei der Taufe von Kindern, die sich in Lebensgefahr befinden, wird auf das Exorzismus-Gebet verzichtet. In den Fürbitten ist von Freiheit von der Macht der Sünde die Rede.<sup>21</sup> Auch dann, wenn Kinder in die Kirche «eingeführt» werden, die notgetauft worden sind, entfällt der Exorzismus.

Es liegen also Gebete mit deutlichen Nuancierungen vor. Das ist sicherlich einer Möglichkeit zur Variation und zur Akzentsetzung geschuldet, aber ebenso Ausdruck theologischer Interpretationsspielräume. Eines ist den Gebeten allerdings gemeinsam: Gegen das Böse in welcher Form auch immer ist in der Perspektive dieser Liturgie der Mensch alleine letztlich machtlos. Er ist auf die Hilfe Gottes angewiesen. Darum wird Gott angerufen.

Bemerkenswert ist, dass das «Gebet um Befreiung (Exorzismus)» in der Feier der Zulassung von Schulkindern zur Taufe theologisch anders akzentuiert ist. Man findet es unter den katechumenalen Riten in der Feier der Zulassung. Die 1986 erschienene Studienausgabe, die bis heute in Gebrauch ist, enthält zwei Gebete zur Auswahl, die mit einer Handauflegung verbunden werden sollen. Gott wird für das Kind um Befreiung von Angst und allem Bösen, um Schutz auf dem Lebensweg sowie vor allem Unheil und um gelingendes Leben gebeten. Von einem personal Bösen ist zumindest nicht ausdrücklich die Rede. Zwischen dem liturgischen Buch für die Feier der Kindertaufe und diesem Buch liegen nur wenige Jahrzehnte, beide werden nebeneinander verwendet. Sie zeigen, wie unterschiedlich mit dem entsprechenden Gebet umgegangen wird und welche Interpretationsbreite die Kirche in der eigenen Gebetsordnung toleriert.<sup>22</sup>

Noch einmal anders verfährt man in der Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche. Hier ist in den Skrutinien am dritten, vierten und fünften Sonntag der vorösterlichen Bußzeit ein «Gebet um Befreiung vom Bösen» vorgesehen. Alle drei Gebete beginnen mit Rufen, die Kantor und Feiernde im Wechsel singen oder sprechen. Ein Gebet in Stille folgt, währenddessen die Paten den Taufbewerbern die rechte Hand auf die Schulter legen können. Das Gebet, das nach einer Zeit der Stille durch den Priester gesprochen wird, orientiert sich am jeweiligen Sonntagsevangelium. Dann breitet der Priester über die Taufbewerber die Hände aus, erinnert an die im Evangelium verkündete Heilsgeschichte und bittet um die Befreiung von der «Macht des Satans»<sup>23</sup>



(3. So), um Befreiung von Zweifel und «Verzagtheit» (4. So)<sup>24</sup>, um Befreiung von der «Macht des Todes» und «allem Bösem» (5. So).<sup>25</sup> Bei der Lektüre dieser 2001 erschienenen Manuskriptaussage verstärkt sich wieder der Eindruck, dass mit dem «Bösen» sehr Unterschiedliches in der Liturgie angesprochen wird, divergierende Vorstellungen von dem, was das Böse ausmacht, thematisiert werden und das Gebet um Befreiung vom Bösen nicht grundsätzlich etwas Personales meinen muss.

### 3. *Wie das Exorzismus-Gebet heute verstehen?*

Schaut man sich die heutigen liturgischen Texte an, so fällt zunächst auf, dass es sich um Gebete handelt, es also um deprekative Worthandlungen geht. Der Mensch weiß sich in Konfrontation mit bösen und für ihn in ihrer Abgründigkeit häufig undurchschaubaren Mächten auf die Hilfe Gottes angewiesen. Er kann sich nicht selber vom Bösen losreißen, sondern kann sich dafür nur Gott anvertrauen. Gott ist der eigentlich Handelnde in diesem Moment und der Herr des Geschehens. Damit unterscheiden sich die heutigen Exorzismus-Gebete markant von vergleichbaren Texten der Geschichte.

Die Gebete sind Ausdruck dafür, dass mit der Gefährdung des Menschen und dem Scheitern seines Lebensweges gerechnet wird. Es gehört zum Realismus der Taufliturgie, dies zu thematisieren. Die Liturgie zeugt vom Glauben und der Hoffnung auf Gottes Hilfe, damit der Mensch in der Konfrontation mit dem Bösen, in welcher Maske auch immer es begegnet, bestehen und sein Leben gelingen kann. Das aber ist eine völlig andere Haltung, als durch kirchliches oder individuelles Handeln irgendetwas bannen zu wollen.

Zudem fällt auf, dass der Ort dieser Gebete im Säuglingstaufritus der Wortgottesdienst und in der Erwachsenentaufe der Katechumenat ist. Das sind verschiedene Orte, die aber bei allen Unterschieden insbesondere durch die Wortverkündigung stark anamnetisch konturiert sind. Die Schriftlesungen stellen den Täufling und die Feiernden in die Geschichte Gottes mit den Menschen. Reinhard Meßner spricht vom «heilsgeschichtlichen Raum», der hier für die Taufe eröffnet wird.<sup>26</sup> Das liturgische Buch für die Kindertaufe lässt nach Anrufung der Heiligen und Fürbitten das Exorzismus-Gebet folgen, das näher betrachtet selbst anamnetisch wirkt. Es ist Teil vergegenwärtigender Erinnerung an die Heilsgeschichte.

Solche Exorzismen sind heute theologisch und pastoral sperrige Riten. Sie sind Zeugnisse eines Weltbilds, das für viele in der Kirche nicht mehr mitvollziehbar ist. Das erklärt die «Marginalisierung» dieses Gebets. Religiöse Rituale und Liturgien transportieren immer auch überkommene Vorstellungen und



Riten, die – wie das Exorzismus-Gebet – im rituellen «Bestand» bleiben, ohne im Detail von allen Feiernden bejaht werden zu müssen. Sie werden vollzogen, ohne für den Ablauf der liturgischen Feier entscheidend zu sein, bis sie einmal im Laufe einer Reform wegfallen können.

Man kann dieses Gebet – dann aber wirklich nur als Gebet – als Erinnerung daran lesen, dass Gläubige sich in den Gefährdungen ihres Lebens auf Gott angewiesen wissen. Für jeden Menschen existiert die Gefahr einer «Verstrickung in das Böse»,<sup>27</sup> von der er sich nicht selbst befreien kann. Die Grenzen des menschlich Möglichen und das notwendige Vertrauen auf Gott werden also durch dieses Gebet in Erinnerung gerufen. Aus diesem Grund bittet man entsprechend für den Täufling und seinen Lebensweg.

Man kann das Exorzismus-Gebet wie manch andere Sprachhandlungen dieser Liturgie, etwa die Paradigmen in der Taufwasserweihe oder den Effata-Ritus, als Anamnese deuten. Die Gebete erinnern jeweils das Handeln Gottes oder Christi. Der Täufling erhält Anteil am machtvollen Handeln Jesu, der die Macht des Bösen zerbrochen hat. Er wird, mit einer Formulierung von Angelus Häußling, zum «Zeitgenossen» Jesu.<sup>28</sup> Das wird in Wort und Zeichen erinnert und dann als Bitte formuliert. Das setzt voraus, dass man von Anamnese statt von Mimesis<sup>29</sup> sprechen kann.

Die Vorstellung, man könnte Satan, Dämonen oder wen auch immer exorzistisch ansprechen und rituell bannen, kennt die Liturgie heute nicht mehr. (Auf den durch das Apostolische Schreiben «*Summorum Pontificum*» [2007] wieder zugelassenen vorkonziliaren Taufritus kann hier nicht eingegangen werden. Doch muss mit Blick auf den Exorzismus auf die markanten theologischen wie sprachlichen Unterschiede zum nachkonziliaren Ritus hingewiesen werden, die sich nicht harmonisieren lassen.) Die vielfältigen Redeweisen in den entsprechenden Gebeten dort, wo es um Böses geht, lassen die Interpretation zu, dass es um bildliche Rede geht, in der die Gefährdungen menschlichen Lebens und die Bedeutung, die demgegenüber der Taufe zukommt, herausgestellt werden sollen. Der Lebensernst der Taufe wird also nicht geschmälert, im Gegenteil. Bei einer erneuten Revision der Ritualefaszikel für die verschiedenen Formen der Taufe sollte man zu eindeutigeren Formulierungen der Gebete kommen, die dem Beten im Heute angemessen sind. Auch der Taufexorzismus ist unter den Voraussetzungen einer Kirche nach der Aufklärung und mit Blick auf die Möglichkeiten der heutigen westlichen Gesellschaft, von der Existenz des Bösen zu sprechen, zu diskutieren.<sup>30</sup> Einfacher wird man es sich in Theologie und Kirche nicht machen dürfen.



## Anmerkungen

- 1 Balthasar FISCHER, *Die Intentionen bei der Reform des Erwachsenen- und Kindertaufritus*, in: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971) 65–75, hier 65.
- 2 Ebd., 68.
- 3 Vgl. ebd., 70.
- 4 Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Die Feier der Kindertaufer. Zur zweiten authentischen Ausgabe für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes*, in: Liturgisches Jahrbuch 58 (2008) 67–94, hier 88.
- 5 Vgl. die materialreiche Darstellung bei Klaus THRAEDE, *Exorzismus*, in: Reallexikon für Antike und Christentum 7 (1969), 44–117; vgl. auch Otto BÖCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Stuttgart [u. a.] 1970, hier 316, wonach «der große Bereich antidämonischer Riten [...] nur sehr wenig mit Religiosität in unserem Sinne» zu tun hat.
- 6 Vgl. Klemens RICHTER – Manfred PROBST, *Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche*, Münster 2002.
- 7 Vgl. Rupert BERGER, *Liturgische Gewänder und Insignien*, in: DERS. u. a., *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*, Regensburg <sup>2</sup>1990, 309–346, hier 316.
- 8 Vgl. Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt <sup>3</sup>2005, 466–469.
- 9 Vgl. Hermann Josef SPITAL, *Der Taufritus in den deutschen Ritualien von den ersten Drucken bis zur Einführung des Rituale Romanum*, Münster 1968, 69–86.
- 10 Vgl. Arnold ANGENENDT, *Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: Albert ZIMMERMANN – Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Hg.), *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, Berlin – New York 1977, 388–409.
- 11 Vgl. Manfred PROBST, *Der Ritus der Kindertaufer. Die Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches. Mit einer Bibliographie der gedruckten Ritualien des deutschen Sprachbereiches von 1700 bis 1960*, Trier 1981, 92–104.
- 12 Bruno KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Regensburg 1989, 166.
- 13 Die Absagen an den und das Böse im Rahmen der Befragung von Eltern und Paten in der Säuglingstaufer bzw. des Taufbewerbers, der für sich sprechen kann, sind Willensbekundungen, keine Exorzismen und bleiben hier unberücksichtigt.
- 14 *Die Feier der Kindertaufer in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica altera 1973*, Freiburg/Br. [u. a.] 2007 (Rituale Romanum auf Beschluß des Hochheiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht), 44, Nr. 49.
- 15 Vgl. Benedikt KRANEMANN, *Die Taufe wird zum Durchzug in ein neues Leben. Exodus-Typologie in der frühen Kirche*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 24 (2019), H. 2 (Nr. 92), 44–49.
- 16 *Feier der Kindertaufer* (s. Anm. 14), 44 u. 45, Nr. 49.
- 17 Ebd., 45 u. 46, Nr. 49. Der 1973 veröffentlichte *Ordo baptismi parvulorum*. Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Ed. typ. altera, nova impr. Citta del Vaticano 1986, 85, Nr. 221, bringt dieses Gebet im Anhang. Es ist dort auch nicht vom Satan die Rede, sondern von Schutz «contra diaboli insidias pugnatos».
- 18 *Feier der Kindertaufer* (s. Anm. 14), 45 u. 46, Nr. 49.
- 19 Vgl. ebd., 87, Nr. 92.
- 20 Vgl. ebd., 156, Nr. 179.
- 21 Vgl. ebd., 114, Nr. 123.
- 22 Vgl. *Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes*. Erarbeitet von der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet. Hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich, Einsiedeln [u. a.] 1986, 45 (ND: Einsiedeln [u. a.] 2008). Allerdings wird bei den Absagen innerhalb der Feier der Eingliederung vom Widersagen gegenüber dem Satan gesprochen.
- 23 *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche*. Grundform. Manuskriptausgabe zur Erprobung. Hg. von den Liturgischen Instituten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Trier 2001, 112–114, hier 114, Nr. 195.
- 24 Ebd., 117f, hier 118, Nr. 204.



- 25 Ebd., 122–124, hier 124, Nr. 213.
- 26 Reinhard MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn <sup>2</sup>2009, 120.
- 27 Feier der Kindertaufe (s. Anm. 14), 44, Nr. 49.
- 28 Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*, in: DERS., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche*, hg. von Martin KLÖCKENER [u.a.], Münster 1997, 2–10, hier 5 (zuerst 1991 veröffentlicht).
- 29 Den altkirchlichen Taufexorzismus charakterisiert MESSNER, *Einführung* (s. Anm. 26), als «Mimesis des exorzistischen Handelns Jesu» (94).
- 30 Ganz im Einklang mit Andreas ODENTHAL, Rez. zu Ulrich NIEMANN – Marion WAGNER (Hg.), *Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen*, Regensburg 2005, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 49 (2007) 87–89, hier 89.

## Abstract

*Exorcism as a Disputed Element of Catholic Baptism Liturgy.* Exorcism in the liturgy of baptism has historically had a very different function and form. This is connected with cultural contexts, but also has its reason in the differences between early Christian adult baptism and later infant baptism. Today's liturgical books for the baptism of infants, school-aged children and adults set different accents for the «exorcismal prayer» («Exorzismus-Gebet»). They point to different interpretations of this prayer. The essay interprets this prayer among other things as part of the liturgical anamnesis. Baptismal exorcism is to be discussed in the context of today's Western society in a church after the Enlightenment.

*Keywords:* *Baptism Liturgy – History of Baptism Exorcism – Exorcism Prayer – Liturgical Anamnesis*

## ERLÖSUNG VOM «MALUM» DURCH KÜNSTLERISCHE MALITÄTSFLORISIERUNG

Charles Baudelaires *Les Fleurs du Mal*

### I

Seit Jesus das «Vaterunser» gestiftet hat, flehten und flehen Christenmenschen den «Vater» im Himmel an, sie von dem zu erlösen, was auf Deutsch nach Luthers Bibelübersetzung als «Übel» bezeichnet wurde, seit einiger Zeit aber das «Böse» heißt: «erlöse uns von dem Bösen» statt «von dem Übel». Ob diese Änderung eine zwingend notwendige Präzisierung und eine wirkliche Verbesserung darstellt, ist eine Frage, über die man immer wieder ins Grübeln geraten kann. Die zugrunde liegende griechische Formulierung «apo tou ponerou» lässt beide Übersetzungen zu, ebenso die lateinische Formulierung «a malo». Es ist immer beides gemeint: sowohl das «Böse» im ethischen und spirituellen Sinn als auch das «Übel» im lebensweltlichen Sinn, und dies, ausweislich der Wörterbücher, sogar in erster Linie. Der Katechismus von 1993 bestätigt dies mit seiner Exegese der siebten Bitte des «Vaterunser». Es geht um beides: um das satanisch Böse oder Sündhafte im engeren heilsmäßigen Sinn (§ 2851) und um die (letztlich auch vom Satan herrührenden) «Übel» insgesamt, «welche die Menschheit bedrücken» und das «Elend der Welt» ausmachen (§ 2854).

Diese semantische Weite der griechischen wie der lateinischen Formulierung der siebten «Vaterunser»-Bitte ist im Bewusstsein zu halten, wenn nun, von dieser ausgehend, ein Blick auf die sogenannte schöne Literatur geworfen wird. Dies zu tun, mag sich lohnen, weil die moderne Literatur im Umgang mit dem «malum», das sie in der ganzen Breite seiner Erscheinungsformen erfasst, einen anderen Weg als den des Gebets um Erlösung eingeschlagen hat. Es ist der Weg der Bejahung und Beschönung (nicht Beschönigung) des Bösen und Üblen, oder, um das lateinische Wort «malum» aufzugreifen, der Weg der Malitätsbonisierung und Malitätsflorisierung.

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

## II

Der Begriff «Malitätsbonisierung» wurde von dem Philosophen Odo Marquard geprägt, und zwar in einem Aufsatz, der unter dem Titel *Entlastungen: Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie* erstmals 1984 erschien.<sup>1</sup> Es geht dort, wie der Untertitel signalisiert, um die Theodizeeproblematik oder – nach dem Übergang von der Geschichtstheologie zur Geschichtsphilosophie – um die «Verarbeitung» der geschichtlichen und das menschliche Leben allenthalben begleitenden Übel unterschiedlichster Art. Der Weg, den die neuzeitliche Philosophie hierfür gefunden hat, besteht in der Methode der «Entübelung der Übel» durch «Malitätsbonisierung» oder eben Positivierung des zuvor Negativen.<sup>2</sup> Marquard beobachtet dies auf verschiedenen Ebenen<sup>3</sup>: Das «gnoseologische Übel» wird durch die Aufwertung der Neugier zur «zentralen Wissenschaftstugend» entübelt. Das «ästhetische Übel» wird durch die Ästhetisierung des Unschönen, Hässlichen, Abstoßenden neutralisiert. Das «moralische Übel» wird durch eine Umwertung ins Gute gewendet, indem etwa das Asoziale als das Kreative, das Antiinstitutionelle als das Humane gewertet wird. Das «physische Übel» wird positiviert, indem etwa die Arbeit verklärt, ein Leiden mit einer euphemistischen Bezeichnung bedacht oder ein Stigma als Auszeichnung gedeutet wird. Das «metaphysische Übel» wird aufgehoben, indem die Begrenztheit, Vorläufigkeit und Prozesshaftigkeit der menschlichen Erkenntnis anerkannt wird.<sup>4</sup>

Alles dies findet sich auch in der sogenannten schönen Literatur, und zwar nicht erst in der programmatischen Moderne, die mit der Aufklärung, spätestens mit der Romantik um 1800 einsetzte und sich allmählich entfaltete. Auch schon früher gab es Versuche, dem Bösen oder Üblen positive Seiten abzugewinnen und es ästhetisch attraktiv zu machen; der Berliner Germanist Peter-André Alt hat die lange Geschichte der literarisch-ästhetischen Malitätsbonisierung 2010 unter dem Titel *Ästhetik des Bösen* in einer umfangreichen Abhandlung, die mit biblischen Texten einsetzt und mit Holocaust-Literatur endet, umsichtig und eindringlich beschrieben.<sup>5</sup> Das kann hier nicht im entferntesten rekapituliert werden, doch ist es möglich, den Moment herauszuheben und ansichtig zu machen, in dem die ästhetische Malitätsbonisierung programmatisch wird und, wie in Analogie zu Marquard gesagt sei, als Malitätsflorisierung ihre eigentliche Erscheinungsform findet. Es ist die Publikation von Charles Baudelaires Gedichtband *Les Fleurs du Mal* im Jahr 1857.

## III

Die deutschen Übersetzungen dieser epochemachenden Gedichtsammlung führen den Titel *Blumen des Bösen*, doch hat man darauf hingewiesen, dass «mal»



einen großen und facettenreichen Bedeutungshof besitzt. In entsprechenden Kontexten kann es auch «Übel», «Leid», «Schaden», «Verlust», «Schmerz», «Weh», «Krankheit», «Beschwerde» und «Mühe» bedeuten. Einer der maßgeblichen Exegeten, Paul Hoffmann, kam zu dem Schluss: «Vielleicht würde ‹Verderbnis› den ganzen hier aufgedeckten Negativbereich signalisieren: das moralisch Schlechte, Anrüchige und Verkommene, Sünde und Laster, das körperlich Abstoßende, den Auswurf der Gesellschaft, die Deformation physischen und psychischen Leidens, Gebrechen und Siechtum, den Kerker der Depressionen und die innere Hölle der Verzweiflung.»<sup>6</sup> Aus all dem aber werden in den *Fleurs du Mal* mit dichterischer Imagination und poetischer Sprache Blumen gezüchtet und Blüten hervorgetrieben, sei es, dass der geplatze Kadaver eines kleinen Tieres in der Sonne «aufblüht wie ein Knospenflor»;<sup>7</sup> oder die Finsternis der Depression als Licht aufgefasst wird;<sup>8</sup> oder zarte Greisinnen durch den (damals schon) mörderischen Verkehr der großen Städte trippeln, als würden sie tanzen;<sup>9</sup> oder das Versinken in drogeninduzierten Rauschen oder in aufzehrender erotischer Hingerissenheit als lustvoller Untergang empfunden wird;<sup>10</sup> oder der Tod als Ende aller «Marter» gepriesen wird.<sup>11</sup>

Aber auch da, wo nicht ausdrücklich gesagt wird, worin die positiven Seiten der zunächst negativen Erscheinungen zu sehen sind, findet Malitätsflorisierung statt –: allein schon vermöge der dichterischen Gestaltungskraft, die alles, was ihr begegnet, mit positiv anmutenden Worten in wohlklingenden Versen beschreibt und diese zu Gedichtformen zusammenschließt, die Ordnungsvermögen anzeigen und Harmonie ausstrahlen. Nicht selten hat Baudelaire dafür die gedanklich und formal besonders anspruchsvolle und konsistent wirkende Form des Sonetts gewählt. Die künstlerische Leistung, die in seiner Malitätsflorisierung zu sehen ist, verdeutlichte er am Ende eines nachgelassenen Epilog-Gedichts zu den *Fleurs du Mal*, indem er seiner «Mutter» Paris beschied: «Tu m’as donné ta boue et j’ai fait de l’or» / «Du gabst mir deinen Schmutz, und ich hab’ Gold daraus gemacht».<sup>12</sup>

#### IV

Spätestens seit den *Fleurs du Mal* gilt für Künstler, die sich auf der Höhe der Zeit bewegen wollen, dass das Böse und Üble unerschrocken und vorbehaltlos wahrzunehmen sei. Selbstverständlich sind nicht alle Künstler dieser Devise gefolgt. Stefan George hat bei seiner Übertragung der *Fleurs du Mal* ins Deutsche (1891–1901) das Gedicht *Une Charogne* / *Ein Stück Aas*, in dem, wie schon angedeutet, ein geplatzter und in der Sonne bunt schimmernder Tierkadaver beschrieben wird, nicht übersetzt; ein stinkendes Aas – oder allgemeiner: ein solch krasses «malum» der Kreatürlichkeit, das in Baudelaires Gedicht



ausdrücklich auch auf die Todesverfallenheit des Menschen verweist – war für George offensichtlich nicht kunstfähig. Von Paul Cézanne hingegen weiß Rainer Maria Rilke, dass er dieses Gedicht «noch in seinen letzten Jahren ganz auswendig wusste und es Wort für Wort hersagte». <sup>13</sup> Rilke selbst verwendete es in seinem Künstlerroman *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910) gleichsam als Glaubensbekenntnis des modernen Künstlers, indem er seinen Brigge in einem als «Briefentwurf» gekennzeichneten Abschnitt schreiben lässt: «Erinnerst Du Dich an Baudelaires unglaubliches Gedicht «Une Charogne»? [...] Was sollte er tun, da ihm das widerfuhr? Es war seine Aufgabe, in diesem schrecklichen, scheinbar nur Widerwärtigen das Seiende zu sehen, das unter allem Seienden gilt. Auswahl und Ablehnung gibt es nicht.» <sup>14</sup>

Für Baudelaire hieß Wahrnehmung dessen, was üblicherweise als böse und übel bewertet wurde, der menschlichen Laster und Gebrechen, der Korruptionen und Abgründe des Daseins, nicht nur, sie zu beobachten, wo er zufällig auf sie stieß, sondern auch, sie vorbehaltlos aufzusuchen und unerschrocken zu erkunden, und sei es um den Preis von Gesundheit und Leben. Das letzte Gedicht der *Fleurs du Mal* steht unter der Überschrift *Le Voyage / Die Reise* und endet mit einem uneingeschränkten Bekenntnis zur exzessiven Seinserkundung:

Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,  
plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?  
au fond de l'Inconnu pour trouver *du nouveau!*

Wir wollen, mag es uns das Hirn verbrennen,  
den Abgrund suchen, Himmel oder Höll, was soll's?  
um auf dem unbekanntem Grund *Neues* zu erkennen! <sup>15</sup>

Wenn das «malum», wie Rilke betont, zum «Seienden» gehört und wie alles Seiende Geltung beanspruchen darf, muss es der Künstler, der an der vollgültigen Wahrnehmung der Welt interessiert ist, nicht verdammen, perhorreszieren und vermeiden, sondern aufsuchen, aufnehmen und auskosten oder wenigstens unverdrossen aushalten. Das Heil liegt für ihn nicht in der Vermeidung des Bösen und in der Verschonung vom Übel, sondern in der Hingabe an das «malum» jeglicher Art und in der Aufopferung von Unschuld und Unversehrtheit zugunsten einer möglichst umfassenden und eindringlichen Welt- und Seinserkenntnis. Damit erübrigt sich die Bitte um Erlösung vom Bösen und Üblen. An ihre Stelle treten die gnoseologische Malitätsbonisierung, die das Böse interessant macht und gut heißt, und die ästhetische Malitätsflorisierung, die dem Unangenehmen reizvolle Züge verleiht. In diesen Umwertungen nur ethisch und ästhetisch illegitime Akte zu sehen, wäre verfehlt; es sind Bekenntnisse und Aufforderungen zur anti-idealistischen Anerkennung der Welt und des Daseins wie sie sind –: geprägt und durchzogen von einem vielfältigen und unaufhörlichen «malum».



## V

In seiner Entschlossenheit, dieses «malum» als unübersehbare und unaufhebbare Gegebenheit anzuerkennen und neben dem Guten und Schönen, das es auch gibt, zum Gegenstand einer tieferen und vollgültigen Welt- und Seinserkenntnis zu machen, unternimmt der Dichter der *Fleurs du Mal* schließlich einen äußersten Schritt: Mit zwei Gedichten, die sich im Schlussteil der Sammlung finden, wendet er sich an den Satan und preist ihn als den Schutzpatron all derer, die durch die Erfahrung des «malum» hellsichtig wurden und am Ende mit ihm «unterm Baum der Erkenntnis» / «sous l'arbre de Science» ruhen dürfen.

Die beiden damit zitierten Gedichte – *Les Litanies de Satan* und *Prière* – bildeten den Auftakt für den bald danach aufblühenden literarischen Satanismus, in dem die Positivierung des Bösen und die Verneinung des christlichen Moralkodex in Form haarsträubend obszöner Schwarzer Messen oder Satansmessen auf die Spitze getrieben wurden.<sup>16</sup> Aus christlicher Sicht ist dieser Weg der Erlösung vom Bösen und vom Übel gewiß nicht gutzuheißen. Aber für die Auseinandersetzung mit der literarischen Malitätsflorisierung sei daran erinnert, dass die entsprechenden Texte schon in der Zeitschrift *Hochland*, welche die moderne Literatur unter christlichen Aspekten reflektierte, nicht einfach verurteilt, sondern als «Angstschrei» der von der Moderne irritierten europäischen Seele interpretiert wurden.<sup>17</sup>

## Anmerkungen

- 1 Hier zitiert nach Odo MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 11–32.
- 2 Ebd., 21.
- 3 Ebd., 22f.
- 4 Vgl. zu diesem ganzen Komplex auch Odo MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1982, bes. 51ff.
- 5 Peter-André ALT, *Ästhetik des Bösen*, München 2010 (714 S.).
- 6 Paul HOFMANN, *Symbolismus*, München 1987, 100.
- 7 In dem Gedicht *Une Charogne / Ein Stück Aas* [deutsche Titel nach der Übersetzung von Carlo SCHMID].
- 8 In dem Gedicht *Les Ténèbres / Die Finsternisse*.
- 9 In dem Gedicht *Les Petites Vieilles / Die Greisinnen*.
- 10 In dem Gedicht *Le Poison / Das Gift*.
- 11 In dem Gedicht *Le Mort Joyeux / Der frohe Tote*.
- 12 Charles BAUDELAIRE, *Les Fleurs du Mal*, Paris 1961, 235.
- 13 Rainer Maria RILKE, *Briefe über Cézanne*, Frankfurt/M. 1983, 51.
- 14 Rainer Maria RILKE, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Stuttgart 1997, 64.
- 15 Übersetzung von Werner ROSS, *Baudelaire und die Moderne*, München und Zürich 1993, 132.
- 16 Vgl. dazu ALT, *Ästhetik* (s. Anm. 5), 278 ff.
- 17 Vgl. Maria MARESCH-JEZWICZ, *Literarischer Satanismus. Ein Beitrag zur Psychologie der Moderne*, in: *Hochland* 11/2 (1914) 435–441 (Zitat: 440).



## «WIE AUS GANZ NORMALEN MENSCHEN MASSENMÖRDER WERDEN»

Man kann es nur mit Scham und Trauer feststellen, dass Antisemitismus und Judenfeindlichkeit aus unserem Kulturkreis keineswegs verbannt sind. Im Gegenteil: die Zahl der Angriffe auf jüdische Mitbürgerinnen und -bürger und rechtsextremistische Straftaten nehmen zu. Sich dagegen zu wenden und dagegen zu kämpfen, ist eine Herausforderung für alle, besonders auch für die Christen in Deutschland. Eine Form der Auseinandersetzung ist die detaillierte Erinnerung, die schmerzhaft ist. In diesem Zusammenhang ist die hier (wiedergelesene) Untersuchung zu nennen. Der vor fünfzehn Jahren zum ersten Mal erschienene Band greift einen zentralen Aspekt der Judenverfolgung auf, indem er sich dem «Profil» der Täter widmet, die an der massenhaften Erschießung und Vernichtung von Juden beteiligt waren. Der Verfasser Harald Welzer, Soziologe und Sozialpsychologe, greift mit seinem Buch keineswegs nur ein für die Erklärung der Vergangenheit wichtiges Thema auf. Das zeigt sich etwa darin, dass der Autor – trotz der bleibenden Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Verbrechen – mit Vietnam, Ruanda und Jugoslawien auch jüngere Fälle von Völkermord betrachtet.

### *Die Ergebnisse der Untersuchung*

Ein erstes Ergebnis der Untersuchung, das die Anfangskapitel prägt, besteht darin, dass diejenigen, die die gezielte Vernichtung von Juden und anderen Volksgruppen geplant und durchgeführt haben, keineswegs psychisch besonders auffällig, sondern «normal» waren, also genau dem Bild entsprechen, wie wir uns selbst sehen. Welzer zitiert den Holocaust-Überlebenden Primo Levi: «Es gibt die Ungeheuer, aber sie sind zu wenig, als dass sie wirklich gefährlich werden könnten. Wer gefährlicher ist, das sind die normalen Menschen.» (12) Mit dem massenhaften Töten verbinden diese Menschen «in aller Regel einen *partikularen Sinn*, und die Gewalt- und Tötungsvorgänge, um die es in diesem Buch geht, wurden von ganz gewöhnlichen Menschen, aus normalen Familien

mit normalen Problemen [...] ausgeführt.» (42) Partikularer Sinn heißt hier, dass sie diese Sinnggebung in das Gesamt ihrer Lebensführung integrieren können, ohne sich in irgendeiner Weise schuldig zu fühlen.

Detailliert wird auf die Ermordung der Juden von Kiew in der Schlucht von Babij Jar von 1941 eingegangen, die «Handelnden» und die Handlungsabläufe werden ausführlich beschrieben. Es zeigt sich gerade bei der Judenvernichtung, dass dies ein Prozess war, dessen Handlungsabläufe immer mehr perfektioniert wurden. Mit dem Töten verbunden war, dass die einzelnen, die töteten, Teile eines Interaktionsgefüges in ihrer Gruppe waren. Sie orientierten sich immer auch am Verhalten der anderen in der Gruppe (vgl. 86f), so dass Entscheidungen in der Gruppe eine sich gegenseitig verstärkende Funktion hatten. «Menschliches Handeln ist [...] von außen betrachtet oft höchst widersprüchlich, gar paradox, weil es sich an inneren Konsistenz- und Plausibilitätskriterien orientiert, die sich wiederum situativ verändern können.» (87/88) Zu dieser Widersprüchlichkeit gehört ebenfalls, dass z.B. ein junger Soldat in einem Feldpostbrief an seine Eltern genau über die Erschießungen von Juden berichtet, dies also als nichts Außergewöhnliches, sondern Normales betrachtet. Zu Hause in Wien ist es genau umgekehrt. Dort sorgt es für beträchtliches Aufsehen, so dass die Wehrmachtspropaganda darauf hinwirkt, dass solche Briefe nicht mehr geschrieben werden.

Der Verfasser geht unter der Überschrift «Initiationen zum Töten» näher auf das Polizeibataillon 101 mit knapp 500 Angehörigen ein (vgl. 113–118). Nach Schätzungen haben 80–90% der Polizisten Juden getötet. Man könne auf Grund von Untersuchungen nicht sagen, dass es sich hier um besonders gewaltbereite Polizisten gehandelt habe und dennoch haben Männer aus diesem Bataillon rund 38 000 Menschen ermordet und weitere 45 000 nach Treblinka deportiert. Das Besondere an diesem Bataillon war, dass der Kommandeur Trapp nach Darstellung des ersten geplanten Mordeinsatzes den Männern ausdrücklich das Recht eingeräumt habe, von diesem Einsatz befreit zu werden. Sie müssten hervortreten, wenn sie dies wollten. Nach Berichten machten 10 bis 12 Polizisten davon Gebrauch. Als eine Erklärung wird genannt, dass Trapp selbst unter dem Befehl litt und dies gegenüber seinem Bataillon zum Ausdruck brachte. Warum führte die überwiegende Zahl des Bataillons dennoch den Befehl aus? Dem Kommandeur gegenüber wollte man nicht illoyal sein und Nichtmitmachen bedeutete, die Exekutionen den anderen aufzubürden. Gerade in militärischen Zusammenhängen spielt der «Korpsgeist» (115) eine wichtige Rolle. Ein solches Verhalten, d.h. vor der Gruppe herauszutreten, kann als überheblich und feige interpretiert werden und isoliert zugleich von den anderen. Die Konsequenzen für ein abweichendes Verhalten sind in einer solchen Situation kaum abzuschätzen, zumal jeder Angehörige des Bataillons

davon ausgehen muss, auf längere Zeit mit den anderen zusammen zu sein. Ohnehin sieht jeder, wie der andere sich verhält, und für die meisten scheint ein Mitmachen bei den Erschießungen kein relevantes Problem zu sein. «Weiterhin könnte man jetzt noch die als normative Hintergrundvoraussetzung präsente nationalsozialistische Moral berücksichtigen, die es als normal oder gar notwendig erscheinen ließ, Juden, Partisanen etc. zu vernichten, um Schaden von der eigenen Wir-Gruppe abzuwenden.» (116). Kommandeur Trapp erinnert auch an die «Lieben daheim», die es zu schützen gelte. Auf diese zentrale Begründung wird am Schluss noch einmal hingewiesen: «Die Ungeheuerlichkeit des nationalsozialistischen Projekts liegt in der gesellschaftlichen Umsetzung der Behauptung, dass Menschen radikal und unüberbrückbar ungleich seien.» (249)

Welzer geht dann nach der Rede von Kommandeur Trapp auf eine Übung in einem Universitätsseminar ein, indem er im Sinne des pro und contra die Argumente auflisten lässt, die für ein Verbleiben in der Gruppe und die für ein Heraustreten aus der Gruppe sprechen. Während die Pro-Argumente für ein Verbleiben in der Gruppe auf der linken Seite der Tafel sehr schnell gefunden wurden und mit den genannten übereinstimmten, gab es auf der rechten Seite «nur drei Einträge: eine universalistische, philosophisch begründete Ethik, die das Töten grundsätzlich ablehnt, und eine christlich geprägte Moral, die das Töten verbietet, drittens so etwas wie eine antizipierte Empathie den Opfern gegenüber – und nach allem, was man weiß, sind derlei Haltungen und Orientierungen nur in seltenen Ausnahmefällen geeignet, gewaltsame Handlungen zu inhibieren, weshalb es übrigens auch im Zivilleben vorkommen soll, dass Pastoren ihre Ehefrauen erschlagen. Das Vorhandensein ethischer Grundüberzeugungen schließt ihre Verletzung nicht aus.» (117)

Was hier vom Polizeibataillon 101 beschrieben wird, scheint mir die wichtigsten Gründe zu benennen, warum «aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden.» Zugleich werden in den Gegenargumenten, in denen die Kraft enthalten ist, sich diesem Apell zum Morden zu verweigern, wichtige Hinweise für den heutigen Umgang mit Rassismus, Antisemitismus und damit verbundener Gewalt- und Tötungsbereitschaft gegeben. Auf diese Punkte will ich am Ende noch einmal eingehen, und jetzt noch einige Aspekte der Untersuchung in Erinnerung rufen, um sie in unserem Gedächtnis wach zu halten.

Da ist die Ausweitung des Erschießungsbefehls zu nennen: erst waren es männliche Juden, dann jüdische Frauen und Kinder. Hinzu kamen kranke Menschen, die als «unnütze» Esser galten, und deren Leben «nicht lebenswert» war. Begünstigt wurde dies dadurch, dass ein Befehl Himmlers zur Erschießung aller Juden vorlag, die konkrete Umsetzung war aber nicht im Einzelnen geregelt. Hier musste es auf den nachfolgenden Ebenen Absprachen

geben. Dies führt dazu, «dass eine gemeinschaftliche Entscheidungssituation Verantwortlichkeit nicht stärkt, sondern fragmentiert.» (121) Dazu kam, dass die Massenerschießungen immer «organisierter» und durch die Anwesenheit von Zuschauern immer mehr eine Normalität suggeriert wurde. In den Berichten werden die Ausführenden als «Schützen, Waffenwarte, «Zuführer» am Grubenrand» genannt. Was in den automatisierten Vorgängen auffällt, ist die «völlige Gesichtslosigkeit der Opfer, ihre personale Abwesenheit...; sie treten hier nur noch als Objekte in einem Verarbeitungsprozess auf.» (149) Für das Selbstbild der handelnden Akteure war wichtig, dass ihre Befehlsausführung in einem geordneten und nicht chaotischen Rahmen verlief. Dies entsprach der «Ethik der Anständigkeit,» wie sie Heinrich Himmler in seiner Posener Rede vom 4. Oktober 1943 vor den SS Generälen formuliert hat, die einerseits die rücksichtslose Vernichtung der europäischen Juden forderte, andererseits aber im Rahmen der Massenerschießungen vom einzelnen Täter ein bestimmtes, kontrolliertes Verhalten erwartete. Zur Erinnerung: Im Oktober 1943 galt der 2. Weltkrieg aus militärischer Sicht bereits als entschieden und die Niederlage der Deutschen nur noch als eine Frage der Zeit. Und dennoch oder gerade jetzt wurde mit Akribie die Vernichtung der Juden vorangetrieben.

Die Täter ließen sich durch nichts abhalten, nicht durch Kinder und Jugendliche, die sie anblickten und fragten, warum sie sterben müssten. Das absolut Verbrecherische ihres Tuns, dass sie zu Kindesmördern geworden sind, bleibt ausgeblendet. Die normative Perspektive stellt sich unter anderer Voraussetzung. Die Frage, die am Anfang von einigen Akteuren gestellt wurde «Töten – ja oder nein» verändert sich nach einer positiven Antwort. «Das normative Problem (verschiebt sich) auf Fragen des «besseren» oder «schlechteren», «humaneren» oder «inhumaneren» Tötens.» (187) Ein Gewöhnungseffekt ist zu konstatieren. Aus den späteren Vernehmungsprotokollen ist zu entnehmen, dass es im Einzelnen für die Soldaten durchaus die Möglichkeit gab, Juden und andere Menschen zu retten. Eine Untersuchung geht davon aus, «dass es von 19 Millionen Wehrmachtsangehörigen etwa einhundert waren, die sich bei bestimmten Gelegenheiten dafür entschieden, Menschen zu helfen, statt sie zu töten oder ihrer Ermordung auszuliefern.» (192) Allerdings «finden sich in den Vernehmungen mit einer Ausnahme keine *belegbaren* Hilfeleistungen.» (197)

Zum Schluss seiner Analyse der «tödlichen Situationen» (76–219) geht der Verfasser auf die «psychischen Belastungen» (212–219) ein. Erschießungen sind seit der zweiten Hälfte des Jahres 1941 unter den Angehörigen der Polizeibataillone, der beteiligten Wehrmachtseinheiten, des SD (Sicherheitsdienst der NSDAP) und der SS immer mehr zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Als ein Grund «für diese mörderische Machbarkeit» liegt in einer «höchst effizienten Befehlsstruktur» (212/213). Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie

nicht alles bis ins Einzelne festlegt, sondern sich den jeweiligen Bedürfnissen anpasst. Zugleich werden Vorschläge für zukünftige Einsätze gemacht. So schreibt der Führer des Einsatzkommandos 3, der für die Erschießung von 137 346 Juden in Litauen verantwortlich ist, dass mit der Sterilisation von Arbeitsjuden zu beginnen sei. Sollte eine Jüdin trotzdem schwanger werden, ist sie umzubringen (213). Die völlige Vernichtung der Juden ist das Ziel dieser und anderer «Vorschläge,» die immer perfektionierter durchgeführt wurden, wie z.B. die Tötungstechniken mit Abgasen eines Diesellaggregats in Treblinka oder das Blausäuregift Zyklon B in Auschwitz zeigen. «Die Praxis des Vernichtungsprozesses stellt eine Entwicklung vom Handwerk zur industriellen Arbeit dar.» (215) Innerhalb des vorgegebenen Rahmens, in dem die Täter nicht unterschiedlichen Rollen wie im sonstigen Alltag ausgesetzt waren, wurden die massenhaften Erschießungen nicht mehr hinterfragt, sondern es wurde nach pragmatischen Lösungen gesucht, wenn durch die Erschießungen neue Probleme auftraten: so z.B. der Umgang mit den Leichen, als die deutschen Soldaten sich auf dem Rückzug befanden. Psychische Probleme werden erst dann sichtbar, wenn ein Mittäter an Erschießungen von jüdischen Kindern später bei einem Lehrgang für Polizeioffiziere mit der Erfahrung konfrontiert wird, dass der Ausbildungsleiter gegen diese Aktionen war, mit der Folge, dass der, der an den Erschießungen mitgewirkt hat, vom weiteren Lehrgang ausgeschlossen wird. «Zusammenfassend lässt sich eine erstaunliche psychologische Folgenlosigkeit der ausgeübten extremen Gewalt konstatieren – Schuldgefühle sind in den Aussagen an keiner Stelle zu identifizieren, Empathie gegenüber einzelnen Opfern nur in höchst seltenen Einzelfällen, gegenüber Kindern gelegentlich, aber ermordet wurden sie trotzdem.» (218) Ganz im Gegenteil sahen sich die Täter als Opfer, da sie sich gegen ihren Willen und ihr Empfinden zu Taten gezwungen sahen, die sie nicht wollten. Auch hier scheint etwas von der «Ethik der Anständigkeit» durch. Das, was eingangs festgestellt wurde, dass die Täter psychologisch keineswegs auffällig, sondern normal waren, läßt sich auch hier wieder feststellen, wobei die psychologische Folgenlosigkeit für den Leser heute nicht leicht nachzuvollziehen ist.

### *Ethische Folgerungen*

Die genannten drei Begründungsmuster für die Befehlsverweigerung bieten wichtige Ansatzpunkte, um sich aktueller Herausforderungen und Gefahren bewusst zu werden. Wenn als erstes auf eine «universalistische, philosophische Ethik» abgehoben wird, die «das Töten grundsätzlich ablehnt» (117), so verweist sie auf den Punkt, wo die Quellen einer solchen universalistischen philosophi-



schen Ethik liegen. Sie scheinen mir heute in den Menschenrechten begründet zu sein, an deren erster Stelle das Recht auf Leben und die körperliche Unversehrtheit stehen, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, Artikel 3 formuliert ist, und in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 Artikel 2 (2) Eingang gefunden hat: «Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die Freiheit der Person ist unverletzlich.» Dasselbe gilt auch für Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die sich in Artikel 3 des Grundgesetzes widerspiegelt: «Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Heimat und Herkunft, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.»

Diese Texte, die angesichts des Grauens der nationalsozialistischen Herrschaft und des Völkermords an den Juden formuliert worden sind, und die lange als selbstverständlich galten, gilt es immer wieder in Erinnerung zu rufen, zumal die Zahl der Zeitzeugen immer weniger werden und sich in der Öffentlichkeit die Stimmen mehren, die den Holocaust verharmlosen und antisemitische Vorurteile schüren. Dass antisemitisch motivierte Gewalttaten zunehmen, ist traurige und erschütternde Realität.

Eine universalistische Ethik muss vor allem eine «Ethik der Menschenrechte» (Konrad Hilpert) sein, zu der neben dem Recht auf körperliche Unversehrtheit und Ablehnung jeglicher Diskriminierung, wie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte beschrieben, auch gehören: der Schutz der Privatsphäre sowie von Ehe und Familie, Religions-, Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit, die Freiheit des Eigentums, der Berufstätigkeit und das Recht auf Freizügigkeit. Außerdem geht es um die Einklagbarkeit von Rechten im Rahmen der Justiz und die Gewährleistung des individuellen Rechtsschutzes. Gerade diese hier genannten Abwehrrechte gegenüber dem Staat und anderen gesellschaftlichen Akteuren gilt es zu bewahren, weiterzuentwickeln und sie als Bezugspunkt in Geltung zu halten – eine Aufgabe, die «unerschöpflich» zu sein scheint, aber die deshalb immer wieder neu angegangen werden muss.

Als zweites wird auf die «christlich geprägte Moral hingewiesen», «die das Töten verbietet.» (117) Hier wird ein zentraler Punkt der christlichen Ethik angesprochen, die ausgehend vom biblischen Dekalog (Ex 20,2–17 und Dtn 5,6–21), der sich später in den Zehn Geboten der katechetischen Überlieferung der Kirche niederschlug, das Verbot einen «Unschuldigen zu töten» (Papst Johannes Paul II, Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 57) nachdrücklich bekräftigt. Das Tötungsverbot von Unschuldigen ist die eine Seite. Auf der anderen Seite gilt es unseren Mitmenschen in den Blick zu nehmen, wie es im Gebot der Nächstenliebe zum Ausdruck kommt, das aus christlicher Perspek-



tive ohne das Gebot der Gottes- und Selbstliebe nicht möglich ist. Angesichts der Gewaltbereitschaft in unserer Gesellschaft sind als «Vorböten» der Gewalt bis hin zum Töten Unschuldiger die Verbreitung und das Schüren von Hass zu nennen, das sich in vielfältiger Form u.a. in den Sozialen Medien zeigt. Damit eng zusammen hängt der dritte genannte Aspekt, der bei Welzer «eine antizipierte Empathie den Opfern gegenüber» (117) genannt wird. Eine Verhaltensweise bei den Erschießungen war ja gerade, die Opfer zu anonymisieren, sie gesichtslos zu machen. Irritationen im Ablauf der Massenerschießungen gab es immer dann, wenn sich plötzlich ein Opfer direkt an einen Täter wandte. Auch das Selbstverständnis der Täter wurde angefragt, wenn sie um Hilfe gebeten wurden, sie zu verschonen. Das Ausblenden der Opferperspektive gehört zu den wesentlichen Kennzeichen der Exekutionen. Hier scheinen mir zwei eng miteinander verbundene Perspektiven besonders wichtig, die diese Empathie zum Ausdruck bringen, und die helfen können, das innere Immunsystem zu stärken. Zum einen ist es der in der heutigen Menschenrechtsdiskussion immer wieder zu Recht eingebrachte Begriff der Vulnerabilität, der auf die Verletzlichkeit der Betroffenen abhebt, die angegriffen, aber sich selbst nicht wehren können und die auf Hilfe von anderen angewiesen sind. Zum anderen ist es der Blick für den konkreten Anderen, die Alterität, wie der große jüdische Philosoph Emmanuel Levinas (1906–1995) sie eindringlich formuliert hat. Dieses Gegenteil der Gesichtslosigkeit hat man im Anschluss an Levinas eine «Angesichtsache» genannt (Andreas-P. Alkofer). Die «antizipierte Empathie den Opfern gegenüber» wird durch diese Form des sittlichen Handelns zum Ausdruck gebracht.

Ohne die drei Aspekte hier näher ausführen zu können, bilden sie den Kontrast zum Verhalten der «normalen Menschen,» die zu «Massenmördern» geworden sind. Jedoch, und auch darauf wird zu Recht hingewiesen, schließt «das Vorhandensein ethischer Grundüberzeugungen [...] ihre Verletzung nicht aus.» (117) Das alles kann aus heutiger Sicht nur zu Demut und Bescheidenheit im Blick auf das mögliche eigene Verhalten unter den damaligen Umständen anleiten und zur Hoffnung, gegenwärtigen und zukünftigen Versuchungen gegenüber gewappnet zu sein.

*Herbert Schlögel*

Harald Welzer, *Die Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, Frankfurt/M. 72016.

# COMMUNIO

PERSPEKTIVEN



Achim Buckenmaier · Rom

## SOLL DAS FEST DER BESCHNEIDUNG JESU WIEDERHERGESTELLT WERDEN?

Eine Antwort aus dem Denken des Thomas von Aquin

*Was vergessen wurde und verloren ging*

Im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde der Titel «Beschneidung des Herrn» aus dem kirchlichen Namen des Neujahrstages gestrichen. Übrig blieb die Kennzeichnung als achter Tag (Ok-tav) nach Weihnachten und als Fest der Gottesmutter Maria. Allerdings war es nur eine teilweise Tilgung: Mit Lk 2, 16–21 als Tagesevangelium blieben am 1. Januar Beschneidung und Namensgebung Jesu weiterhin Thema des Festtages.

Auch wenn die Liturgiker nach dem II. Vatikanum dem Alten Testament wieder einen hörbaren Platz in der Messfeier gegeben haben, spiegelt ihre Reform den Stand des Schriftverständnisses wieder, den die Kirche der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hatte. Historisch-kritische Exegese zu treiben, war gerade einmal ein paar Jahre in der katholischen Theologie möglich. Der Gewinn, auch das Alte Testament in die liturgischen Leseordnungen aufzunehmen, war zwar enorm, aber hermeneutische Fragen nach dem Zueinander von Altem und Neuem Testament in diesem Kontext waren noch nicht am Horizont sichtbar. Ein wirkliches Verstehen der jüdischen Bibel, die viel mehr in sich hat, als nur entsprechend der Kategorie von Verheißung und Erfüllung Stoff für die Glaubenslehren der Christen zu bieten, oder gar ein Bewusstsein, dass das Christentum nicht nur vom Judentum herkommt, sondern sogar seinen Auftrag verliert, wenn es nicht *jüdisch geprägt bleibt*, all das war noch ganz außerhalb der Sichtweite der meisten Theologen. Statt dessen wurde dem 1. Januar das neue, allgemeinere Label eines «Weltfriedenstages» aufgeklebt. Dass für die Katholiken die Verehrung der Mutter Jesu – auch dies ein Inhalt

ACHIM BUCKENMAIER, geb. 1959, Professor für Dogmatik am Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes (Päpstliche Lateranuniversität).





des Neujahrstages – durchsichtig sei auf das Judentum, in das Jesus wie jeder Jude durch eine jüdische Mutter aufgenommen war, muss man allerdings bezweifeln. 2007 haben sechs deutschsprachige Theologen einen Appell an Benedikt XVI. zur «Wiederherstellung des Festes der Beschneidung des Herrn» gerichtet; 2018 hat der Wiener Dogmatiker Jan Heiner Tück diesen Vorschlag erneut vorgebracht.<sup>1</sup>

Die Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum trägt weitgehend die Bürde der Diffamierung und Verfolgung der Juden durch die Christen als Signum. Im Konkreten war es auch eine Geschichte der Verleumdung der jüdischen Tradition, vor allem ihrer nachbiblischen Zeugnisse und ihres Lebensstils. Als im April 2019 die Kathedrale von Notre Dame in Paris in Flammen stand, erinnerte ein Rabbiner an jene Flammen, die im Jahr 1242 genau auf dem Vorplatz der Kathedrale emporloderten und 22 Wagenladungen mit über tausend Exemplaren des Talmud – zusammengekarrt aus ganz Frankreich und jedes ein handgeschriebenes Werk – zu Asche verbrannten. Dem war ein zweijähriger «Prozess» vorausgegangen, in dem der Talmud vor Gericht angeklagt und zum Feuertod verurteilt worden war.

### *Es gab noch einen anderen Strang der Geschichte*

Aber die Geschichte war nicht nur schändlich. Ein paar wenige sahen im Judentum und seinen Überlieferungen mehr. Erstaunlicherweise war gerade Paris der Schmelztiegel solcher ungewöhnlicher Anschauungen geworden, die knapp zwei Jahrhunderte lang aus dem Gemisch eines dumpfen theologischen Antijudaismus herausragten. Danach verstummten diese Stimmen und die Theologie hat, was die Sicht auf die Heilsgeschichte angeht, bis *Nostra aetate* nie mehr diese Höhe der Einsichten erreicht. Zu diesen wenigen gehört auch Thomas von Aquin. Weil sich Thomas in ungewöhnlich ausführlicher Weise mit der jüdischen *circumcisio*, der Beschneidung, befasst hat, können wir ihn befragen.

Man sieht Thomas immer nur als einzelne, überragende Gestalt der Theologie. Der Dominikaner Ulrich Horst hat 2017 ein Sammelwerk veröffentlicht unter dem Titel «Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor»<sup>2</sup> und hat damit auf etwas Entscheidendes aufmerksam gemacht. Nachfolge war für Thomas Scheidung und Auseinandersetzung um der neuen Gemeinschaft willen, reale *imitatio Christi*. Zu Thomas gehört sein Orden, der so radikal in der Kirche seiner Zeit auftrat, dass es die ganze gewalttätige Energie seiner noblen Familie entfachte. Was nur Markus wagt, von Jesus zu erzählen, dass ihn seine Familie «mit Gewalt zurückholen wollte; denn sie sagten: Er ist von Sinnen»



(vgl. Mk 3, 21), hatte auch Thomas erlebt. Es gehören zu ihm die Theologenkollegen seiner Zeit, denen er begegnete und mit denen er in der Lebensgemeinschaft der neuen Familie lebte, und – ihm schon vorausgegangen – jene des 12. Jahrhunderts, die sich als *magistri in sacra pagina* (Lehrer der Theologie) verstanden, deren Unterricht sich nicht mehr an *claustrales* (Klostermönche) wendet, an «Mönche, die für ein privates Leben frommer Betrachtung Nahrung suchen»<sup>3</sup>, sondern an *scholares*, Kleriker, die in den Städten leben und «in ein aktives Programm apostolischer Eroberung eingespannt»<sup>4</sup> waren. Als Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Aeterni Patris* 1879 die überragende Stellung des Theologen Thomas von Aquin herausstellte, begründete er dessen außergewöhnliche Bedeutung für die Theologie nicht damit, dass er ein einzigartiges theologisches Genie bei Thomas feststellte, das völlig Neues hervorgebracht hatte, sondern er argumentierte genau mit dem Prinzip der Sammlung und Weiterentwicklung. Das Genie des Thomas bestand nach Leo XIII. in der Aufnahme und Vervollkommnung dessen, was er bereits vorfand.

Thomas wurde nicht zufällig 1245 nach Paris geschickt. Es war nicht nur, weil Albert der Große dort unterrichtete. Paris war die Metropole des neuen Lehrens und Lernens. Das mittelalterliche Paris verstand sich als ein neues Athen. Irgendwie schien das Mönchtum, einmal als Reformkraft entstanden, mit seiner auch im wörtlichen Sinn in den Klöstern zwischen Wäldern, in Tälern oder auf Bergen abgeschlossenen Theologie kraftlos geworden zu sein. Die neuen Bettelorden verbanden sich in Städten wie Paris und Oxford wagemutig und auch unerwartet mit der Institution Universität, was beide grundlegend beeinflusste. Die bedeutendsten Universitätslehrer des 13. Jahrhunderts waren ausnahmslos Bettelmönche.<sup>5</sup> Hundert Jahre vor Thomas war am *Rive gauche* (dem Pariser Stadtteil auf der linken Seite der Seine) mit dem Kloster St. Viktor eine erste Klosterschule des neuen Typs entstanden. Die Viktoriner waren ein Jahrhundert lang eine erstaunlich kreative Gruppe von Theologen, die weit über das hinaus kamen, was die Theologen ihrer Zeit lehrten. Hugo von St. Viktor (+1175) sanktioniert den Grundsatz vom Primat des Literalsinns innerhalb der Exegese, wenn er sagt: *Fundamentum et principium doctrinae sacrae historia est* (Grundlage und Prinzip der Theologie ist Geschichte). Das war entscheidend, um zum Alten Testament und zur Geschichte des Gottesvolkes zurückzufinden.

Nur wenig daneben ließ sich ein Jahr nach der Anerkennung als Orden eine winzige Gruppe von Dominikanern nieder und fing in einem kleinen Haus mit ihrem gemeinsamen Leben, Studieren und Lehren an. Die Widerstände der Ortskirche waren beträchtlich, vehement und zugleich erbärmlich kleinkariert. Hugo von St. Cher war von 1230–1235 Rektor dieses Kollegs von Saint-Jacques, und unter seiner Leitung entfaltete eine Art Arbeitsgemeinschaft von Theologen ihre urbane Wirkung. Das Kolleg lag, wie Chenu bemerkt, «am



Beginn jener ‹Straße› nach Compostella, die die Räume des Verstehens und der Liebe weit werden lässt<sup>6</sup>. Die synchrone, aber auch die diachrone Teamarbeit taucht mit Ausnahme der Übersicht Chenus<sup>7</sup> in keiner Thomas-Darstellung auf, wahrscheinlich, weil sich wenige unter solchen Arbeitsbedingungen und unter einem solchen ‹apostolischen Leben› etwas Konkretes vorstellen können. Dazu gehörte – von den Späteren noch weniger bemerkt und nur in Spezialuntersuchungen Thema – der Kontakt zum Judentum, der uns zwar im Konkreten unbekannt ist, den man aber durch Thomas' detaillierte Kenntnisse des Judentums voraussetzen muss. Räumlich ist er im Wortsinne ‹naheliegend›. Der Pariser *Marais* ist das Stadtviertel, das gegenüber dem heutigen 5. Arrondissement am rechten Seineufer liegt und ab dem 13. Jahrhundert das Zentrum jüdischen Lebens in Paris bildet. Mit den Vierteln um St. Viktor ist es durch die Île Saint-Louis und ihre Brücken verbunden.

Zwischen den Lebenszeiten Hugos von St. Viktor und des Thomas liegt das Leben Mosche Maimons (um 1135–1204), genannt Moses Maimonides oder Rambam, und noch zu dessen Lebzeiten der erste innerjüdische Maimonides-Streit (1180) sowie in der Jugend des Thomas der zweite große Konflikt um Maimonides (1230–1232). Darin rang auch das Judentum um die großen Fragen von Vernunft und Glaube, Autorität und Hermeneutik. Thomas hat nicht nur Aristoteles, den er einfach ‹den Philosophen› nennt, und Averroes, ‹den Kommentator›, rezipiert, sondern auch die Werke des Maimonides gekannt. Einmal nennt er ihn analog zu den beiden anderen einfach ‹den Rabbi›, an 81 weiteren Stellen zitiert er das Hauptwerk des Rambam, den ‹Führer der Unschlüssigen›, manchmal sogar mit direkten Angaben des Werkes.<sup>8</sup>

### *Wie Thomas dem Unrecht der Zwangstaufe widersprach*

Neben Interesse und Rezeption gab es aber offensichtlich – auch in Paris – andere Strömungen. Zur Zeit des Thomas von Aquin war das Fest *In circumcissione Domini* (Beschneidung des Herrn) bereits universalkirchlich rezipiert und vertraut. Die Frage nach seiner Berechtigung stellte sich also für Thomas nicht. Erstaunlich ist aber, dass sich Thomas in seinem immensen Werk mehrfach mit dem jüdischen Ritus der Beschneidung beschäftigt. Dabei sind die Stellen, an denen er vor allem in der *Summa theologica* auf die *circumcisio* zu sprechen kommt, Momente, in denen in das große, etwas nüchterne Gebirge der Rationalität das Licht des *factum historicum* (der geschichtlichen Tatsache), das Licht der konkreten, biblischen Geschichte fällt, das den Argumenten auch durch die häufigen Verweise auf Altes und Neues Testament eine für Thomas ungewöhnliche Lebendigkeit verleiht.



Thomas zeigt dabei eine relativ gute Kenntnis des jüdischen Ritus. Das Thema Beschneidung kann man bei Thomas, gerade weil er ihm erstaunlich viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, nicht ohne den historischen Hintergrund verstehen. Zur Beschneidung gehört in der christlichen Mehrheitsgesellschaft ihr christliches Pendant, die Taufe, zur Zeit des Thomas auch in ihrer pervertierten Form der Zwangstaufe jüdischer Kinder. Zumindest war die Zwangstaufe zu seiner Zeit und besonders in Paris völlig neu und irgendwie auch überraschend – Thomas sagt betont: *de novo* – als Frage aufgekommen und wurde heiß diskutiert.<sup>9</sup> Es ist für uns kaum möglich, auf bestimmte Theologen zu schließen. Die Quellen sagen für die Zeit des Thomas auch nichts darüber aus, ob bzw. wo die historischen Orte solcher scholastischer Diskussionen gewesen sein könnten, die die Zwangstaufen zu rechtfertigen suchten. Nur in kanonistischen Kreisen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts sind Diskussion, Autoren und Argumente direkt greifbar.

Die Aufmerksamkeit, die Thomas der Frage schenkt, und die Ausführlichkeit seiner Darlegungen zeigen aber, dass es nicht nur um ein akademisches Problem ging. Vielmehr wird im Spiegel des *Quodlibet* und der *Summa* sichtbar, dass es Kreise gab, die die Legitimität von Zwangstaufen jüdischer Kinder beweisen wollten. In der unmittelbaren Zeit nach Thomas sollte es der Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus (1266–1308) sein, der in seinem radikalen Antijudaismus und mit zum Teil skurrilen, zynischen Argumenten den gewaltsamen Raub und die zwangsweise Taufe unmündiger jüdischer Kinder forderte.

So behauptete Duns Scotus zum Beispiel: Gott habe ein größeres Recht auf die Kinder als die Eltern. Das würde sogar das Naturrecht aushebeln und es den weltlichen Machthabern zur Pflicht machen, jüdische Kinder ihren Eltern wegzunehmen und sie zu taufen. Diese Denkfiguren waren also schon zu Lebzeiten des Thomas aus dem Giftschränk des Antijudaismus geholt und neu in die sozialen Netzwerke der Scholastik eingespeist worden. Sie bilden den geistesgeschichtlichen Horizont, vor dem man die Gedanken des Thomas über die jüdische Beschneidung lesen muss.

Die Hauptargumente des Aquinaten gegen die Zwangstaufe scheinen dabei fürs erste für uns enttäuschend zu sein: Sie sind historisch und naturrechtlich. Zum einen gab es für Thomas nie einen *Ecclesiae usus* (eine kirchliche Gepflogenheit) der Taufe jüdischer Kinder gegen den Willen ihrer Eltern. Thomas hebt eigens hervor, dass die Kirche das nie praktiziert hat, auch zu Zeiten, als eine ganz enge Verbindung von Kaiser und Bischöfen dies leicht ermöglicht hätte.<sup>10</sup> In diesem Zusammenhang spürt man den erwähnten aktuellen Hintergrund: Thomas nennt es *periculosum*, gefährlich, wenn solche Vorstellungen von neuem artikuliert werden.<sup>11</sup>



Stärkste argumentative Waffe ist das Naturrecht: Eine Zwangstaufe gegen den elterlichen Willen würde den Verlust der väterlichen Gewalt über das Kind und damit ein Unrecht darstellen, das auch nichtchristlichen Eltern nicht zugefügt werden darf. Thomas gebraucht hier ein schönes Bild: Vor der Geburt gehört das Kind ganz zu den Eltern, weil es im Mutterleib lebt. In der Zeit zwischen Geburt und dem Alter, in dem das Kind seine Vernunft gebrauchen kann, lebt es in einer Art «geistigem Uterus» der Fürsorge der Eltern.<sup>12</sup> In diesen Raum zwangsweise einzugreifen, wäre ein schweres Vergehen *contra iustitiam naturalem* (gegen die natürliche Gerechtigkeit)<sup>13</sup>. Thomas setzt ganz auf die Vernunft und das Naturgesetz und wischt die Argumente für die Zwangstaufe damit vom Tisch: Sowohl die Macht der Fürsten als auch die fromme Intention, «die Kinder vor dem ewigen Tod zu retten», finden am natürlichen Recht der Eltern ihre absolute Grenze.<sup>14</sup>

#### *Worin das Überraschende der Sicht des Thomas besteht*

Hier spielen die Fragen der Freiheit als notwendige Bedingung für die Sakramente der Kirche (auch für christliche Eltern) und die der Machtbefugnis weltlicher Fürsten über ihre Untertanen eine Rolle, die wir aber hier nicht weiter verfolgen können. «Enttäuschend» ist die Argumentationslinie des Thomas vielleicht, weil sie ganz ohne Rekurs auf die innere Verbindung von Judentum und Christentum auskommt. Aber er führt dann doch fast nebenbei einen neuen Gedanken ein, der später zentral werden wird: Das Neue, das Hilfreiche, Rettende kommt durch den *Glauben* in die Welt, nicht durch einen bloßen Ritus. Kinder nehmen durch den Glauben ihrer Eltern an der Rettung teil, die Gott in die Welt gebracht hat. Der Verweis auf die *pueri antiquorum patrum* (die Kinder der jüdischen Vorfäter) macht deutlich, dass dies nach Thomas für die Beschneidung ebenso wie für die Taufe gilt.<sup>15</sup>

Damit hat Thomas die Tür aufgemacht für die Überlegungen, die er im Buch über die Sakramente einfügt: Im III. Buch der *Summa* ist immerhin von den sechs *quaestiones* zur Taufe eine ganze *quaestio* nur der Beschneidung gewidmet, eine außergewöhnliche Gewichtung in der gesamten Sakramententheologie. Wie kommt dies?

#### *Was Thomas über die Beschneidung und ihre Motive denkt*

Das Ganze geht Thomas in vier Artikeln an: Sie fragen nach dem Verhältnis der Beschneidung zur Taufe, nach der Einsetzung und Form der Beschneidung



und nach der Wirkung der Beschneidung. Thomas betrachtet die Beschneidung nicht unter religionsgeschichtlicher Perspektive, sondern theologisch. Die *circumcisio* ist *praeparatoria* und *figurativa* für die Taufe<sup>16</sup>, vorbereitend und die Form vorbildend. Damit bleibt Thomas zunächst im traditionellen Schema der vorausbildenden Funktion des Judentums und des Alten Testaments. Die Beschneidung bereitet auf die Taufe vor wie der katechetische Unterricht und der Ritus des Exorzismus.

Wie üblich beginnt er mit der Aufzählung der Einwände gegen eine Verbindung von Beschneidung und Taufe. Zuerst: Sie sind in der Form auf keinen Fall ähnlich. Noch gewichtiger ist der Hinweis auf den ersten Korintherbrief: Unsere Väter (also die Juden) wurden nach Paulus «alle auf Mose getauft in der Wolke und im Meer» (1 Kor 10,2). Der gelebte Exodus ist also wichtiger als der vollzogene Ritus, um Gottes Volk zu werden.

Die Frage, warum erst Abraham den Auftrag zur Beschneidung erhält, führt dann wie in der Zurückweisung der Zwangstaufe zum Gedanken des Glaubens. Die Beschneidung ist ein Glaubensbekenntnis (*professio fidei*). Thomas nennt zwei heilsgeschichtliche Gründe, wie es dazu kam: Sie wurde erst notwendig, als Israel inmitten anderer Völker zu leben begann. Die biblische Geschichte der Landnahme fasst Thomas so zusammen: Der Glaube an den einzigen Gott wurde geringer (*diminuita erat fides*), weil sich viele anderen Göttern zuwandten (*ad idololatriam*)<sup>17</sup>. Thomas formuliert also ein Stück religionsgeschichtlicher Unterscheidungslehre.

Der zweite Grund ist der Plan Gottes, sich überhaupt ein Volk zu sammeln (*populus autem fidelium congregandus*).<sup>18</sup> Dazu brauchte es ein sichtbares, äußeres Zeichen. Hier erscheint zum ersten Mal die Verbindung von Beschneidung und Volk Gottes. Der Gedanke kehrt später wieder unter dem Stichwort «Bund» und zeigt, worin der Unterschied zur Beschneidungspraxis anderer Völker wie zum Beispiel (nach Jer 9,24) der Ägypter, Moabiter, Ammoniter liegt: Es geht um das Zustandekommen und die Existenz des Volkes Gottes. Das Gebot an Abraham macht aus der allgemein-religiösen antiken Praxis mit ihren anthropologischen (Initiation ins Erwachsenenalter), hygienischen und moralischen Motiven ein spezielles Bundeszeichen. Jüdische Ausleger haben dazu auf das hebräische Idiom «einen Bund schneiden» (*karat berit*) verwiesen. Der Bund wird in Gen 15, 10 durch das Zerschneiden der Opfertiere geschlossen.<sup>19</sup>

Die Bundestheologie ermöglicht es Thomas auch, einem starren Ritualismus zu entgehen. Offensichtlich war die Diskussion ritueller Feinheiten angetan, die Beschneidung zu diskreditieren.<sup>20</sup> Die Frage nach dem Beschneidungstermin am «achten Tag» gehörte dazu. Thomas beantwortet die zum Teil skurrilen Einwände, die mit scheinbar einander widersprechenden Schriftstellen belegt



werden, mit einzelnen Argumenten aus der allegorischen Exegese, von denen uns einige heute ebenso kurios vorkommen.<sup>21</sup> Immerhin ragen zwei sehr rationale Entgegnungen hervor: Einmal verweist er auf die zarte Natur der Neugeborenen, die von einer Beschneidung gleich nach der Geburt abbringt und sogar den Termin relativieren kann, zum anderen auf die Schrift (*ex auctoritate Scripturae*) und die übliche jüdische Praxis (*ex consuetudine Judaeorum*).

*Wie der Christ Thomas Inhalt und Form der jüdischen Beschneidung betrachtet*

Das Verstehen der Beschneidung als Glaubensbekenntnis hat bei Thomas nicht nur eine christologische Färbung. Er liest ganz wörtlich das Alte Testament und findet in Gen 17,10–14 die Anordnung Gottes, alle Männer in Israel zu beschneiden. Damit ist sie auch für die Christen zu respektieren; sie ist eine Anordnung Gottes, dessen «Werke alle vollkommen sind» (Dtn 32,4 Vulg.).<sup>22</sup>

Darüber hinaus aber – und das bildet für Thomas die inhaltliche Brücke zur Taufe – ist sie «eine Art Bekenntnis zum Glauben an Christus»<sup>23</sup>. Abraham hat als erster diese Verheißung bekommen («Segnen werden sich mit deinen Nachkommen alle Völker der Erde, weil du auf meine Stimme gehört hast.» Gen 22,18) und er hat sich als erster von den Religionen getrennt. Beides, Verheißung und Auszug aus der Welt des Aberglaubens, macht Abraham zum Glaubenden.

Das ist in gewisser Weise Form und Inhalt dessen, was Thomas den Glauben nennt, den er in der Beschneidung bezeugt sieht. Das ist allerdings nur auf den ersten Blick eine christliche Reduzierung. Der Effekt dieser Sicht ist, dass der Glaube ins Zentrum rückt. Er ist das eigentlich Rettende. Thomas zitiert hier Augustinus, der ausdrücklich sagt: «Seitdem die Beschneidung im Gottesvolk eingesetzt war, vermochte sie den kleinen Kindern, die von alters her überkommene Erbschuld (*peccatum originalis*) heiligend zu tilgen; gerade so wie die Taufe (*sicut etiam baptismus*) vom Zeitpunkt der Einsetzung an zur Erneuerung der Menschen wirkkünftig zu sein begann.»<sup>24</sup>

Dabei geht Thomas aber nicht den Weg, den Gregor der Große gegangen war, den er als Einwand zitiert und der – eine protestantische Position quasi vorwegnehmend – den bloßen Glauben (*sola fides*) Israels als rechtfertigend ansah und damit die Beschneidung als etwas Äußerliches entwertete.<sup>25</sup> Thomas denkt in der Kategorie eines Sakramentes. Er verteidigt auch den äußeren Ritus der Beschneidung als sinnvoll, denn dieses Zeichen vermittelt eine Gnade, insofern es ein Zeichen des Glaubens an das zukünftige Leiden Christi ist.

Zur selben Schlussfolgerung kommt er übrigens auch in seinen christologischen Artikeln des III. Bandes der *Summa*. Die *sacramenta legales*, die Sakramente



des Alten Bundes, betrachtet er dort unter dem Gesichtspunkt der Wirkung: Im Anschluss an Aristoteles kommt er zur Aussage, dass diese Zeichen, auch wenn sie nur «Bilder und Schatten der künftigen Dinge» waren, dieselbe Bewegung auslösen wie die Dinge selbst. Und so sagt er von den Juden, dass sie sich «mit demselben Glauben und derselben Liebe zu Christus erhoben» wie die Christen. Folgerichtig hebt er auch das *eine* Gottesvolk hervor und kommt zu einer Spitzenaussage, deren Tragweite in den folgenden Jahrhunderten nie ganz erkannt wurde: «Und so gehörten sie zum selben Leib der Kirche (*corpus Ecclesiae*), dem auch wir angehören.»<sup>26</sup> Vielleicht konnte der Satz nicht gewürdigt werden, weil man ihn wie selbstverständlich im traditionellen Vorverständnis der Substitution las und deswegen das Imperfekt («gehörten») als Kennzeichnung eines abgeschlossenen vergangenen Status und nicht als Markierung für ein «Schon-vor-uns» nahm, das von der Aussage über den vorgreifenden Glauben an und die antizipierende Liebe zu Christus aber impliziert wird. Ganz nebenbei treffen wir hier auch auf den erstaunlichen Kirchenbegriff des Thomas, den er mit den Vätern teilt: Die Kirche, durch das Leiden Christi gewirkt, ist im Letzten *ecclesia ab Abel* und besteht bereits als Volk Gottes in Israel.<sup>27</sup>

Am Schluss der Beschneidungsfrage bleibt dennoch auch bei Thomas eine feine Unschärfe. Was ist dann der Unterschied zwischen Taufe und Beschneidung? Thomas sieht ihn in der Ausrichtung auf die gesamte Menschheit. Das Leiden Christi hat den Zugang zum Gottesreich allen ermöglicht. Er betont noch einmal, dass das erst möglich war *nach* dem Leiden Christi, also nachdem aus seinem Tod die Jüngergemeinde und damit die universale Kirche entstanden war. Vorher wäre die Taufe eine religiöse Waschung gewesen. Die Beschneidung hat gewissermaßen individuell den Zugang zur Heilsgeschichte ermöglicht. Hier bleibt er wenig konsequent, denn vorher hatte er deutlich Gottesvolk und Beschneidung als aufeinander bezogen gezeichnet. Immerhin fügt er einen doppelsinnigen Satz an: «Die Beschneidung aber würde, wenn sie nach dem Leiden Christi noch Geltung hätte, in das Reich einführen.»<sup>28</sup>

Geltung hat sie, nach dem vorher von ihm Gesagten, nicht mehr für die Christen. Für die Juden hat er sie gegen alle christlichen Verleumder aber als sinnvoll verteidigt.

### *Inwiefern das Verständnis der Beschneidung vertieft wurde*

Was bleibt für unsere Frage? Insgesamt bleibt uns die Welt und das Denken des Thomas in dieser Sache etwas fremd, wie die Reflexionen vieler mittelalterlicher Theologen. Sie lebten in der Selbstverständlichkeit einer Welt, in der Reich Gottes und christliche Reiche deckungsgleich schienen und alle

umfassten – bis auf die Juden. Selbst die Versuche der besten Köpfe, Judentum und Altes Testament zu verstehen und zu achten, erscheinen uns wegen ihrer christologischen Hermeneutik wie feindliche Übernahmen.

Wie kann man heute, in der Zeit einer exklusiven Dominanz des historischen Denkens noch urteilen, Abraham habe den Glauben an das künftige Leiden Christi bezeugt? Das kann nur noch als fromme Phantasie oder als Vereinnahmung verstanden werden. Als in der Theologie die *praeparativa* und die (*prae*)*figurativa* zum Überwundenen und vom Neuen Abgelösten wurden, war eine positive Sicht auf das Judentum verloren. Auch bei Thomas wetterleuchtet diese Gefahr.<sup>29</sup> Wenigstens kann von den wenigen, die bisher erwähnt wurden, gesagt werden, dass sie mit ihrer Sicht nicht einer Judenmission das Wort reden, sondern die e i n e Geschichte Gottes mit seinem Volk verstehen wollten.

Für uns ist wichtig, dass Thomas die Beschneidung auf die Ebene der Sakramente gehoben hat. Dass jede Zeit ihre eigenen Sakramente hatte, war von Augustinus her und ausgefaltet vor allem durch die Viktoriner in der Kirche Gemeingut. Die Geschichte war darin interessanterweise unterschieden in die drei Epochen vor dem Gesetz, die Zeit der Tora und die Zeit nach Christus.<sup>30</sup> Dahinter stand ein offener Sakramentenbegriff, der eigentlich erst in der Neuscholastik aufgegeben wurde.<sup>31</sup> Vor allem war danach nicht mehr das Gottesvolk selbst als Gesamtsakrament oder Werkzeug im Blick, sondern nur noch die Kirche, die nicht mehr Instrument und schon gar nicht mehr ein aus der langen Geschichte Gottes mit Israel hervorgegangenes Volk war, sondern eine Art vollendete Gesellschaft, die ihre Herkunft verleugnet und ganz neu in die Geschichte eintritt.

Thomas schätzt die Beschneidung, weil sie eine *professio fidei* ist. Wenn also Jesus beschnitten wurde, haben ihn seine Eltern auf den «Bund» hin, also auf jenes Volk hin beschneiden lassen, in dem allein der Glaube an den wahren Gott bewahrt und unter tausenden Opfern durch ein sichtbares Volk und durch die treue Lebensweise der Einzelnen bekannt wurde. Hier stimmt Thomas ganz mit der jüdischen Sicht auf die Beschneidung überein. Jeremia hat sie – wie auch Ezechiel (vgl. Ez 44,7–9) – nicht als etwas Äußeres relativiert, aber auf ihrem eigentlichen Gehalt bestanden: sie zielt auf den Toragehorsam und auf die Verwirklichung der Sozialordnung im Gottesvolk ab. Deswegen ist immer wieder vom «unbeschnittenen Herzen» (Jer 4,4; 9,25; Lev 26,41) – dem Ort, wo der Mensch über seine Grundrichtung entscheidet – und vom «unbeschnittenen Ohr» (Jer 6,10) – dem Organ, durch das das Andere des Willens Gottes in den Menschen hineinkommt – die Rede. Auch am Schluss des großen deuteronomistischen Geschichtsrückblicks steht wie eine Art Quintessenz als Zielsinn der Beschneidung das toragemäße Leben als Konsequenz aus dem Glaubensbekenntnis, der *professio fidei* Israels: «Der HERR, dein Gott, wird

dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du den HERRN, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast» (Dtn 30,6). Im Neuen Testament kehrt die Kritik an der fehlenden Beschneidung von Herz und Ohr wieder, auch wenn sie dort im Kontext der Auseinandersetzung um das rechte Verstehen der Person und der Nachfolge Jesu steht (vgl. Phil 3,3; Apg 7,51).<sup>32</sup> Und umgekehrt: Dort, wo Jesus mit dem Grundgebot argumentiert (vgl. Mk 12,30 parr.), setzt er den in der Beschneidung geschlossenen Bund voraus.

### *Welche Folgen die Beschneidung Jesu hat*

Deswegen bedarf der Vorschlag von Jan Heiner Tück, so wie er jetzt ist, einer weiteren Präzisierung. Das Judesein Jesu darf nicht als eine Art leere Hülse erscheinen. Seine Jüdischheit muss gefüllt, konkret erfasst, dargestellt und in ihren Konsequenzen bejaht werden, damit das Fest nicht nur wiederhergestellt, sondern akzeptiert wird. Dass Jesus Jude war, geblieben ist und auch als Jude eschatologisch gültig sein wird, ist nicht eine bloße Information über seine Person, so wie man von jemand sagt, er sei Italiener oder er stamme aus Hamburg. Es geht bei der Beschneidung natürlich um den konkreten Körper des Knaben Jesus aus Nazareth, damit aber folgerichtig auch um das Jüdischsein der Kirche, die sich als seinen Leib versteht. Selbst wenn Lukas nichts von der Beschneidung Jesu erzählt hätte, wäre sie im ganzen Neuen Testament präsent: ausdrücklich überall dort, wo sich Jesus auf die Tora bezieht und wo er das Grundbekenntnis Israels rezitiert. Wie immer man die einzelnen Worte historisch als Einzelaussagen auf Jesus zurückverfolgen kann, zeigt das Neue Testament, dass Jesus ganz diese *professio fidei* lebt.

An vielen Punkten zeigt sich dies: Wenn er souverän Familie und Clan relativiert: «Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes hören und danach handeln...» (Lk 8,21). Wenn er die Erwartung der Sündenvergebung durch Gott ganz an die Bereitschaft knüpft, zuerst zu vergeben: «Vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben...» (Mt 6,12). Wenn er realistisch auf die Möglichkeiten des Menschen blickt: «Was nennst du mich gut? Nur einer ist gut...» (Mt 19,17); «Wenn schon ihr, die ihr böse seid...» (Mt 7,11). Wenn er den rechten Gottesdienst ausnahmslos vom Verhalten zum Glaubensbruder abhängig macht: «Dann geh, lass deine Gabe liegen und versöhne dich zuerst...» (Mt 5,24). Wenn er dem Wunder des Gottvertrauens alles zutraut und zugleich alles für die Welt Notwendige in den Händen der Jünger sieht: «Gebt ihr ihnen zu essen...» (Mt 14,16). Dass dies in der Kirche so unbekannt geworden ist, und sie sich in ihrer Lebensweise auf weiten Strecken zurück-



entwickelt hat zu einer Praxis der Religionen, die Gott zum Ersatz und als Ausrede nimmt, hängt damit zusammen, dass sie das Jüdische an Jesus übersah und verneinte und damit das Jüdische an ihrem eigenen Leben verleugnete.

Jean Marie Lustiger (1926–2005), Erzbischof von Paris, hat diese Entwicklung scharf analysiert: «Die Heiden – selbst wenn sie Christen geworden sind – sind ständig versucht, die Sonderheit der Heilsgeschichte und der Auserwählung zu leugnen. Sie neigen dazu, Jesus zur bloßen Projektion des idealen Menschen zu machen, den jede Kultur und jede Zivilisation trägt. [...] Jede christlich gewordene Kultur läuft womöglich Gefahr, aus Jesus ihren Apollo zu machen und ihr eigenes Menschenbild auf ihn zu projizieren, um sich darin zu gefallen. Christus selbst, die Gestalt Christi in ihrer Wirklichkeit, kann jedes Gesicht der Menschheit annehmen, aber er kann dies nur, weil er vor allem anderen der in Bethlehem in Judäa Geborene ist.»<sup>33</sup>

Das heißt: Eine Kirche, die auf einen quasi unbeschnittenen Jesus zurückgeht, enthält der Welt letztlich die Erfahrung vor, die nur das ganze geschichtliche Gottesvolk geben kann, die Offenbarung des wahren Gottes. Die Frage «Soll man das Fest der Beschneidung Jesu wieder herstellen?» kann man also eindeutig bejahen. Die Reform der unglücklichen «Reform» vor 40 Jahren kann aber nicht beim neuen Eintrag in den liturgischen Kalender Halt machen.



## Anmerkungen

- 1 Jan Heiner TÜCK, *Jesus war Jude. Und es wäre ein starkes Zeichen gegen den Antisemitismus, wenn die katholische Kirche wieder daran erinnern würde*, in: NZZ, 28. Dezember 2018.
- 2 Ulrich HORST, *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor*, Paderborn 2017.
- 3 Marie-Dominique CHENU, *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg u.a. 1960, 267.
- 4 Ebd.
- 5 Vgl. zum Ganzen: Josef PIEPER, Über die geschichtliche Situation an der Universität Paris zur Zeit des Thomas von Aquin, in: DERS., *Werke in acht Bänden*, Bd. 2, Hamburg 2001, 156–160; 158; DERS., *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*, München 1958, 15 f.; 91.
- 6 CHENU, *Das Werk des Hl. Thomas* (s. Anm. 3), 76.
- 7 Vgl. ebd., 271 f.
- 8 Der Breslauer Rabbiner Jakob Guttmann (1845–1919) zeigte bereits Ende des 19. Jahrhunderts durch Textvergleiche, wie u.a. Thomas von Aquin Maimonides direkt übernommen hatte: vgl. Jakob GUTTMANN, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, Göttingen 1891; DERS., *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, Breslau 1902; den Hinweis verdanke ich dem Aufsatz von George Y. KOHLER, *Hermann Cohen und die Aufhebung der christlichen Alleinherrschaft in der Kultur*: [https://www.academia.edu/40501247/Hermann\\_Cohen\\_und\\_die\\_Aufhebung\\_der\\_christlichen\\_Alleinherrschaft\\_in\\_der\\_Kultur](https://www.academia.edu/40501247/Hermann_Cohen_und_die_Aufhebung_der_christlichen_Alleinherrschaft_in_der_Kultur) (abgerufen am 23.12.2019); vgl. Ludger JANSEN, *Thomas von Aquin liest Maimonides. Eine argumentationstheoretische Analyse*, in: *Kirche und Israel* 19, 121–138; 121 (u.a. Dux I 33 in III Sent. d. 24 q 1 a. 3 c; und Dux III 24 in II Sent. d. 14 a. 2 ad 2); Marteen VANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso*, in: *Angelicum* 37 (1960) 336–401; Avital WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Paris 1988; DERS., *Maimonide e Thomas. Un dialogue impossibile*, Fribourg 1989; Görgo K. HASSELHOFF, *Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den*



- Schriften des Thomas von Aquin*, in: Wolfram KINZIG – Cornelia KÜCK (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*, Stuttgart 2002, 55–73.
- 9 Vgl. zum Ganzen: Ulrich HORST, *Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen*, in: DERS., *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor*, Paderborn 2017, 201–229. Für die Tatsache einer heftigen Diskussion der Frage in der Zeit Anfang des 14. Jahrhunderts verweist Horst u.a. auf das Werk des Theologen und Bischofs Petrus de Palude (um 1280–1342) *Quartus sententiarum liber*.
  - 10 S.th. II–II q. 10 a. 12: *Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitit parentibus baptizarentur*.
  - 11 S.th. II–II q. 10 a. 12: *Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere*.
  - 12 Ql II q.5 a.2: *Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiae naturali. Filii enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero*; ebenso: S.th. II–II q. 10 a. 12.
  - 13 Ql II q. 5 a. 2; ebenso: S.Th. II–II q. 10 a. 12.
  - 14 S.th. II–II q. 10 a. 12 ad 2 und ad 3.
  - 15 Ql. q.5 a.2: *Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur in fide parentum: per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis*; S.th. II–II q. 10 a. 12.
  - 16 S.th. III q.70 a.1.
  - 17 Vgl. S.th. III q. 70 a. 2 ad 1.
  - 18 Vgl. S.th. III q. 70 a. 2 ad 2.
  - 19 Vgl. W. Gunther PLAUT, *Die Tora in jüdischer Auslegung: Bereschit. Genesis*, Gütersloh 1999, 173; 130.
  - 20 Vgl. S.th. III q 70 a. 3.
  - 21 Vgl. S.th. III q. 70 a. 3 ad 1 und ad 2.
  - 22 S. th. III q 70 a. 2 sed contra.
  - 23 S. th. III q. 70 a. 3 resp.
  - 24 S. th. III q. 70 a. 4 resp.; zit. wird aus: AUGUSTINUS, *De nupt. et Conc.* 11.
  - 25 S. th. III q. 70 a. 4, 2.
  - 26 S. th. III q. 8 a. 3 ad 3.
  - 27 Vgl. AUGUSTINUS, *civ. XVIII*, 52; weitere Belege bei: Yves CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, Düsseldorf 1952.
  - 28 S. th. III q. 70 a. 4 ad 4.
  - 29 Vgl. den eucharistischen Hymnus des Thomas «Pange lingua», in dessen letzter Strophe davon die Rede ist, dass der Neue Bund den Alten ablöse: *et antiquum documentum novo cedat ritui*; dazu: Jan Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 239f; Erich Zenger hat den Vers zugespitzt eine «antijüdische «Kampfparole» genannt, deren traditionelle deutsche Übersetzung («der alte [Bund] hat ein End») «theologisch noch viel schlechter» gewesen sei. Auch die neuere Fassung von Maria Luise Thurmair, die vom «Gesetz der Furcht» spricht, sei «beschämend»: Erich ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Kevelaer 2011, 90f.
  - 30 Vgl. S. th. III q. 60 a. 5 ad 3; AUGUSTINUS, *c. Faustum* 16,17.
  - 31 Vgl. Friedrich Justus KNECHT, *Praktischer Kommentar zur Biblischen Geschichte. Mit einer Anweisung zur Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichts und einer Konkordanz der Biblischen Geschichte und des Katechismus*, Freiburg 1881, <sup>22</sup>1910, 297, der ganz im Unterschied zur mittelalterlichen Theologie jede rechtfertigende oder heiligende Wirkung der alttestamentlichen Geschichte verneint; zit. bei ZENGER, *Das Erste Testament* (s. Anm. 29), 91; Georg BRAULIK, *Gibt es «sacramenta veteris legis»? Am Beispiel der Beschneidung*, in: Georg BRAULIK – Norbert LOHFINK, *Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 369–401.
  - 32 Vgl. Rudolf PESCH, *Gott ist gegenwärtig. Die Versammlung im Volk Gottes in Synagoge und Kirche*, Augsburg 2006, bes. 144–152.
  - 33 Jean Marie LUSTIGER, *Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, aus dem Frz. übers. v. Thorsten SCHMIDT, München 1992, 77f.

## Abstract

*Should the feast of Jesus' circumcision be restored? An answer from the thinking of Thomas Aquinas*

In the course of the liturgical reform after the Second Vatican Council, the title "Circumcision of the Lord" was deleted from the ecclesiastical name of New Year's Day. What remained was the designation as the eighth day (octave) after Christmas and as the feast of Mary the Mother of God. Since then, this has been perceived by many as a deficit. In 2018 the Viennese dogmatist Jan Heiner Tück once again put forward the proposal of a »restoration of the feast of the circumcision of the Lord". Regarding this concern, it is interesting how detailed and how knowledgeable Thomas Aquinas, in his *Summa theologiae*, describes Jewish circumcision qualifying it as a genuine sacrament in which true faith is expressed. In the wide expanse of his thinking also the life of Thomas and his stays in Paris become more relevant. Christology is complete only when the figure of Christ is visible also to Christians as a Jewish figure.

*Keywords: New Year's Day – liturgy – Jesus as Jew – circumcision – Thomas Aquinas – Christology*



Ferdinand Schumacher · Münster

## DAS UNERGRÜNDLICHE GEHEIMNIS DER ZEIT

Zu einem Kunstwerk Gerhard Richters

Seit Juni 2018 ist das Kunstwerk Gerhard Richters mit dem Titel *Zwei Graue Doppelspiegel für ein Pendel* in der Dominikanerkirche in Münster öffentlich zugänglich. Nachdem Richters Pläne bekannt wurden, entzündete sich eine Debatte über das Verhältnis von Kunst und Religion. Für Irritationen sorgte eine Aussage des Künstlers, er freue sich, dass sich das Pendel dort bewege, wo früher der Altar stand. An anderer Stelle äußerte Richter sich differenzierter: «Die Kunst ist kein Religionsersatz, sondern Religion im Sinn des Wortes «Rückbindung», Bindung an das Nicht-Erkennbare, Übervernünftige, Überseiende». Mit dieser Aussage nähert sich der Künstler der negativen Theologie, die davon weiß, dass die Wirklichkeit Gottes ein Geheimnis ist, das größer ist als das begreifende Denken: «Hättest du Gott begriffen, es wäre nicht Gott» (Augustinus). Richters Intention, das «Übervernünftige» künstlerisch darzustellen, gibt Anlass, sich seinem Werk aus dem Blickwinkel der Theologie zu nähern.

«Der richtige Ort»

Die Stadt Münster hatte Richter als Ort für sein Kunstwerk zunächst ein Industriedenkmal, das alte Gasometer mit seiner Höhe von 52 Metern angeboten. Als Richter zögerte, wurde ihm die im Besitz der Stadt befindliche Dominikanerkirche gezeigt. Sie sollte nicht mehr als Gottesdienstraum dienen, sondern als Kunst- und Begegnungsraum. Richter reagierte spontan: «Als ich dieses schöne Bauwerk sah, war ich sofort begeistert, dass das der richtige Ort für mein Pendel ist.» Was zeichnet den Raum aus? Warum ist die Kirche der «richtige Ort»?

FERDINAND SCHUMACHER, geb. 1942, Dr. theol., ist emeritierter Pfarrer und Domkapitular des Bistums Münster. 1988–2009 war er Vorsitzender der dortigen Kunstkommission.



Die Dominikanerkirche gehört zu dem Ensemble von Barockbauten im Zentrum der Stadt. Wer sie vom Westen durch das Hauptportal betritt, erblickt eine von Seitenschiffen flankierte Säulenbasilika mit einem nur schwach angedeuteten Querschiff in der Mitte, der Vierung, über der sich ein achteckiger Tambour mit der von einer Laterne gekrönten Kuppel erhebt.

Dabei ist zu bedenken, dass die Ästhetik einer Barockkirche kein Selbstzweck ist. Ihre Zeichensprache zielt darauf, die Gegenwart der Erlösung in der Architektur und im Bildprogramm sinnlich darzustellen. Im Kern geht es um das Bekenntnis, dass Gottes Sohn in Jesus Christus Mensch geworden ist und in dem eucharistischen Brot geheimnisvoll gegenwärtig bleibt. «Hier ist Gott selbst zugegen», um den der Sünde und dem Tod verfallenen Menschen zu retten. Die Raumgestaltung, aber auch die Bildprogramme laden die Gläubigen ein, ihre Herzen zum Himmel zu erheben. So besteht die besondere Bedeutung der Kuppel darin, Sinnbild der himmlischen Welt zu sein. Der Sinn der Laterne erschließt sich vor dem Hintergrund des alten Weltbildes, das zwischen dem in der Kuppel dargestellten Sternenhimmel und dem in der Laterne erscheinenden Licht als Symbol des göttlichen Himmels unterscheidet. Kurz: Das Licht aus den Fensteröffnungen der Laterne erscheint als Zeichen des überirdischen Lichtes.

### *Die Spiegel*

Die beiden grauen Doppelspiegel, je 600cm hoch und 135cm breit, hängen an den Seitenschiffen der Vierung, also dort, wo in der Barockzeit Seitenaltäre standen. Der Abstand zum Boden beträgt 80 cm. Jeder Spiegel ist in zwei gleich große senkrechte Bahnen eingeteilt, die eine hellgrau, die andere dunkelgrau. Auf den Spiegeln sind, durch das Grau verschattet, die gleichmäßige Bewegung des Pendels und das Kommen und Gehen der Besucher zu sehen.

Spiegel dienen dazu Verborgenes sichtbar zu machen. Um uns selbst sehen zu können, benötigen wir einen Spiegel. Der Blick in den Spiegel kann höchst ambivalente Gefühle auslösen, wie es in dem Gedicht «Das Spiegelbild» von Annette von Droste-Hülshoff ausgedrückt wird: «Schaust Du mich an aus dem Kristall / Mit deiner Augen Nebelball, / Kometen gleich, die im Verbleichen; / Mit Zügen, worin wunderbarlich / Zwei Seelen wie Spione sich / Umschleichen, ja, dann flüstre ich: / Phantom, du bist nicht meinesgleichen! / [...] Trättest du vor, ich weiß es nicht, / Würd' ich dich lieben oder hassen?»

In der Philosophie dient der Spiegel für das reflektierende Denken, das den verborgenen Sinn des unmittelbar Gegebenen zu erhellen versucht. Nicht weniger bedeutsam ist die Spiegelmetapher in der Theologie. Der Verborge-

ne spiegelt sich in den Werken der Schöpfung, vor allem in der Seele des Menschen, seinem Ebenbild, das dazu bestimmt ist die Güte Gottes in seinem Handeln wiederzuspiegeln. Dass dieses Bemühen unvollkommen ist, aber am Ende doch hoffen darf, Gott von Angesicht zu Angesicht schauen zu dürfen, ist die feste Überzeugung des Apostels Paulus: «Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.» (1 Kor 13,12)

### *Das Pendel*

Der nach seinem Urheber Jean Bernard Lèon Foucault benannte Pendelversuch wurde zum ersten Mal in der Kathedrale der französischen Aufklärung, dem Pariser Pantheon, öffentlich vorgestellt. In der Kuppel hing ein 67 Meter langes Seil. An seinem unteren Ende war ein 28 Kilo schweres Gewicht befestigt. Das Pendel wurde in gleichmäßige Schwingungen versetzt. Zu beobachten war, dass sich die Schwingungsebene langsam zu drehen schien. Da eine seitlich einwirkende Kraft nicht zu erkennen war, musste die Drehung eine andere Ursache haben. Es zeigte sich: nicht das Pendel rotiert, sondern der Boden unterhalb des Pendels, die Erde. Das Experiment Foucaults gilt seitdem als laienfreundlicher Beweis der Erdrotation. Das Pendel in der Dominikanerkirche hat eine Länge von ca. 29 Metern. Es trägt ein Gewicht von 48 Kilogramm. Die Bewegung des Pendels, die in den Spiegeln reflektiert wird, ist darüber hinaus ein Anreiz, sie in Gedanken zu reflektieren.

### *Immer dasselbe*

Das gleichmäßige Hin und Her des Pendels deckt auf, was in der Regel verborgen ist, die in allen Dingen und in allem Lebendigen wirksame Zeit. Sie wird dann spürbar, wenn von allem Lebendigen abstrahiert wird, wenn also nichts anderes geschieht, als die Wiederkehr des Selben. Diese Bewegung, die gleichzeitig als Stillstand erfahren wird, kann den Betrachter den «Zauber des ruhigen Atems spüren lassen» oder auch das Gefühl der Langeweile auslösen, das dann zur Qual wird, wenn dem Betrachter die Kraft fehlt, mit der Zeit und mit sich selbst etwas anzufangen. Was im Buddhismus als Annäherung an das Nirwana geschätzt wird, ist in der christlichen Tradition ein erster Schritt, sich vor dem Geheimnis Gottes zu sammeln. Für Pascal dagegen ist das Quälende



der Langeweile ein Symptom des unerlösten Menschen. So wird in der Tradition des christlichen Mönchtums immer wieder vor der Langeweile (Akedia), der spirituellen Lust und Antriebslosigkeit gewarnt. Zur Zeit Pascals übrigens galt die Langeweile als Geisel der Reichen. Sie konnten sich kostspielige Zerstreuungen leisten, um dem *horror vacui* zu entkommen. Der Mehrzahl der Menschen fehlte schlicht die Zeit, sich zu langweilen. Sie hatten genügend zu tun, um für ihren Lebensunterhalt zu sorgen.

### *Rotieren*

Die Drehung der Erde um ihre eigene Achse hat eine fundamentale Bedeutung für die Erfahrung der Zeit. Diese lässt sich messen und einteilen. Jede Drehung der Erde um ihre eigene Achse hat die Dauer eines Tages. Eine Zeiteinheit, die sich nicht nur in Stunden einteilen, sondern auch summieren lässt in Wochen, Monaten und Jahren. Diese Zeit ist gleichgültig gegenüber Glück und Leid, Leben und Tod, Krieg und Frieden. Anders verhält es sich, wenn von Tag und Nacht die Rede ist. Der Tag ist die von Licht und Leben erfüllte Zeit, der Zeitraum, in dem die Menschen ihr Tagewerk vollbringen. Wie ein solcher Tag im Rückblick erscheinen kann, zeigen einige Verse aus Hölderlins Ode «Abendphantasie»:

Vor seiner Hütte ruhig im Schatten sitzt / Der Pflüger, dem Genügsamen raucht  
sein Herd. / Gastfreundlich tönt dem Wanderer im / Friedlichen Dorfe die Abend-  
glocke. // Wohl kehren jetzt die Schiffer zum Hafen auch, / In fernen Städten,  
fröhlich verrauscht des Markts / Geschäft'ger Lärm; in stiller Laube / Glänzt das  
gesellige Mahl den Freunden. // Wohin denn ich? Es leben die Sterblichen / Von  
Lohn und Arbeit; wechselnd in Müh' und Ruh' / Ist alles freudig; warum schläft  
denn / Nimmer nur mir in der Brust der Stachel?

Ein mit zahlreichen Aktivitäten angefüllter Tag geht zu Ende. Der Pflüger, der Schiffer, ein Wanderer, die Händler haben ihr Tagewerk vollbracht. Sie kehren heim, um Einkehr zu halten, sich auszuruhen und in geselliger Runde den Tag abzuschließen. Es gab viel zu tun und jetzt ist es Zeit zu ruhen, ein Tag ohne Langeweile, ein Ruhe, die ebenfalls keine Langeweile aufkommen lässt. Diese Idylle wird von einer verstörenden Frage unterbrochen: «Wohin denn ich?» Das Ich des Dichters hat das Tagesgeschehen nicht nur wahrgenommen, sondern auch aus der Distanz betrachtet. Diese Reflektion macht ihn unfähig, sich mit der Welt der Menschen zu identifizieren. Dem Dichter ist aufgegangen, dass der mit Leben erfüllte Tag zugleich ein Tag sterblicher Menschen ist. Die Zeit ist erfüllt, aber gleichzeitig vom Tod umfassen. Die Frage verschärft sich am Ende der dritten Strophe: «warum schläft denn / Nimmer nur mir in der Brust



der Stachel?» Auch ein Blick in den Himmel, die jenseitige Welt, die Sphäre der Unsterblichkeit, verspricht keine Erlösung. Da ist kein Gott, der rettet in Sicht. Der Zauber flieht: «dunkel wird's und einsam / Unter dem Himmel, wie immer, bin ich». Am Ende ergibt sich der Dichter in sein Schicksal, heiter, weil er Glück erfahren hat, bescheiden weil auch er nur ein sterblicher Mensch ist.

### *Der Mensch – ein Übergang und Untergang*

Nach Richters eigenen Worten ist die Farbe Grau «wie keine andere geeignet, «nichts» zu veranschaulichen». Da liegt es nahe, auch an Nietzsche zu denken. Im Vorwort zur «Fröhlichen Wissenschaft», in welcher der Tod Gottes verkündet wird, findet sich das Gedicht «Nach neuen Meeren»: «Dorthin – *will* ich; und ich traue / Mir fortan und meinem Griff. / Offen liegt das Meer, ins Blaue / Treibt mein Genueser Schiff. // Alles glänzt mir neu und neuer, / Mittag schläft auf Raum und Zeit –: / Nur *dein* Auge – ungeheuer / Blickt mich's an, Unendlichkeit!»

Das Auge der Unendlichkeit, nicht das gütige Auge Gottes (Ps 139) blickt den Dichter an, eine ungeheure Erfahrung, der es sich der Mensch allein auf sich gestellt zu stellen hat. Das Meer, Raum und Zeit erscheinen ohne Ziel, ohne ein ordnendes Prinzip. Es gibt kein Letztes, das Orientierung ermöglicht, keine ewig gültige Wahrheit, sondern nur eine Vielzahl von Perspektiven und Interpretationen. Es gibt keine für alle verbindliche Moral. Was daraus für den Menschen folgt, verkündet Zarathustra. «*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?» An einem Seiltänzer wird gezeigt, was den Übermenschen auszeichnet: «Der Mensch ist ein Seil [...] über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege [...] eine Brücke und kein Zweck [...]: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein *Untergang* ist.» Der Mensch ein über dem Meer der Unendlichkeit von Raum und Zeit aufsteigender Stern, ein Komet, der aufleuchtet, verglüht und untergeht.

### *Der verschlossene Himmel*

Eine letzte Beobachtung: das Seil des Pendels ist in der Laterne in dem kleinen Turm oberhalb der Kuppel befestigt. Diese ist durch eine Metallscheibe von der Kuppel getrennt. So bleibt dem Betrachter die Technik der Aufhängung verborgen. In der Mitte der Metallscheibe befindet sich eine Öffnung, der

sogenannte Charron-Ring, ein Metallring, dessen Funktion darin besteht, das Pendel daran zu hindern ins Trudeln zu geraten. Auch an dieser Stelle ist es angebracht, noch einmal an den Sinngehalt der barocken Architektur zu erinnern. Demnach symbolisiert die Kuppel einer Kirche den Sternenhimmel, während die Laterne oberhalb der Kuppel mit ihren Fensteröffnungen auf das jenseitige göttliche Licht verweist. Durch die Metallscheibe wird diese jenseitige Lichtquelle verdeckt. Liegt da nicht der Gedanke nahe: Der göttliche Himmel ist verschlossen. Nicht das göttliche Licht ist der Ursprung allen Lebens, sondern allein die Zeit, die alles hervorbringt und alles vernichtet. Mit den Worten Nietzsches: Gott ist tot.

### *Fragen, die bleiben*

Dort, wo das Pendel schwingen wird, stand kürzlich der Altar. Er ist ebenso verschwunden wie das «ewige Licht», das Zeichen für die Gegenwart des Allerheiligsten. Dass Fragen bleiben, zeigt das Gebäude selbst, nicht zuletzt die Inschrift unterhalb des Tambours, die an den Patron der Kirche erinnert: «SANCTO JOSEPHO CONJUGI BEATAE MARIA VIRGINIS EX QUA NATUS EST JESUS». Die Inschrift ruft die Geburt Christi auf, das Kommen Gottes in die Zeit, den Zeitpunkt, nach dem bis heute die Jahre gezählt werden.

Dass die Fragen bleiben, macht Martin Walser in seinem kleinen Band *Rechtfertigung* deutlich: «Wer sagt, es gebe Gott nicht, und wer nicht dazu sagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung. Einer Ahnung allerdings bedarf es.» Was fehlt, wenn Gott fehlt? Worte wie Erlösung, universale Gerechtigkeit und selbstlose Liebe müssen dann als Illusionen abgetan werden.

## WEISHEIT DES GLAUBENS

### Philosophie und Theologie bei Clemens von Alexandrien

Nach Emerich Coreth kommt Titus Flavius Clemens, der wahrscheinlich in Athen zwischen 140 und 150 geboren wurde, nicht weniger als das Verdienst zu, den eigentlichen Durchbruch christlichen Glaubens zu philosophischem Denken geleistet zu haben.<sup>1</sup> Aus einer heidnischen Familie stammend, aber bald zum Christentum bekehrt, ließ Clemens sich nach ausgedehnten Reisen durch unterschiedliche Mittelmeerländer um 180 in Alexandrien als freier Lehrer nieder. Um 190 wurde er Leiter einer christlichen Glaubenschule, bis er wegen der Christenverfolgung im Jahr 202 Ägypten verließ, nach Caesarea in Kappadokien gelangte und um 215 starb.

Mehrere Schriften von Clemens sind verloren gegangen, doch seine als Einführung in das Christentum konzipierte Trilogie, die wohl zugleich als sein Hauptwerk gelten kann, ist uns nach wie vor erhalten. Sie besteht aus dem *Protreptikos* (Mahnrede an die Heiden), dem *Paidagogos* (Der Erzieher) und den *Stromateis* (lat. *Stromata*, Teppiche). Zusammen lassen sie eine überaus breite Kenntnis der griechischen Philosophie erkennen, allerdings kommt dem letzten Werk philosophiegeschichtlich innerhalb der Trilogie die wohl größte Bedeutung zu. Dabei ist der Titel *Stromateis* die in der Antike gängige Bezeichnung für ein ohne systematische Absicht entstandenes Sammelwerk.

Bereits Philon von Alexandrien war bestrebt, griechische Philosophie und mosaisches Gesetz in einen gelingenden Dialog zu bringen und sie aus einem einheitlichen Ursprung heraus zu deuten. Diesen Gedanken nimmt auch Clemens auf, jedoch denkt er ihn auf Christus und das Christentum hin weiter. Was das Gesetz für Juden ist, das ist die Philosophie für Heiden, nämlich Erziehung auf Christus hin.

In vorliegender Arbeit sollen Definition und Wertung der Philosophie in den *Stromateis* des Clemens von Alexandrien erörtert werden. Dabei wird ins-

STEFAN WITEK, geb. 1994, studiert Theologie und Philosophie an der Universität Wien.

besondere auch zu würdigen sein, dass Clemens großen Wert auf eine solide philosophische Bildung der Christen legte, damit sie auch imstande wären, sich gegen Angriffe heidnischer Gelehrter zu verteidigen. In diesem Zusammenhang wird ebenso auf die Verwendung der Sirenenepisode aus Homers Odyssee einzugehen sein, die durch Clemens eine positive Neudeutung erfährt.

Die Stellenangaben zum Originaltext der wörtlichen Zitate aus den *Stromateis* werden im Folgenden in Klammern angegeben. Auf die Stellenangaben der deutschen Übersetzung von Franz Overbeck aus dem Jahr 1936 wird in den Anmerkungen verwiesen.

### 1. Zur Definition der Philosophie

In den *Stromateis* des Clemens lässt sich eine vierfache Definition der Philosophie ausmachen.<sup>2</sup> Vorerst bestimmt er sie als «eine Beschäftigung mit Weisheit, die Weisheit aber [als] Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge und ihrer Ursachen.» (*Stromata* I. Cap. V. 30, 1)<sup>3</sup> Damit wird bereits das spezifische Philosophieverständnis des Clemens deutlich. Die Philosophie wird – wie auch schon in der Stoa – als die allgemeine Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge verstanden. Doch wird diese erste Definition der Philosophie zugleich durch eine weitere Aussage über dieselbe erweitert, indem Clemens sie als Erforschung der Wahrheit und des Wesens der Dinge bezeichnet. Allerdings fügt er dieser Bestimmung ein wichtiges Detail hinzu: «Wir sagen also jetzt mit dürren Worten, daß die Philosophie die Wahrheit und die Natur der Dinge untersucht, (die Wahrheit aber ist die, von welcher der Herr selbst gesagt hat: ‹Ich bin die Wahrheit›)» (*Stromata* I. Cap. V. 32, 4).<sup>4</sup>

Die Wahrheit, deren Erforschung die Philosophie zur Aufgabe hat, sei also genau diejenige, von der Christus im Johannesevangelium selbst sagt: «Ich bin die Wahrheit.» (Joh 14,6) An dieser zweiten Definition zeigt sich bereits ein fließender Übergang von der Philosophie zur Theologie und umgekehrt. «In seiner zweiten Definition begreift [Clemens] die Philosophie als die ‹Erforschung der Wahrheit› und identifiziert diese Wahrheit mit Jesus Christus, so daß sich unweigerlich die Schlußfolgerung aufdrängt: Philosophie heißt nach Clemens, den Gott Jesus Christus zu erforschen.»<sup>5</sup>

Die Stimmigkeit dieser Schlussfolgerung wird durch die erste Definition der Philosophie als allgemeine Wissenschaft «göttlicher und menschlicher Dinge und ihrer Ursachen» sogar noch unterstützt. Es lässt sich nämlich – ausgehend von beiden Bestimmungen der Philosophie – zusammenfassend sagen: «Die Philosophie ist die Wissenschaft von Jesus Christus und vom göttlichen Grund der Dinge und insofern Theologie, wie auch umgekehrt die Theologie

Wissenschaft von Gott, dem Grund allen Seins und dem <immer seienden Wort>, nach Clemens Philosophie, ja die eigentliche und wahre Philosophie ist.»<sup>6</sup>

Gemäß dem Verständnis seiner Zeit gehören für Clemens Philosophie und Theologie zusammen, beide finden das letzte Ziel ihres Forschens in Gott, der zugleich der Grund beider ist.<sup>7</sup> Philosophie und Theologie bilden eine Einheit, die erst in der Scholastik des Hochmittelalters methodisch und sachlich getrennt wird. Die dritte Definition der Philosophie ist sodann noch eine Ergänzung zum bisher Gesagten:

Unter Philosophie meine ich aber nicht die Stoische noch die Platonische oder die Epikureische und die Aristotelische, sondern alles, was von einer jeden dieser Schulen schön gesagt worden ist und Gerechtigkeit mit frommer Erkenntnis lehrt; die Auswahl von dem allem nenne ich Philosophie. (*Stromata* I. Cap. VII. 37, 6)<sup>8</sup>

Clemens möchte offenbar einen Standpunkt einnehmen, der den formal verschiedenen Philosophien, in welche sich die inhaltlich als eine zu bestimmende Philosophie unterteilt, übergeordnet ist. Es liegt ihm fern, wie die Stoiker, Platoniker, Epikureer oder Aristoteliker lediglich einer bestimmten philosophischen Richtung zu folgen; Clemens entscheidet sich vielmehr dafür, rein nach inhaltlichen Kriterien und eklektisch das ihm Zusagende aus den formal voneinander abweichenden Philosophien zu verwerten. Daraus geht sogleich hervor, dass für Clemens die Anhänger der unterschiedlichen philosophischen Richtungen lediglich Vertreter ihrer Teil-Philosophie sind, er jedoch, der die verschiedenen, jedoch mit dem Ganzen der Wahrheit letztlich doch übereinstimmenden Teile zusammenfügt, Vertreter der allgemeinen, wahren und sich auf Gott stützenden Philosophie ist, die sodann auch als Grundlage fungiert. Dem entspricht auch die vierte Definition der Philosophie:

Richtige Grundlage nennen wir [...] nicht die Anleitung einer einzelnen Schulrichtung gemäß, sondern nur das, was wahrhaft Philosophie ist, die rechte Kunst der Weisheit, welche Erfahrung der Dinge im Leben gewährt, die Weisheit aber nennen wir feste Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, ein sicheres und unerschütterliches Begreifen, welches das Gegenwärtige, das Vergangene und das Zukünftige umfaßt, und diese Weisheit hat uns gelehrt der Herr durch seine Anknunft wie durch seine Propheten. Und sie ist unerschütterlich, weil vom Logos überliefert. Daher ist sie auch ganz wahr nach dem Willen Gottes als durch den Sohn erkannt. Die eine, die Weisheit, ist ewig, die andere, die Philosophie, zeitlich nutzbringend, die eine ist ein und dieselbe, von der andern gibt es vielfache und verschiedene Abarten. Die eine bleibt fern von leidenschaftlicher Bewegung, die andere gibt es nur in Verbindung mit leidenschaftlichem Trieb. Die eine ist vollkommen, die andere mangelhaft. (*Stromata* VI. Cap. VII. 54, 1–3)<sup>9</sup>

In dieser vierten Definition kommt eine weitere Dimension der Philosophie zum Vorschein. Sie ist nicht nur Wissenschaft, sondern auch eine bestimmte Verhaltensweise, die nach einer unerschütterlichen Kenntnis göttlicher und

menschlicher Dinge strebt, welche wiederum durch den Sohn bekanntgemacht wurde. Macht man nun diese höchste Philosophie zum Maßstab, dann müssen die anderen Wissenschaften als lediglich unvollkommen und zeitlich bedingt erscheinen. Der Philosophie ist ein ewiges, unbedingtes und unumstößliches Wissen eigen, ein Wissen, das eben deshalb unerschütterlich ist, weil es ein Wissen um Gott und alle Dinge darstellt. Und die Bedingung der Möglichkeit dieses Wissens ist der sich in Jesus Christus offenbarende Gott selber, der Urgrund allen Seins.<sup>10</sup> Wahre, richtig verstandene Philosophie ist deshalb immer eine christliche.

## 2. Clemens' Hochschätzung der Philosophie

Zur Zeit des Clemens war Alexandrien ein Schmelztiegel verschiedener Kulturen und damit auch Standort vieler divergenter religiöser und philosophischer Schulen. Clemens hatte eine umfassende griechische Bildung, bewertete diese durchaus positiv und übernahm sie in christliches Denken. Bisher, so Emerich Coreth, wurde sie von Christen gerne als heidnische Torheit verdammt, doch je

mehr nicht nur niedrige Volksschichten, sondern auch Menschen höherer Bildung zum Christentum kamen, je mehr überdies der christliche Glaube mit griechischer Philosophie konfrontiert, von ihr herausgefordert war, umso mehr mußte man ihr – schon gar in einem Bildungszentrum wie Alexandria – auf derselben Ebene philosophischen Denkens begegnen und sich mit ihr auseinandersetzen, nicht nur apologetisch, um Angriffe abzuwehren, sondern auch katechetisch, um den Glauben so darzulegen, daß er vermittelt und verbreitet werden konnte.<sup>11</sup>

Doch gerade diese Hochschätzung griechischer Philosophie wurde Clemens auch zum Vorwurf gemacht.<sup>12</sup> Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Christentum war für ihn daher nicht nur ein theoretisches Problem, sondern auch ein praktisches, insofern er davon unmittelbar betroffen war. Es wurde der Einwand erhoben, dass der Glaube für das ewige Heil genüge, die Philosophie daher für einen Gläubigen überflüssig sei.<sup>13</sup> Mitunter wurde sogar die These vertreten, dass die Philosophie ihren Ausgang vom Teufel genommen habe:

Die hellenische Philosophie also hat, wie manche meinen, durch Zufall irgendwie Anteil an der Wahrheit, aber in dunkler Weise und nicht an der ganzen, hat aber, wie andere wollen, ihren Anstoß vom Teufel erhalten. Einige nehmen an, gewisse herabgestiegene Kräfte hätten die ganze Philosophie eingehaucht. (*Stromata* I. Cap. XVI. 80, 5)<sup>14</sup>

Diesen Vorwurf, dass die Philosophie lediglich eine Erfindung des Teufels sei, weist Clemens jedoch mit Entschiedenheit ab. Die Philosophie geht auf den Willen Gottes zurück, ist deshalb gut und geleitet den Menschen zur Tugend. Clemens geht sogar so weit zu sagen, dass schlechte Menschen sich erst gar nicht mit Philosophie auseinandersetzen.<sup>15</sup>

Doch die Philosophie führt für Clemens nicht bloß zur Tugend, es kommt ihr sogar eine genuin heilsgeschichtliche Bedeutung zu. «Denn auch sie war eine Erzieherin des Hellenenvolks, wie das Gesetz den Hebräern, auf Christus. Es bereitet also die Philosophie vor, indem sie dem, der von Christus vollendet wird, den Weg bahnt.» (*Stromata* I. Cap. V. 28, 3)<sup>16</sup> Die natürliche Vernunft ist gottgewollt, ja, zwischen derselben und dem Alten Testament besteht für Clemens sogar eine gewisse Parallelität, insofern beide auf Christus hinführen.<sup>17</sup> «Es gibt also nur einen Weg der Wahrheit, aber in ihn fließen wie in einen ewigen Strom die Bäche von verschiedenen Seiten zusammen.» (*Stromata* I. Cap. V. 29, 1)<sup>18</sup>

Clemens bietet einen Vergleich der Geschichte der Wahrheit mit Bächen, die in der christlichen Offenbarung zusammenfinden. Den Hintergrund dieses Bildes bildet wohl die Logos-Spekulation, die sich vor allem auf den Johannesprolog (Joh 1, 1–17) berufen kann.<sup>19</sup>

Der Logos ist die Wahrheit und Weisheit Gottes, in ihm ist die ganze Wahrheit erschienen. Die in den verschiedenen Philosophien vorhandenen Glieder der Wahrheit müssen sich in ihm wieder zu einem Ganzen sammeln, wozu aber nur der christliche Glaube fähig ist.

So hat auch sowohl die barbarische als auch die hellenistische Philosophie die ewige Wahrheit zu zerstückelten Gliedern, nicht solchen, wie in der Fabel des Dionysos, sondern zu solchen, die der Theologie des immer seienden Logos gehören, gemacht. Wer aber das Getrennte wieder zusammensetzt und den vollkommenen Logos zur Einheit bringt, wird gewiß ohne Gefahr die Wahrheit schauen. (*Stromata* I. Cap. XIII. 57, 6)<sup>20</sup>

### 3. Ist die Philosophie bei Clemens eigenständig?

Der Philosophie kommt bei Clemens ohne Zweifel ein hoher Stellenwert zu, schließlich führt sie zur Tugend und hat als Erziehung auf Christus hin sogar eine genuin heilsgeschichtliche Aufgabe, doch kann sich nach wie vor die Frage stellen, ob sie mit dem Christentum nicht doch weitgehend überflüssig geworden sei. Hat die Philosophie auch noch für bekennende Christen Bedeutung und Nutzen? Indem Clemens diese Frage entschieden bejaht, zeichnen sich bei ihm bereits erste Ansätze für eine gewisse Autonomie der Philosophie im Rahmen des Christentums ab, wodurch wissenschaftliche Theologie doch erst möglich wird.<sup>21</sup>

Man muss sich nur einmal die Frage stellen, wodurch der Christ denn eigentlich in die Lage versetzt wird, seinen Glauben vor der Vernunft auch zu verantworten. Erst durch die Philosophie wird er dazu imstande sein. Zur Weisheit des Glaubens muss die Einsicht der Philosophie hinzukommen, damit der Christ seinen Glauben auch zu verteidigen vermag:

So sagt denn auch Salomo: «Die Weisheit umhege! Und sie wird über alle Höhen erheben, mit einem Kranze des Schwelgens aber dich beschirmen.» Denn wenn du sie mit einer Mauer umhegt hast durch Philosophie und rechten Aufwand, so wirst du sie den Sophisten unzugänglich machen. (*Stromata* I. Cap. V. 28, 4)<sup>22</sup>

Die Philosophie ist eine Schule für das Denken, sie lehrt zu differenzieren und zu forschen, Untersuchungen und Erklärungen anzustellen, tiefgehend zu verstehen und Wahres und Falsches angemessen einzustufen.<sup>23</sup> Die Philosophie lehrt Argumentieren. In einem solchen Verständnis geht die Philosophie, sofern sie richtig betrieben wird, nicht einfachhin restlos in das Christentum ein. Sie erschöpft sich nicht im christlichen Glauben oder wird von diesem schlicht überboten. Sie wird hier vielmehr zu einem Faktor, der mit dem christlichen Glauben gleichsam kooperiert. Die Philosophie und das Christentum, Glaube und Wissen sind für Clemens auf Gott zurückzuführen, ja, die Vereinbarkeit beider sieht er erst von Gott her gewährleistet. Offenbar plädiert Clemens für eine gewisse Eigenständigkeit der Philosophie innerhalb des Christentums, was umso erstaunlicher ist, wenn man bedenkt, dass das «Neuheitserlebnis des Christentums wie überhaupt die grundsätzliche Haltung des Christentums als eines neuen Lebensstils [...] es von selbst mit sich [brachten], daß dieser Glaube gegenüber dem Wissen so sehr überbewertet wurde, daß er es zu absorbieren drohte.»<sup>24</sup>

Nach Clemens aber dürfe man die Einsichten der griechischen Philosophen eben nicht vorschnell als etwas für den christlichen Glauben Unannehmbares ansehen. Gleichwohl ist dem Glauben das Potenzial eigen, die in der Philosophie vorhandenen Teilwahrheiten zusammenzufassen. Der Glaube ist – verglichen mit den Einsichten der Philosophie – eine Vorwegnahme (*prolepsis*) von Wahrheiten, zu denen die reine Vernunft noch keinen Zugang gefunden hat. Auf diese Weise kann der Glaube zu einem Licht werden, das die Vernunft zu weiterer Einsicht geleitet.

Ja selbst Epikur, der namentlich die Lust höher schätzte als die Wahrheit, nimmt an, der Glaube sei ein Vorurteil der Gesinnung, das Vorurteil aber erklärt er für eine Richtung auf das Evidente und auf die evidente Vorstellung von der Sache. Es vermöge aber niemand weder zu forschen noch zu zweifeln oder zu vermuten, ja nicht einmal zu beweisen ohne Vorurteil. (*Stromata* II. Cap. IV. 16, 3)<sup>25</sup>

Das Verständnis des Glaubens als eines freiwillig angenommenen Vorbegriffs impliziert, dass besagter Glaube für Clemens kein Endpunkt, sondern vielmehr die *conditio sine qua non* für die Einsicht in den Glauben ist. Die Einsicht in den

Glauben ist mit dem Glauben selbst freilich nicht identisch. Man könnte hier geradezu an eine Vorwegnahme des späteren «credo ut intelligam» denken. Durch die Erkenntnis des Glaubens wird der Glaube selbst zur Vollendung geführt. Und indem der Mensch seinen Glauben denkend durchdringt, wird er nach Clemens zu wahrer Gnosis geführt.<sup>26</sup>

Die Gnosis ist ja sozusagen eine Vollendung des Menschen als Menschen [...]. Durch sie wird der Glaube vollendet, da durch sie der Gläubige allein vollendet wird. Der Glaube nun ist ein im Innern niedergelegtes Gut; auch ohne Gott zu suchen bekennt er, daß er ist, und lobpreist ihn als den Seienden. Daher soll man von diesem Glauben ausgehend und durch die Gnade Gottes in ihm vermehrt die Erkenntnis von Gott, soweit es möglich ist, erlangen. (*Stromata* VII. Cap. X. 55, 1–3)<sup>27</sup>

Der wahre Gnostiker ist zugleich der vollkommene Gläubige. So wie das Christentum die wahre Philosophie darstellt, so ist der christliche Glaube unverzichtbarer Ausgangspunkt der wahren Gnosis. Im Unterschied zum häretischen Gnostiker weiß sich der wahre Gnostiker im Besitz wahrer Erkenntnisse, die er durch die denkerische Durchdringung seines Glaubens, zu dem man sich in Freiheit entschließen muss, erlangt hat. Die Furcht vor der griechischen Philosophie zeugt demgegenüber von mangelndem Glauben. Um den Nutzen der griechischen Wissenschaften für die Christen zu veranschaulichen, rekurriert Clemens im VI. Buch der *Stromateis* auf das Sirenenmotiv:

Aber die meisten, wie es scheint, von denen, die mit dem Christennamen bezeichnet sind, machen sich wie die Genossen des Odysseus ohne feineres Empfinden an die Wissenschaft heran und obwohl sie nicht an den Sirenen, sondern am Rhythmus und am Gesang vorbeigehen, verstopfen sie sich aus Unwissenheit die Ohren, weil sie wissen, daß sie, wenn sie einmal den hellenischen Wissenschaften Gehör geliehen haben, später nicht mehr imstande sein werden, wieder heimzukehren. Wer aber das Nützliche zum Besten der Katechumenen, zumal wenn sie Hellenen sind, pflückt, (des Herrn aber ist die Erde und was sie erfüllt), der braucht sich nicht mehr vom Eifer für die Wissenschaften fernzuhalten nach Art der wilden Tiere, sondern so viele Hilfsmittel als möglich muß er für die Hörer entlehnen. Aber man muß keineswegs sich dabei länger aufhalten als soweit der Nutzen daraus reicht, sodaß man imstande ist, wenn man dies genommen hat und nun besitzt, nachhause zu gehen zur wahren Philosophie, einem festen Halt für die Seele, welcher Sicherheit vor allen Dingen gewährt. (*Stromata* VI. Cap. XI. 89, 1–3)<sup>28</sup>

Hier korrespondiert der Gesang der Sirenen mit der griechischen Bildung. Der wohlklingenden, melodischen Weisheit derselben verschließen die Christen nur zu oft ihre Ohren, und sie gleichen damit in ihrem Verhalten den Gefährten des Odysseus, «deren Ohren mit Wachs verstopft waren.»<sup>29</sup> «Clemens identifiziert das Verstopfen der Ohren mit Wachs mit Lernunwilligkeit und polemisiert damit zugleich gegen die Abschottungshaltung vieler seiner Mitchristen, die gegenüber der griechischen Wissenschaft prinzipielle Vorbehalte anmeldeten.»<sup>30</sup>

Ihnen entgeht damit jedoch die Schönheit der griechischen Wissenschaft, die dem wahren, unerschütterlich an der «Wahrheit des Logos» hängenden und fest in seinem Glauben stehenden Gnostiker nicht zur Gefahr werden kann.<sup>31</sup> Unter der Hand und mit etwas Phantasie kommt hier sodann auch das in zitierter Passage gar nicht ausdrücklich angesprochene Bild vom Mastbaum ins Spiel, denn das «mythische Pendant zur unbesiegbaren Wahrheit des Logos ist [...] die Fesselung an den Mastbaum, vermöge deren allein es dem Christ gelingen kann, die Sirenen zu hören, ohne Schaden zu nehmen. Festigkeit bedeutet Bindung.»<sup>32</sup>

#### 4. Philosophie im Dienste des Glaubens

Nun sollen einige bedeutende Aspekte der Philosophie nochmals explizit hervorgehoben werden, die sich in den *Stromateis* des Clemens finden lassen und in denen die spezifische Wertung der philosophischen Wissenschaft besonders gut zum Ausdruck kommt.

Es wurde bereits gesagt, dass die Philosophie das Denken schult, zu differenzieren und wirklich zu verstehen lehrt und hilft, Wahres und Falsches richtig einzustufen. Was hierbei aber nicht außer Acht gelassen werden darf ist eine Implikation all dessen, dass nämlich die Philosophie auch eine Schule dafür ist, gemäß der Erkenntnis und wahrhaft zu leben. Sie ist eine Aufgabe des Menschen, die sein ganzes Leben umfasst und in Anspruch nimmt, sie verbleibt nicht bloß im Feld der reinen Theorie, sondern ist wesentlich ein Lebensentwurf:

Schön also schreibt auch Epikur an Menoikeus: «Möge niemand als Jüngling zu philosophieren zögern, noch möge jemand als Greis darin ermüden. Denn niemand ist weder unreif noch überreif um in der Seele gesund zu werden. Wer aber sagt, es sei noch nicht die Zeit zu philosophieren, oder sie sei schon vergangen, ist dem ähnlich, welcher sagt, zur Glückseligkeit sei entweder die Zeit noch nicht da, oder die Zeit sei nicht mehr da. Daher soll der Jüngere sowohl wie der Greis philosophieren, jener, damit er als Greis jung sei für das Gute, um des Gefallens willen an den geschehenen Dingen, dieser aber, damit er jung und alt zugleich sei um der Furchtlosigkeit willen gegen die Zukunft. (*Stromata* IV. Cap. VIII. 69, 2–4)<sup>33</sup>

Dass Clemens die Philosophie als Vorbereitung auf die innere Aufnahme des Evangeliums und als Dienerin des Glaubens begreift, soll die Wertschätzung und Achtung, die er für sie empfindet, freilich nicht schmälern. Gerade dadurch, dass die Philosophie dem Glauben an Gott förderlich ist, wird ihr die höchste Referenz zuteil. Es gibt nämlich für Clemens nichts Höheres als dem christlichen Glauben dienstbar zu sein. Sie ist ihm dienstbar, indem sie für einen wahrhaft begründeten und reflektierten Glauben unverzichtbar bleibt, indem

sie «die Inhalte des Glaubens denkend und in ihrem inneren Zusammenhang [entfaltet].»<sup>34</sup> Sie ist nicht «verwerflich», «sondern muß als Stufe und Schritt zur vollständigen Erkenntnis des Logos im christlichen Glauben begriffen werden. Sie zu übergehen wäre roh und schadete dem Glauben mehr, als es nützte.»<sup>35</sup>

Zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen Philosophie und christlichem Glauben greift Clemens auf das Verhältnis zwischen Hagar und Sara in Gen 16–18 zurück, um einerseits den Dienstcharakter, andererseits aber auch die Unverzichtbarkeit der Philosophie für das fruchtbare Aufkeimen des Glaubens anhand eines biblischen Beispiels zu untermauern.<sup>36</sup> Während Hagar für die Philosophie steht, repräsentiert Sara den Glauben. Die Philosophie hat dem Glauben dienstbar zu sein, wie auch Hagar Magd für ihre Herrin Sara bleiben muss. «[D]och wie Abraham auf den Vorschlag Saras hin zuerst zu Hagar gehen mußte, bis daß Sara fruchtbar wurde, so muß man sich auch erst der griechischen Philosophie anheimstellen, auf daß der Glaube in einem aufkeime und die göttliche Weisheit wirklich Früchte zeitigen könne.»<sup>37</sup> Die Beschäftigung mit Philosophie ist nicht zuletzt für eine verständige Auslegung der Hl. Schrift unabdingbar, für welche die Philosophie eine Anleitung bietet. Sie stellt gleichsam den Schlüssel für den tieferen Sinn der Hl. Schrift dar.<sup>38</sup>

Es bleibt jedenfalls zu beachten, dass die von Clemens stets betonte Werthaftigkeit der Philosophie nicht einfachhin aus ihr selbst kommt, ihre geistige Größe hat sie vielmehr nur von Gott. Ihr Verständnis als ein Geschenk Gottes bewahrt freilich vor dem mitunter folgenschweren Irrtum, sie könne vom Bösen und der Schlechtigkeit abstammen.

Es ist [...] die Philosophie, weil sie treffliche Menschen hervorbringt, kein Werk der Bosheit; also bleibt nur übrig, daß sie von Gott ist, dessen Werk allein das Gutes-tun ist, und alles von Gott Gegebene ist gut gegeben und empfangen. Ja, auch der Gebrauch der Philosophie ist keine Sache der Bösen, sondern sie ist den Besten unter den Hellenen gegeben worden. Auch hieraus wird klar, woher sie geschenkt ist, nämlich von der Vorsehung, welche jedem das zuteilt, was er verdient. (*Stromata* VI. Cap. XVII. 159, 6–8)<sup>39</sup>

Da Clemens die Philosophie als ein Werk der göttlichen Vorsehung betrachtet, wird ihr ein Platz im Heilsplan zuteil, ja, im Anschluss an Platons Timaios bezeichnet Clemens die Philosophie sogar als das größte Gut, das die Menschen je von den Göttern erhalten haben.<sup>40</sup> Und sie ist deshalb das größte Gut, weil sie ein wahrhaftes Verstehen der göttlichen Lehre evoziert und den Glauben zu fördern vermag. Clemens ist also zu zeigen bemüht,

daß die Philosophie [...] das menschliche Leben nicht verdirbt als Erzeugerin falscher Dinge und schlechter Werke, wie sie manche gescholten haben, obwohl sie ein deutliches Abbild der Wahrheit ist, ein göttliches den Hellenen verliehenes Geschenk, und daß sie uns auch nicht vom Glauben abzieht – so daß sie uns durch

gewisse Trugkünste bezauberte – sondern uns geradezu, indem wir von einer noch stärkeren Schutzmauer Gebrauch machen, gewissermaßen einen unterstützenden Beweis des Glaubens verschafft. (*Stromata* I. Cap. II. 20, 1–2)<sup>41</sup>

Wenn Clemens die Philosophie als ein von Gott den Griechen verliehenes Geschenk betrachtet, erscheint sie in einer gewissen Parallelität zum mosaischen Gesetz. Denn wie das an die Juden ergangene Geschenk des Gesetzes den Bund mit Gott begründet hat, so repräsentiert die Philosophie den Bund Gottes mit den Griechen. Der Ruf Gottes ist an Juden wie Griechen ergangen, mit beiden hat Gott einen Bund geschlossen.<sup>42</sup>

Damit wird der Philosophie ein Platz im göttlichen Heilsplan zuteil und scheint sogar gleichberechtigt neben dem mosaischen Gesetz zu stehen, insofern beides auf je unterschiedliche Weise auf die Offenbarung in Jesus Christus vorbereiten soll.<sup>43</sup> Sowohl das Gesetz als auch die Philosophie werden durch den neuen und endgültigen Bund, den Christus mit allen Menschen schließt, endgültig erfüllt. Die Offenbarung Christi ist folglich das einigende Band zwischen mosaischem Gesetz und griechischer Philosophie und es wird deutlich, «daß derselbe Gott der Geber beider Testamente ist, der auch den Hellenen die hellenische Philosophie gab, durch welche der Allmächtige bei den Hellenen gepriesen wird.» (*Stromata*, VI. Cap. V. 42, 1)<sup>44</sup> An diesem Punkt stellt sich unweigerlich die Frage, ob die Philosophie in der alten Kirche wohl je eine höhere Anerkennung als diese erfahren hat.<sup>45</sup>

##### 5. Die Philosophie im Widerstreit mit der Sophistik

Der Philosophie als das an die Griechen ergangene Geschenk Gottes geht es wesentlich um Gott und das Wesen der Dinge.<sup>46</sup> Diese Bestimmung impliziert für Clemens bereits eine kritische Stellungnahme gegenüber jeglicher Sophistik, denn, so Feulner,

der Philosoph erscheint [sogar] als das Gegenstück des Sophisten schlechthin, des Sophisten, d.h. im Sinne des Clemens des oberflächlichen unseriösen Weisheitslehrers, der jedem für Geld die Kunst, spitzfindig zu denken und zu sprechen und oberflächliche Allgemeinbildung und Beredsamkeit lehrt, dem es mehr um äußeren Schein und Erfolg als um tiefgreifende Erkenntnis geht und der die Menschen mit seinen Phrasen und Trugschlüssen, ohne Interesse an der Wahrheit und dem Wesen der Dinge, lediglich psychologisch in Staunen und Verwirrung versetzen will.<sup>47</sup>

Die Sophisten, zu denen ganz unterschiedliche Gruppierungen wie ungläubige, gegen das Christentum polemisierende Heiden, lügende und betrugende Häretiker, Skeptiker und Hedonisten gehören – diese Sophisten entstellen die Weisheit und die Wesenhaftigkeit der Dinge.<sup>48</sup> Die Sophistik ist eine einzige



Provokation der wahren Philosophie, von der sie als bloß vermeintliche Philosophie weit entfernt ist.<sup>49</sup> «Die Künste der [...] Sophistik aber soll man ganz abweisen, da das Gerede der Sophisten selbst nicht bloß die Menge betört, hintergeht, sondern bisweilen auch Gewalt anwendet [...]». (*Stromata* I. Cap. X. 47, 2)<sup>50</sup> Dies freilich macht es erforderlich, die wahre Philosophie von der Sophistik klar zu unterscheiden, damit einerseits der wahrhaft wertvolle Gehalt der ersteren erfasst werden kann, andererseits die Hintergehungen und Täuschungen der Sophisten auch vollends zur Geltung kommen. Werden Philosophie und Sophistik derart gegenübergestellt, wird sich auch die feste und beständige Ausrichtung des wahren Philosophen zeigen, nämlich sein Streben nach der Erkenntnis Gottes und der Wesenhaftigkeit aller Dinge, während sich die vorgebliche Kunst der Sophisten in ihrer Bedeutungslosigkeit offenbaren wird, denn von «ihnen und ähnlichen Leuten, welche mit leeren Worten sich beschäftigen, sagt die göttliche Schrift sehr gut: Ich werde die Weisheit der Weisen verderben und den Verstand der Verständigen vereiteln.» (*Stromata* I. Cap. III. 24, 4)<sup>51</sup>

## 6. Die Philosophie im Besitz des Christentums

Clemens zufolge hat Moses, in gewisser Weise der Ahnherr aller Philosophen, schon lange vor den großen griechischen Weisen gelehrt, sodass diese von ihm gelernt und abgeschrieben haben müssen.<sup>52</sup> Daher ist das Gesamt der griechischen Philosophie auch eigentlich christliches Eigentum.<sup>53</sup>

Insofern mögen die Philosophen bei den Hellenen «Diebe und Räuber» sein, als sie auch vor der Erscheinung des Herrn von den Propheten der Hebräer Teile der Wahrheit, ohne volles Erkennen, entlehnten, sondern sie sich aneigneten, als wären es ihre Lehrsätze, indem sie sie bald entstellten, bald auch in unnützer Weise ohne Verständnis ausführten, bald aber auch selbst fanden, denn sie mögen auch den «Geist der Empfindung» gehabt haben. (*Stromata* I. Cap. XVII. 87, 2)<sup>54</sup>

Die zitierte Stelle aus den *Stromateis* mag wohl eine gewisse Abkehr von der gewohnten positiven Betrachtungsweise der Philosophie suggerieren, doch bleibt Clemens seiner in hohem Maße anerkennenden Wertung der Philosophie treu und entlarvt den vermeintlichen Diebstahl der Hellenen als ein Werk und eine Vorkehrung der göttlichen Vorsehung.<sup>55</sup> Dies – so Clemens – ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass sich die griechischen Philosophen des Plagiats schuldig machten, indem sie von anderen übernommene Lehren als ihr eigenes Gedankengut ausgaben, denn es «tut Unrecht, wer sich aneignet, was den Barbaren gehört, und sich dessen wie seines Eigentums rühmt, indem er seinen Ruhm mehrt und die Wahrheit vorspiegelt.» (*Stromata* I. Cap. XX. 100, 4)<sup>56</sup>



Doch sind und bleiben das mosaische Gesetz und die griechische Philosophie die wahrhaft heilbringenden Geschenke Gottes an die Menschen.<sup>57</sup> Zusammengenommen öffnen sie das Tor zur vollkommenen Wahrheit in Christus. Die unumgängliche Bedingung für die Erkenntnis der sich in Christus offenbarenden Wahrheit ist folglich die Synthese aus alttestamentlichem Gesetz und griechischer Philosophie.<sup>58</sup> Die heilsgeschichtliche Bedeutung der Philosophie tritt bei Clemens explizit zutage.

### 7. *Schlussbemerkung*

Es steht außer Frage, dass die Philosophie bei Clemens eine große Rolle spielt und spezifisch christliche Themen philosophisch interpretiert werden. Clemens war – wie schon Justin vor ihm – bemüht, die christliche Religion als die wahre Philosophie darzustellen. Zugleich war er davon überzeugt, dass Christen eine gründliche wissenschaftliche Bildung benötigten, damit sie sich gegen Angriffe heidnischer Gelehrter auch verteidigen könnten, wofür freilich das sorgfältige Studium der Philosophie grundlegend und unerlässlich war. Für Richard Heinzmann war er «der erste, der das Fundament für eine selbständige christliche Wissenschaft legte.»<sup>59</sup> Freilich, angesichts der in der europäischen Neuzeit faktisch eingetretenen Polarisierung von Glauben und Wissen scheint eine Synthese aus griechischer Metaphysik und christlichem Glauben nicht mehr möglich zu sein. Doch ist damit der von Clemens geleistete Durchbruch christlichen Glaubens zu philosophischem Denken mitnichten überholt. Gott – so vielleicht lässt sich das zentrale Anliegen des Clemens auf den Punkt bringen – will nichts Unvernünftiges, nichts gegen die Vernunft. Deswegen auch konnte sich das Christentum mit der griechischen Philosophie verbinden. Dies war ein notwendiger Schritt zur vernünftigen Darstellung des Christentums in der damaligen Welt. Es präsentierte sich als allgemeine Wahrheit und verbündete sich somit zugleich mit der besten Denkweise, die es damals gab, der griechischen Philosophie. Weil sich das Christentum vernünftig artikulieren muss, hat die Verbindung mit griechischer Philosophie geradezu Modellcharakter. Die Philosophie des Clemens kann dann eine Einladung zu einem wahrhaft vernünftigen Dialog über das sein, was Glaube ist. Darin liegt ihre bleibende Aktualität.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Emerich CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 76.
- 2 Vgl. Rüdiger FEULNER, *Clemens von Alexandrien. Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken*, Frankfurt/M. 2006, 62ff.
- 3 TITUS FLAVIUS KLEMENS VON ALEXANDRIA, *Die Teppiche (Stromateis)*, deutscher Text nach der Übersetzung von Franz OVERBECK, im Auftrage der Franz Overbeck-Stiftung in Basel herausgegeben und eingeleitet von Carl Albrecht Bernoulli und Ludwig Früchtel, Basel 1936 (im Folgenden: OVERBECK, Teppiche), 179.
- 4 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 180.
- 5 FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 63.
- 6 Ebd.
- 7 Vgl. CORETH, Gott im philosophischen Denken (s. Anm. 1), 77.
- 8 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 183.
- 9 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 522f.
- 10 Vgl. Christian WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus. «Umbesetzung» als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen*, Regensburg 2005, 31: «Wissen ist nur vernünftig, wenn der freie Entschluß zur Gottesfurcht am Anfang steht, ohne den alles Wissen auf Sand gebaut ist.»
- 11 CORETH, Gott im philosophischen Denken (s. Anm. 1), 76.
- 12 Vgl. *Stromata* I. Cap. I. 18, 2–3 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 173).
- 13 Vgl. Richard HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1992, 43f.
- 14 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 203.
- 15 Vgl. *Stromata* VI. Cap. XVII. 159, 6–8 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 572).
- 16 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 177f.
- 17 Mit Justin teilt Clemens die Überzeugung, dass die Philosophie ihre profunden Einsichten über Gott dem Alten Testament zu verdanken habe. Darauf wird noch einzugehen sein. Vgl. HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters* (s. Anm. 13), 44.
- 18 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 178.
- 19 Vgl. Johannes HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*, Freiburg im Breisgau, 1974, 339f.
- 20 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 193.
- 21 Vgl. HEINZMANN, *Philosophie des Mittelalters* (s. Anm. 13), 44f.
- 22 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 178.
- 23 Vgl. FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 65f.
- 24 HIRSCHBERGER, *Geschichte der Philosophie* (s. Anm. 19), 335.
- 25 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 255. Den Philosophen Epikur bezeichnet Clemens als einen «Urheber der Gottlosigkeit». Vgl. *Stromata* I. Cap. I. 1, 2 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 165).
- 26 Vgl. zur christlichen als der für Clemens wahren Gnosis Michael RASCHÉ, *Mythos und Metaphysik im Hellenismus. Die Wege zu Origenes und Plotin*, Sankt Augustin 2011, 282ff. CORETH, Gott im philosophischen Denken (s. Anm. 1), 77. FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 98ff.
- 27 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 609.
- 28 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 538 f.
- 29 WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus* (s. Anm. 10), 33. Vgl. Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 255: «Es gab damals offenbar Christen, die eine Beschäftigung mit der griechischen Weisheit grundsätzlich und mit finsternem Ernst ablehnten – wie es scheint, mit ausdrücklicher Berufung auf den odysseischen Mythos. Für die theologische Lehre des Clemens vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen ist dies unerträglich.»
- 30 Jan-Heiner TÜCK, *Schiffbruch und Planke. Transformationen des Odysseus-Mythos bei den Kirchenvätern, Dante und Claudel*, in: Wolfgang BRAUNGART – Joachim JACOB – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Literatur / Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes*, Stuttgart 2019 (Studien zu Literatur und Religion, Band 1), 251–273, hier: 258.
- 31 Die Schönheit der Sirenen wird auch an einer Stelle im IV. Buch der *Stromateis* Cap. XXVI. 172, 1 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 423) deutlich, die ein Euripides-Fragment wiedergibt: «Am Rücken habe ich goldene Flügel / und der Sirenen liebliche Sohlen werden mir angelegt, / hoch will ich mich erheben in den großen Aether / mit Zeus mich zu verbinden.»
- 32 WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus* (s. Anm. 10), 34. Vgl. auch RAHNER, *Symbole der Kirche* (s. Anm. 29), 247f.
- 33 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 383. Vgl. FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 65f.

- 34 FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 68.  
 35 WIRZ, Der gekreuzigte Odysseus (s. Anm. 10), 35.  
 36 *Stromata* I. Cap. V. 30, 3–32, 2 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 179f.).  
 37 FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 69.  
 38 *Stromata* I. Cap. XVI. 80, 6 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 203).  
 39 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 572.  
 40 *Stromata* I. Cap. XV. 67, 4 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 197).  
 41 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 174.  
 42 *Stromata* VI. Cap. XVII. 159, 9 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 572).  
 43 Vgl. HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters (s. Anm. 13), 42f.  
 44 OVERBECK, Teppiche (s. Anm. 3), 517.  
 45 Vgl. FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 72.  
 46 *Stromata* I. Cap. V. 30, 1 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 179).  
 47 FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 75.  
 48 Vgl. HIRSCHBERGER, Geschichte der Philosophie (s. Anm. 19), 52ff.  
 49 Vgl. auch WIRZ, Der gekreuzigte Odysseus (s. Anm. 10), 30: Die Sophistik wolle «mit schönen Worten die Menschen zur Unwahrheit verführen». Von ihr sei die Philosophie zu unterscheiden, die Clemens «nicht nur gutheißt, sondern für das Verständnis des Christentums geradezu für notwendig hält.» Interessanterweise scheint die erste Bezugnahme auf die Sirenen, die in den *Stromateis* zu finden ist, deren Gesang mit dem Blendwerk der Sophistik in Verbindung zu bringen. So heißt es in *Stromata* I. Cap. X. 48, 6 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 188): «Die Musen für angenehmer als die Sirenen zu halten ermahnt Pythagoras, indem er die Weisheit nicht mit Genüssen zu treiben lehrt, den anderen Seelenfang aber als trügerisch schildert. Es genügt, daß einer bei den Sirenen vorbeigefahren ist, und ebenso, daß der Sphinx wieder einer geantwortet hat.» Diese erste Referenz steht in einer bemerkenswerten Spannung zur positiven Deutung des Gesangs der Sirenen, wie sie vor allem im VI. Buch der *Stromateis* anzutreffen ist. Hier dürften sich jene beiden Deutungsstränge für die Sirenen andeuten, die schon in der griechischen Antike bekannt waren. Vgl. RAHNER, Symbole der Kirche (s. Anm. 29), 250ff. TÜCK, Schiffbruch und Planke (s. Anm. 30), 257: «Für die einen stehen die Sirenen für die vielfältigen Verlockungen der Weltlust, denen der Mensch nicht erliegen darf, wenn er den Hafen des Heils erreichen will. Für die anderen sind die Sirenen Symbole der paganen Weisheit, die den christlichen Glauben anregen und bereichern können.»  
 50 OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 187f.  
 51 OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 176.  
 52 Ebd., Cap. XXVIII. 176, 1–2 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 244f.).  
 53 *Stromata* V. Cap. IV. 19, 1 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 435).  
 54 OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 206.  
 55 Ebd., Cap. XVII. 81, 4–5 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 203).  
 56 OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 213.  
 57 Vgl. FEULNER, Clemens von Alexandrien (s. Anm. 2), 74f.  
 58 *Stromata* I. Cap. XIII. 57, 6 (OVERBECK, Teppiche [s. Anm. 3], 193).  
 59 HEINZMANN, Philosophie des Mittelalters (s. Anm. 13), 50.

## Abstract

*On the Definition of Philosophy in the Stromateis by Clement of Alexandria.* This article examines the definition and assessment of philosophy in the *Stromateis* by Clement of Alexandria. It discusses the great importance Clement attached to a philosophical education for Christians so that they would be capable of defending themselves against intellectual attacks by Pagan scholars. In this context, it also acknowledges Clement's positive reinterpretation of the Sirens in Homer's *Odyssey*.

*Keywords:* Greek philosophy – Christian faith – Sirens – Divine providence

Jan-Heiner Tück · Wien

## DEM LEIDEN DER MENSCHEN EIN GEDÄCHTNIS GEBEN

In memoriam Johann Baptist Metz

*Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen? (Ps 42,3)*

Er war ein Meister der pointierten Rede. Seine Stichworte zur religiösen Signatur der Zeit haben die Debatten geprägt. Sein Wort von der «religionsfreundlichen Gottlosigkeit», von der «Gotteskrise», ist ebenso unvergessen wie seine Beobachtung, dass in den posttraditionalen Gesellschaften «Subjektivität, Gedächtnisschwund und Sprachzerfall» um sich greifen. Die prekäre Situation der Kirche brachte er in das winterliche Bild, die Kirchen würden hierzulande wie entlaubte Bäume in der postmodernen Landschaft stehen. Mit den Anliegen des Kirchenvolksbegehrens zeigte er partielle Übereinstimmung, warnte aber vor der Gefahr einer ekklesiologischen Selbstbespiegelung und erinnerte die Akteure daran, dass die weitaus modernitätsverträglicheren evangelischen Kirchen von der schwelenden Krise nicht weniger betroffen seien. Kirchenreform habe nur Aussicht auf Erfolg, wenn sie in die Nachfolge Jesu einweise und eine Praxis freisetze, die am leidenden Antlitz der Anderen nicht achtlos vorbeigehe. Es gelte – jenseits von pastoraler Ängstlichkeit und bürokratischer Engstirnigkeit – den Horizont neu zu öffnen für die Frage nach Gott, den *Deus semper maior*, der mehr und anderes sei als die Projektionsfläche bürgerlicher Erwartungen.<sup>1</sup>

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

## I

Johann Metz, 1928 in der Oberpfalz geboren, studierte Philosophie und Theologie an den Universitäten Bamberg und Innsbruck. 1954 wurde er im Bamberger Dom zum Priester geweiht. Bereits zwei Jahre zuvor hat er mit einer Arbeit über *Heidegger und das Problem der Metaphysik* bei Emerich Coreth SJ den philosophischen Dokortitel erworben. Metz war zugleich Schüler des Konzilstheologen Karl Rahner SJ, der die katholische Theologie aus den verkrusteten Bahnen der Neuscholastik herausgeführt und die anthropologische Wende in der Theologie eingeleitet hat. Bei ihm hat er seine theologische Dissertation über *Christliche Anthropozentrik bei Thomas von Aquin* (1962) geschrieben. Der junge Metz wollte die theologische Reserve gegenüber dem Subjektdenken der Moderne überwinden und zeigen, dass sich bereits in der Scholastik Vorzeichen für die anthropologische Wende der Neuzeit finden lassen. Als sich die Thomas-Experten mit Rückfragen meldeten und an den theozentrischen Aufbauplan der Summa erinnerten<sup>2</sup>, war Metz bereits zum Fundamentaltheologen an die Universität Münster berufen worden und mit anderen Fragen befasst. Odo Marquard hat die aktualisierende Tendenz seiner Thomas-Deutung rückblickend zu der spitzen Bemerkung veranlasst: «Die Thomisten haben Thomas nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, ihn zu verändern.»<sup>3</sup>

## II

In seinen Arbeiten *Zur Theologie der Welt* (1968) wendet sich Metz dem vielschichtigen Phänomen der Säkularisierung zu und sucht die wachsende Weltlichkeit im Horizont der Inkarnationstheologie positiv zu deuten. Die Freisetzung der Welt in ihre Weltlichkeit sei nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden. Dieser positive Zugang zur säkularen Welt der Moderne wendet sich gegen defensiv-apologetische Stimmen, welche die Kirche als Bollwerk gegen die Verweltlichung der Welt in Stellung bringen. Gegen die Selbstisolierung von Theologie und Kirche hat sich vor dem Konzil bereits Hans Urs von Balthasar in seiner Streitschrift *Schleifung der Bastionen* (1953) gewendet. Bemerkenswert ist allerdings, dass Metz die Legitimität der weltlich gewordenen Welt nicht schöpfungstheologisch begründet. Man könnte ja auch sagen, dass die antike «Divinisierung» des Kosmos durch den biblischen Glauben an Gott als den Schöpfer der Welt prinzipiell überwunden worden sei. Aber Metz legt den Schwerpunkt seiner Argumentation auf das Ereignis der Menschwerdung: Gottes Wort habe die menschliche Natur angenommen und gerade dadurch ins Eigene freigesetzt. *Ipsa assumptione creatur.*<sup>4</sup> Was Gottes



Wort annimmt, kommt in seiner Kreatürlichkeit, in seiner Nicht-Göttlichkeit zu sich. Diese christologische Denkfigur von Annahme und Freisetzung ins Eigene überträgt Metz auf das Gott-Welt-Verhältnis insgesamt und gelangt zu der These: Dadurch, dass Gott mit der menschlichen Natur ein Stück Welt unwiderruflich angenommen und bejaht habe, sei auch die Welt in ihrer Weltlichkeit grundsätzlich angenommen und bejaht worden. Durch diese «Entdivinisierung» der Welt sei die wissenschaftliche Erforschung und technische Gestaltung der Welt angestoßen worden. Metz' These von der inkarnations-theologischen Legitimität der Neuzeit erschien schon damals einigen Kritikern zu optimistisch, weil sie die widergöttlichen Tendenzen der Welt unterbelichte. Der Hinweis auf «die Wahrheit, dass der ‹Geist› des Christentums bleibend eingestiftet ist in das ‹Fleisch› der Weltgeschichte und in deren irreversiblen Gang sich durchsetzen und bewähren muss»<sup>5</sup>, steht aber vor allem auch quer zu Hans Blumenbergs prominenter Gegenthese, die frühe Neuzeit habe sich in einem Akt humaner Selbstbehauptung vom theologischen Absolutismus des Spätmittelalters emanzipieren müssen. Blumenberg behauptet zwischen Spätmittelalter und Neuzeit eine epochale Zäsur. Anders als Metz, der mit der epochenübergreifenden Logik der Freisetzung eine Kontinuität unterstellt, geht Blumenberg von einer Diskontinuität aus. Er unterstreicht die Abwendung vom Willkürgott des späten Nominalismus und die fällige Emanzipation des neuzeitlichen Menschen von religiösen Vorgaben. Die Kategorie der Säkularisierung lehnt Blumenberg zur Deutung der Genese der Neuzeit ab, da ihr, vom juristischen Hintergrund her, die Semantik der Enteignung und des Rechtsbruchs eingeschrieben sei. Es gehört zu den versäumten Gesprächen der alten Bundesrepublik, dass Metz und Blumenberg, obwohl beide Professoren an der Universität Münster, den Disput über die Säkularisierung nicht ausgetragen haben.<sup>6</sup>

### III

In dem Maße, in dem in den weiteren Arbeiten die Ambivalenz der Neuzeit in den Blick rückt, verliert die Inkarnationstheologie für Metz an Bedeutung. Er registriert, dass der Übergang von einer divinisierten zu einer hominierten Welt nicht automatisch mit einer Humanisierung der Gesellschaft zusammenfällt. Die neue politische Theologie, die er zwischen 1965 und 1969 auszuarbeiten beginnt, versucht christliche Impulse zur gesellschaftlichen Humanisierung einzubringen und übt den Schulterchluss mit den Freiheits- und Emanzipationsbestrebungen in der säkularen Welt. Den vorherrschenden Strömungen in der Theologie der 1960er Jahre bescheinigt Metz einen Ausfall der gesellschaftskritischen Dimension. Transzendente, existentielle und persona-





listische Theologien, darunter die seines Lehrers Karl Rahner, müssten weiterentwickelt werden in Richtung einer politischen Theologie. Dass der Begriff durch Carl Schmitt bereits einschlägig vorbelastet war, dass Erik Peterson in seiner Studie *Der Monotheismus als politisches Problem* die These von der «Erledigung einer jeden politischen Theologie» aufgestellt hatte, hat Metz – zumindest am Anfang – unberücksichtigt gelassen.<sup>7</sup> Ihm geht es primär darum, unter dem Stichwort der «Entprivatisierung» die gesellschaftliche Relevanz des Glaubens öffentlich zur Geltung zu bringen. Damit schreibt Metz, der 1965 zu den Gründungsmitgliedern der Zeitschrift *Concilium* gehört, das Projekt seiner Theologie der Welt fort, die über die Legitimierung der Neuzeit hinaus keine konkreten gesellschaftsbezogenen Anstöße enthielt: «Das aporetische Ergebnis der Säkularisierungsthese, die Weltlichkeit der Welt letztlich nur um den Preis einer Weltlosigkeit des Glaubens legitimieren zu können, soll überwunden werden durch die Betonung der gesellschaftskritischen Relevanz des Glaubens.»<sup>8</sup> Der Primat der Zukunft, den Metz fordert, soll die noch ausstehenden biblischen Verheißungen der Gerechtigkeit und des Friedens mit dem politischen Engagement für eine bessere Welt zusammenführen, die Aufwertung der Praxis gegenüber der Theorie soll die gesellschaftsverändernde Kraft des Glaubens zur Geltung bringen. Hier versucht Metz an die Theorie-Praxis-Debatten der neomarxistischen Philosophie der Frankfurter Schule anzuschließen. Zugleich führt er mit dem «eschatologischen Vorbehalt» – ein Begriff, der über verschlungene Wege von Erik Peterson über Ernst Käsemann in die neue politische Theologie eingeht<sup>9</sup> – ein ideologiekritisches Instrument ein. Gesellschaftsentwürfe, die ein Definitionsmonopol für die Zukunft beanspruchen und das Reich Gottes ohne Gott aufrichten wollen, neigen zur Selbstverabsolutierung. Auch im Umkreis der neuen politischen Theologie wird die Differenz zwischen utopischem Denken und eschatologischer Hoffnung allerdings nicht immer scharf gezogen und Blochs Rede vom «militanten Optimismus» scheinbar vorbehaltlos übernommen. Kein Geringerer als Jürgen Habermas hat dies registriert, als er 1973 bemerkte, der Einflussverlust der christlichen Überlieferung werde durch ein wachsendes Interesse am utopischen Denken kompensiert: «Dafür spricht, innerhalb der christlichen Konfessionen, die neuere Politische Theologie, die bei ihren radikaleren Vertretern eine Destruktion des Jenseits zugunsten einer diesseitigen sozialen Verwirklichung der religiösen Verheißung bedeutet.»<sup>10</sup> Gegen eine solche Verlagerung der eschatologischen Hoffnung auf die Zukunft der Geschichte steht der Vorbehalt, dass das Reich der Vollendung, das der Glaube erwartet, zwar von Menschen befördert werden kann, aber letztlich von Gott allein aufgerichtet werden wird. Gleichwohl wirbt Metz dafür, im Marxismus ein Stück «verkümmerter Theologie im Exil» wahrzunehmen. Vom sozialistischen Pathos der Brüderlichkeit könne man ler-



nen, den christlichen Heilsindividualismus aufzubrechen, und die Umlegung des Jenseitsglaubens in eine geschichtlich engagierte Zukunftsorientierung sei allemal Anstoß, den Gott über uns als einen «Gott vor uns»<sup>11</sup> zu wahrzunehmen und die weltverändernde Kraft des biblischen Verheißungsglaubens wieder zu entdecken.

#### IV

Durch das Gespräch mit den Denkern der Frankfurter Schule und die Auseinandersetzung mit den geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins tritt Metz die Dialektik der modernen Fortschrittsgeschichte deutlicher vor Augen.<sup>12</sup> Die Rede vom Primat der Zukunft wird zurückgenommen und durch die Memoria-These ergänzt, welche die Tradition der Erniedrigten und Beleidigten gegenüber der Siegeregeschichtsschreibung subversiv ins Gedächtnis ruft. Es ist gerade die Erinnerung an die verdrängte Rückseite der modernen Fortschrittsgeschichte, die eine futurische Engführung der Theologie korrigiert. Erinnerung, Erzählung und Solidarität sind kaum zufällig Basis-kategorien seiner neuen politischen Theologie, die er in seinem Werk *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (1977) näher entfaltet. Die *memoria passionis*, das Hören auf die Autorität der Leidenden, macht aufmerksam auf die verdrängten Zonen der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte. Metz unterscheidet zwischen einer sozialen Unterdrückungs- und politischen Gewaltgeschichte, einer Schuldgeschichte und einer Geschichte der Toten, die er in den Horizont einer Theologie der Hoffnung einrückt, die ihren Fluchtpunkt in der Option einer Subjektwerdung aller vor Gott hat. Diese Option schließt sowohl das Subjektwerdenkönnen der Leidenden und Unterdrückten als auch das Subjektbleibendürfen der Schuldigen ein. Was an repressiven Strukturen in den wirtschaftlichen und politischen Systemen der Gegenwart veränderbar ist, das soll in einer mit den Deklassierten solidarischen Praxis schon jetzt ausgeräumt und verändert werden. Hier zeigt sich die Nähe der neuen politischen Theologie zur Befreiungstheologie, die an der Seite der Armen für mehr Gerechtigkeit eintritt und gegen die Strukturen der ökonomischen Ausbeutung ankämpft. Gegenüber abstrakten Gesellschaftstheorien, die das Leiden vergangener Generationen quasi als Dünger des Fortschritts betrachten und so dem Vergessen überantworten, fordert Metz eine Solidarität nach rückwärts mit den Opfern der Geschichte – ein Impuls, den sein Schüler Helmut Peukert theoretisch weiter vertieft.<sup>13</sup>

Die Reserve gegenüber der heimlichen Apokatastasis-Tendenz in der Theologie der Gegenwart hat mit den offenen Bilanzen der Geschichte zu tun. Metz hegt den Verdacht, dass der dramatische Ernst der menschlichen Freiheitssitu-



ation ausgehöhlt wird, wenn das Eintrittsbillet in den Himmel schon hier und heute versprochen wird. In der Tat bleibt eine heilsoptimistische Theologie nur dann nicht unter dem Niveau der abgründigen Geschichte menschlicher Leiden, wenn sie die Forderung aufnimmt, dass die Täter nicht auf Dauer über ihre Opfer triumphieren dürfen. Ohne die Rede von Gott als Liebe in Abrede zu stellen, verbindet Metz das Gottesthema entschieden mit der Gerechtigkeitsfrage, um die unabgegoltene Ansprüche der Vergangenheit gegen vor-schnelle Beruhigung wachzuhalten. Die Hoffnung, dass am Ende universale Versöhnung gelinge, betrachtet er skeptisch. Die Anfrage seines Münsteraner Kollegen Thomas Pröpfer: «Wäre eine nur partikuläre Versöhnung nicht für Gottes Heilswillen ein Skandal und für die Geretteten eine bleibende Wunde?»<sup>14</sup>, hat er offengelassen. Auch die Rückfrage nach dem eschatologischen Geschick der Täter hat er – nach Anstößen von außen – nur sporadisch aufgenommen, wobei für ihn klar war, dass der Hoffnung auf Gerechtigkeit für die Opfer Vorrang gebühre vor der Frage nach Vergebung für die Täter. Aus dem wachen Sensorium für die Leidengeschichten der Welt erwachsen theologische Revisionen. Statt in den Bahnen des Augustinus weiter die Erlösung von Sünde und Schuld ins Zentrum der Soteriologie zu rücken, legt Metz den Schwerpunkt auf die rettende Solidarität mit den Opfern der Geschichte. Die Fragen nach Gerechtigkeit und intersubjektiver Versöhnung hätten im Zusammenhang der *memoria passionis, mortis et resurrectionis* Jesu Christi christologisch weiter bedacht werden können. Aber Metz hat an dieser Stelle Zurückhaltung walten lassen, nicht – wie er brieflich einmal mitteilte – «um den soteriologischen Impuls zu leugnen, sondern um den fein gesponnenen «soteriologischen Zauberkreis» aufzubrechen, der in meinen Augen die Erlösung immer in die Nähe einer geschichtsfernen Gnosis treibt.»<sup>15</sup>

## V

Das Anliegen, das Andenken der Toten zu ehren und gegen die schnelle Vergesslichkeit der Erfolgreichen wachzuhalten, hat bei Johann Baptist Metz einen biographischen Hintergrund. Am Ende des Zweiten Weltkriegs noch zur Wehrmacht einberufen, wurde er als 16-jähriger Soldat eines Abends von seinem Kompaniechef beauftragt, dem Bataillonsgefechtsstand eine Meldung zu überbringen. Er irrte nachts durch zerschossene Dörfer und Gehöfte und überbrachte die Nachricht. Als er in den frühen Morgenstunden zu seiner Kompanie zurückkehrte, sah er nur Tote. Ein kombinierter Jagdbomber- und Panzerangriff der Alliierten war über seine Kameraden hinweggefegt und hatte das Lager ausgelöscht. Die, mit denen er gerade noch sein Leben geteilt hatte, lagen regungslos da: Die verstummten Stimmen blieben im Ohr, die erloschenen



Antlitze gingen ihm nach. Die stille Frage «Warum?» hat sein späteres Denken geprägt. Die anderen hatte es getroffen – er war durch glückliche Umstände davongekommen.<sup>16</sup> Seine Frage nach der Rettung des anderen in seinem Tod, seine eindringliche Forderung nach mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie – hier haben sie ihr lebensgeschichtliches Fundament.

Metz war der erste, der das Erschrecken über die Shoah in die katholische Theologie einschrieb. «Ich war beunruhigt: Warum sieht man der Theologie diese Katastrophe – wie überhaupt die Leidensgeschichte der Welt – so wenig oder überhaupt nicht an? Kann und darf theologische Rede ähnlich distanziert verfahren wie (vielleicht) philosophische? Ich war beunruhigt von dem augenfälligen Apathiegehalt der Theologie, von ihrer erstaunlichen Verblüffungsfestigkeit.»<sup>17</sup> In einer viel beachteten Podiumsdiskussion im Jahr 1967 antwortete Metz auf die Frage des tschechischen Philosophen Milan Machovec, wie man nach Auschwitz noch beten könne. Man könne nur beten, so Metz, weil auch in Auschwitz gebetet worden sei. «Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück, über Auschwitz hinaus aber kommen wir genau besehen nicht mehr allein, sondern nur mit den Opfern von Auschwitz. Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene.»<sup>18</sup> In der Christologie sei danach zu fragen, was es bedeute, dass im Zentrum des christlichen Glaubens der Jude Jesus von Nazareth stehe. Auch gab er den Anstoß, antijudaistische Elemente in der Theologie zu entfernen und das Gespräch zwischen Synagoge und Kirche auf gleicher Augenhöhe aufzunehmen. Metz zeigte sich auch verstört darüber, dass so viele überlebende jüdische Dichter und Denker wie Paul Celan, Jean Améry, Sarah Kofman, Primo Levi am Ende unter der Last der Vergangenheit zerbrochen und vorzeitig aus dem Leben geschieden sind.

Das wache Gespür für die unwiederbringlichen Verluste führt ihn zu der Forderung, das spezifische Denkangebot Jerusalems stärker zu beachten. Die anamnetische Kultur, welche Denken als Andenken und Eingedenken verstehe, dürfe nicht zugunsten der griechischen Philosophie und der Denkangebote Athens ausgeblendet werden. Vielmehr müsse das leid- und geschichtsempfindliche Denken des Judentums die tendenziell zeitenthobene und geschichtsvergessene Metaphysik Griechenlands korrigieren. Die forcierte Gegenüberstellung zwischen Jerusalem und Athen dürfte als korrektivischer Anstoß gemeint sein, aus der Sicht der Philosophiegeschichtsschreibung mag sie undifferenziert und grob erscheinen, weil bereits im hellenistischen Judentum produktive Übersetzungs- und Aneignungsvorgänge zu beobachten sind. Jürgen Habermas hat die Konstellation von Jerusalem und Athen näher beleuchtet und daran erinnert, dass in einem komplexen Prozess der Übersetzung das heilsgeschichtliche Erbe der Bibel in das philosophische Denken

der europäischen Moderne verwandelt eingegangen ist. Man kann sein Opus magnum *Auch eine Geschichte der Philosophie* von 2019 auch als späte Antwort auf Metz lesen, der angeregt hatte, die *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1983 stärker auf die anamnetische Tiefendimension der Vernunft rückzubeziehen. Jedenfalls zeigt hier Habermas gegen eine szientistische Verengung von Philosophie, dass die semantischen Potentiale der Bibel über unterschiedliche Stufen epochaler Anverwandlung in die Genealogie des nachmetaphysischen Denkens hineingehören. Über Metz geht Habermas insofern hinaus, als er vorsprachlich-rituelle Formen des Gedenkens deutlicher in seine Reflexionen einbezieht.

## VI

Metz warb für eine dunkle Mystik der Gottespassion – eine Leidenschaft für Gott, die in ein ›Leiden an Gott‹ führen kann, weil dieser sich immer wieder schmerzlich entzieht. Damit setzte Metz einen deutlichen Kontrapunkt gegen seinen Tübinger Weggefährten Jürgen Moltmann, der seine trinitarische Kreuzestheologie ebenfalls unter den Titel ›Gottespassion‹ stellte, damit aber die Leidenschaft der Liebe Gottes selbst im Blick hatte, die sich in der Passion Christi für die Menschen rückhaltlos verausgabt habe. Der Rede von der Theopathie oder Liebespassion Gottes, die an Origenes' Wort von der *passio caritatis* anschließen kann, stand Metz reserviert gegenüber, sie führe zu einer Verdopplung des menschlichen Leidens in Gott und werde überdies dem «negativen Mysterium menschlichen Leidens» nicht gerecht. Tatsächlich findet sich in Jürgen Moltmanns Buch *Der gekreuzigte Gott* (1972) die Aussage, «dass, wie das Kreuz Christi, auch Auschwitz in Gott selbst ist, nämlich hineingenommen in den Schmerz des Vaters, die Hingabe des Sohnes und die Kraft des Geistes».<sup>19</sup> Auf dieser Linie hat Moltmann eine Szene aus Elie Wiesels Roman *Nacht*, in der ein jüdischer Junge durch die SS gehängt wird, unmittelbar auf das Leiden Gottes bezogen – eine Interpretation, die Metz als christliche Vereinnahmung jüdischen Leidens zurückgewiesen hat.<sup>20</sup>

Entsprechend warb Metz für eine Revitalisierung der biblischen Klage- und Anklagetraditionen und wandte sich – gemeinsam mit dem Alttestamentler Erich Zenger – gegen eine Domestizierung der Gebetsprache in der Liturgie der Kirche. In der Christologie wollte er dem Verstummen des Gekreuzigten Raum geben und forderte mehr Aufmerksamkeit für die Atmosphäre des Karsamstags. Hier hätte er das Gespräch mit George Steiner aufnehmen können, der in der Schlusspassage von *Real presences* (1990) bemerkt, dass wir in einer Zeit des Todes Gottes leben, der Karfreitag liege hinter uns – Ostern vor uns, ungewiss sei, ob der lange Samstag des Bangens und Wartens je ein Ende

finde.<sup>21</sup> Metz' Notizen zu einer Karsamstagschristologie wollen eine Haltung des Wartens stärken und weisen eine Nähe zur Ästhetik der Negativität im 20. Jahrhundert auf, wie sie in Samuel Becketts *Waiting for Godot* oder in den Gedichten Paul Celans paradigmatisch Ausdruck gefunden hat. Dadurch heben sie sich ab von Hans Urs von Balthasars Theologie des *descensus ad inferos*, der in der «Solidarität des toten Christus mit den Toten»<sup>22</sup> die Grundlage des Heilsuniversalismus sah und nur deshalb für alle zu hoffen wagte, weil Gott selbst sich in Jesus Christus bis in die Hölle der Gottesverlassenheit begeben hat, um die Verlorenen zu retten und am Ort des definitiven Kommunikationsabbruchs neue Kommunikation zu ermöglichen. Statt die Erfahrung der Gottesfinsternis – christologisch vermittelt – auf Gott selbst zu beziehen, geht es Metz in seiner Karsamstagschristologie um die Frage nach der Rettung der Verstummenen. Er wollte die «Landschaft von Schreien» (Nelly Sachs) in der Theologie hörbar machen. Der Verlassenheitsschrei Jesu dürfe durch den Osterjubel nicht vorschnell übertönt werden, ansonsten drohe die Christologie zu einem geschichtsfernen Siegermythos zu verkommen.

## VII

Statt einer Mystik der geschlossenen Augen, die sich durch Praktiken der Versenkung von den Rissen der Welt fernhält, votiert Metz für eine «Mystik der offenen Augen», die sich vom Leid der anderen affizieren und zu politischem Handeln anstiften lässt. Mystik und Politik gehören für ihn zusammen, und nicht ohne Polemik gegen die Konjunktur fernöstlicher Meditationspraktiken schreibt Metz: «Buddha meditiert, Jesus schreit. Die Mystik der biblischen Tradition ist in ihrem Kern eine antlitzsuchende Mystik, keine antlitzlose Natur- bzw. kosmische Alleinheitspiritualität.»<sup>23</sup> Die pointierte Aussage wäre wohl missverstanden, wenn man sie als Absage an Meditation überhaupt werten würde. Aus der Stille, aus dem Gebet, aus der Betrachtung der heiligen Schrift erwächst der Impuls zur praktischen Nachfolge. *In contemplatione activus – in actione contemplativus*. Die wachsende Diastase zwischen Glaubens- und Lebensgeschichte, zwischen akademischer Theologie und geistlicher Biographie, die auch von anderen Theologen als Problem angesprochen wurde, wollte Metz überwinden, indem er die Gottesleidenschaft in der Nachfolge Jesu als Praxis der Compassion mit den Leidenden und Bedürftigen profilierte. In seinem Buch *Zeit der Orden?* hat er nicht nur vielen Ordenschristen wertvolle spirituelle Anstöße gegeben. In einem persönlichen Gespräch erzählte er einmal, wie er beim Flanieren durch die Gassen von Wien dem Blick der bettelnden Obdachlosen nicht ausweichen könne – und welche große Herausforderung es für ihn sei, der Not ins Antlitz zu schauen, ein passendes Wort zu finden



und so zu helfen, dass die Würde der Hilfsbedürftigen nicht verletzt werde. In einer späten Meditation gab er der Sehnsucht nach dem Antlitz Gottes Ausdruck. Es gelte, immer tiefer in den mystischen Bund zwischen Gott und den Menschen hineinzufinden, «der schließlich in jene *visio beatifica* führt, in der Gott von Antlitz zu Antlitz «alles in allem» (vgl. 1 Kor 15, 28) sein wird». Am 2. Dezember 2019 ist Johann Baptist Metz im Alter von 91 Jahren in Münster friedlich verstorben.<sup>24</sup>

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Johann Baptist METZ, *Der unpassende Gott*, in: DERS., *Lerngemeinschaft Kirche* (JBMGS 6/1), Freiburg i. Br. 2016, 136–139.
- 2 Vgl. auch die Angabe des Formalobjekts aller Theologie in *S. th.* I, q. 1 a. 7: *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.*
- 3 Odo MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1973, 170.
- 4 AUGUSTINUS, *Contra sermonem Arianorum*, 8,6 (PL 42, 688).
- 5 Johann Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt* (1968), in: DERS., *Mit dem Gesicht zur Welt* (Gesammelte Schriften Bd. 1), hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg i. Br. 2015, 25.
- 6 Charles TAYLOR hat in seinem Buch *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2009, inzwischen deutlich gemacht, dass sich der neuzeitliche Säkularisierungsprozess weder auf eine bloße Fortschritts- noch auf eine Verfallsgeschichte reduzieren lässt. Die Entstehung des säkularen Zeitalters ist ein nicht notwendiger, durchaus kontingenter Prozess, der auf einem komplexen Zusammenspiel von geschichtlichen Faktoren beruht. Ausdrücklich hat sich Taylor gegen den «Mythos der Aufklärung» (681) gewandt, dass man das Dunkel des Offenbarungsglaubens hinter sich lassen müsse, um das Licht des Vernunftwissens zu erlangen.
- 7 Vgl. dazu die Rückfragen von Hans MAIER, *Zur Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970.
- 8 Jan–Heiner TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn 2001, 94.
- 9 Vgl. Christian STOLL, *Der eschatologische Vorbehalt. Zum dialektischen Ursprung einer theologischen Denkfigur*, in: IKaZ *Communio* 45 (2016) 539–559.
- 10 Jürgen HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976, 52. Vgl. zum Problem auch: Joseph RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977), Regensburg 2006, 56–59.
- 11 Johann Baptist METZ, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, in: DERS., *Im dialektischen Prozess der Aufklärung* (JBMGS 3/2), Freiburg i. Br. 2016, 61–73.
- 12 In kritischer Solidarität hat Karl LEHMANN die *Wandlungen der neuen «politischen Theologie»*, in: IKaZ 2 (1973) 385–399, begleitet. Vgl. auch DERS., *Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen «politischen Theologie» (II)*, in: IKaZ 3 (1974) 42–55.
- 13 Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/M. 1988.
- 14 Thomas PRÖPPER, *Fragende und Gefragte zugleich*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 266–275, hier 274.
- 15 Brief von Johann Baptist METZ an den Verfasser vom 28. November 2000. Weiter heißt es: «Ich habe mich immer gescheut, aus «dem Kreuz» ein Argument zu machen. Indem ich die *memoria Passionis* zu einer Basiskategorie christlicher Theologie zu machen suche, will ich sie, die Theologie, (indirekt) für das *Mysterium crucis* disponieren. Das freilich wäre zu explizieren.»
- 16 Die Frage spielt auch eine Rolle bei Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 354f: «Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemartete zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz lasse kein Gedicht mehr sich schreiben. Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben be-



darf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Ausschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld der Verschonten.» Adorno zeigte sich sehr beglückt darüber, dass Paul Celan „die Negative Dialektik etwas gesagt hat“. Vgl. Theodor W. ADORNO und Paul CELAN, *Briefwechsel 1960–1968*, hg. von Joachim SENG, in: Frankfurter Adorno-Blätter VIII, München 2003, 177–202, hier 198.

- 17 Johann Baptist METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: Willi OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118, hier 103.
- 18 Johann Baptist METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz–München 1980, 31 (= JBMGS 1, 168)
- 19 Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 266. Vgl. Jean-Marie LUSTIGER, *Die Gabe des Erbarmens*, in: DERS., *Wagt den Glauben*, Einsiedeln 1986, 412–417, hier 416: «Die Leiden der Opfer und ihr Sterben sind ein Teil der Leiden des Messias. Sie sind eingeborgen in den Kelch Gottes wie die Tränen seiner Kinder. Der Gedanke ist erlaubt, im Geheimnis Gottes, daß im Empfang des Verzeihens, das der Gekreuzigte schenkt, die ungezählten Opfer, denen er sich in seinem Leiden zugesellt hat, auch ihm zugesellt werden im Verzeihen, das er gewährt.»
- 20 Vgl. zur Debatte um den Begriff der «Gottespassion»: Jan-Heiner Tück, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016, 159–192.
- 21 George STEINER, *Der lange Samstag. Ein Gespräch mit Laure Adler*, Hamburg 2016, 140–143.
- 22 Hans Urs VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1990, 142, 157, 161.
- 23 Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg 2011, 91.
- 24 Dem Wiener Fundamentaltheologen Johann REIKERSTORFER kommt das Verdienst zu, die Gesamtelten Schriften von Johann Baptist Metz in acht Bänden im Verlag Herder herausgegeben zu haben.

Verdichtungen

## MARICA BODROŽIĆ

MIT MEINEM KOPF, seitdem ich/ sogar/ mit meinem Kopf beten kann, ist mir wie einem Löwen in der Luft: seine Würde ist das Gehen mit verbundenen Augen. Seine Festigkeit zeigt sich im Glauben, dass er // nie // abstürzen kann. Wohin sollte er auch aus der Luft fallen? Aus der Luft springt er nur herauf. Sein Gehsteig ist der Wind.// Sechsfacher Fächer/ und die Mitte/ der Mensch. Als Wegzehrung gab man ihm den Abgrund mit. Der Löwe sättigt sich mit seinem Wissen.

\*\*\*

Die Texte von Marica Bodrožić kann ich nicht lesen, ohne mich in Bewegung, auf Reisen zu fühlen. Das war zunächst ganz wörtlich so. Das Buch «Mein weißer Frieden» war die Lektüreempfehlung eines Freundes für den Urlaub in Kroatien. Die autobiographischen Erzählungen haben mich berührt durch ihre Blicke auf ein zauberschönes Land in einer Zerrissenheit, die weiter zurückreicht als die Wunden, die der Krieg geschlagen hat. Später habe ich Bodrožić als Lyrikerin wiedergefunden, und ich mag ihre poetologischen Betrachtungen zur Literatur, zum Schreiben. Wieder bin ich beim Lesen unterwegs. Es sind oft traumwandlerische, bizarre, unmögliche Wege, die sie in den Verdichtungen der kurzen Texte anbietet. Sie sind produziert durch eine Sprache, die sich selbst in Bewegung befindet. Bodrožić schreibt in Deutsch, der Sprache des Landes, in dem sie seit ihrem zehnten Lebensjahr lebt und die sie ihre «zweite Muttersprache» nennt. Ihre eigene Wanderschaft zwischen erster und zweiter Sprache, die auch eine zwischen Orten und Zeiten, zwischen der Erwachse-

nen und dem Kind ist, scheint das Deutsche auf Reisen zu schicken. Beständig verschieben sich Bilder, Erzählstrukturen, Wortbedeutungen, Grammatik. Die Texte stellen Verbindungen her zwischen Entferntem, schaffen überraschende Verwandtschaften, erotische Beziehungen, irdische Spiegelungen mit gelegentlichen Durchsichten in die Transzendenz. Die Bewegungen sind ebenso gezeichnet von Verlust wie begleitet von Sehnsucht und dem Vertrauen darauf, dass sich Glück, Heimat, Himmel einstellt.

Auch der Text «Mit meinem Kopf»<sup>1</sup> schickt auf einen Weg, der mich herausfordert. Er drängt meinen denkgewohnten Kopf, Reflexion einzudämmen, die Frage nach der Bedeutung hintan zu stellen. Zweifellos: Ich lese, bete «mit meinem Kopf». Doch zuvor bewegt mich das Gedicht in durch Sprache projizierten Raum. Ich muss mit dem Löwen in die Luft gehen, mir die Augen verbinden, den Abgrund unter mir ebenso spüren wie das Zutrauen, nicht fallen zu können. Es entsteht das Gefühl einer besteigbaren, tragfähigen Luft und ich nehme den windigen Weg, fragil und rettend. Der Weg, die Rettung verdankt sich wiederum der Sprache und dem, was sie in Kopf und Körper hervorzurufen vermag. Bodrožić schreibt über Literatur: «Mir haben Gedichte schon unzählige Male das Leben gerettet, manchmal habe ich sie gelesen, manchmal selbst geschrieben in Augenblicken, in denen die ›höhere Heimat‹ spürbar war.»<sup>2</sup> Vielleicht ist es nicht umsonst der Löwe, der in der christlichen Ikonographie so sehr mit Christus identifiziert ist, der den Weg durch die Luft in der Würde des Gehens nimmt.

Der Struktur nach sind der Raum, den die Texte aufspannen, und die Bewegung, die der Löwe vollzieht, Mystik. Bodrožić ist, wie ich, Leserin von Mechthild von Magdeburg, einem der frühesten Zeugnisse deutschsprachiger Frauenmystik. In den Schriften aus dem 13. Jahrhundert findet sie Reflexionen auf das eigene Schreiben. Wie der mystische Text entsteht auch das Gedicht auf der Brücke zwischen Stille und Sprache. Es verdankt sich einem Absinken in den Abgrund – in das eigene Innere vor jeder Sprache und Reflexion und ohne alle Sicherheiten, die diese bieten. Vielmehr muss der Kopf, der so sehr verbunden ist mit Gedachtem und angefüllt mit dem eigenen Ich, zur Seite treten. Wie das unausweichlich präsente, weil schreibende Ich der Mystikerin darf sich auch das der Lyrikerin «selbst nicht dazwischenfunken», um in der Verbannung von der Außenwelt neue Verknüpfungen der Sinne zuzulassen. Denn so bedrohlich der Abgrund auch scheint – er ist nicht Leere, nicht Nichts. Er ist «hinter allen menschlichen Sinnen waltende Bewegung»<sup>3</sup>, dichteste Erfahrung, ein Verknüpfen von Sinnen und noch offen für alle Handlungs-, Denk und Sprechweisen. In diesem Abgrund wohnt, so versteht es Bodrožić, eine Allgemeinheit, in der das Fremdeste längst da ist. «Der Andere sind wir, sonst könnte er uns gar nicht berühren.»<sup>4</sup>

Sprache senkt sich gleichsam «von oben» auf diese Erfahrungen herab, schickt Lichter in den Abgrund, lässt «offenbar» werden. Sie gibt der Bewegung einen Raum, in dem Aneignung, Mitteilung, Handlung möglich werden. Gleichzeitig engt sie diese abgründige Erfahrung aber auch ein, blendet aus und lässt, im schlechten Fall, die Bewegung erstarren. Poesie durchmisst diesen Sprachraum. Sie bewahrt die Verbindung von «Realität» zur Tiefe, vom Denken zum Abgrund und hilft uns so, in Bewegung, lebendig zu bleiben. Dem Löwen auf seinem Weg aus Luft ist der Abgrund als «Wegzehrung» mitgegeben. Dessen Dichte nährt ihn, und ohne ihn wäre das «Gebet mit dem Kopf» nur Kopfgeburt. Könnte mein Kopf ein Gebet zum Himmel schicken, wenn ich im «Einst» meines Inneren nicht vom «Himmel» berührt wäre? Und könnte Gebet damit anders sein als poetisch?

*Mirja Kutzer*

## Anmerkungen

- 1 Marica BODROŽIĆ, *Lichtorgeln. Gedichte*, Salzburg – Wien 2008, 24.
- 2 Marica BODROŽIĆ, *Das Auge hinter dem Auge. Betrachtungen*, 17.
- 3 Marica BODROŽIĆ, «Die Wahrheit kann niemand verbrennen». *Über die Blickrichtung der Liebe bei Mechtild von Magdeburg* («Zwiesprachen»). Eine Reihe der Stiftung Lyrik Kabinett, hg. von Holger PILS und Ursula HAEUSGEN, Heidelberg 2018, 5.
- 4 BODROŽIĆ, *Das Auge hinter dem Auge* (s. Anm. 2), 8.

## Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

ACHIM BUCKENMAIER

Cattedra per la Teologia del Popolo di Dio, Pontificia Università Lateranense, P.zza S. Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano (achim.buckenmaier@web.de). GND: 124138861.

HELMUTH KIESEL

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

BENEDIKT KRANEMANN

Universität Erfurt, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft – Katholisch-Theologische Fakultät  
Postfach 90 02 21, D-99105 Erfurt (benedikt.kranemann@uni-erfurt.de). GND: 13047195X.

MIRJA KUTZER

Universität Kassel, FB 02 – Institut für Katholische Theologie, Henschelstr. 2, D-34127 Kassel (mirja.kutzer@uni-kassel.de). GND: 131863096.

MAGNUS LERCH

Institut für Systematische Theologie und Ethik, Katholisch-Theologische Fakultät,  
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (magnus.lerch@univie.ac.at). GND: 140393846.

SR. JUSTINA METZDORF OSB

Abtei Mariendonk, Niederfeld 11, D-47929 Grefrath (srjustina@mariendonk.de). GND: 128403187.

HERBERT SCHLÖGEL

Andreasstraße 27, D-40213 Düsseldorf (herbert.schloegel@t-online.de). GND: 10972805X.

FERDINAND SCHUMACHER

Domkapitel, Domplatz 28, D-48143 Münster.

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.

STEFAN WITEK

Institut für Christliche Philosophie, Katholisch-Theologische Fakultät,  
Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien (stefan.witek@gmx.at).

HOLGER ZABOROWSKI

Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar, Palottistrasse 3,  
D-56179 Vallendar (haborowski@pthv.de). GND: 124009832.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

# COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

49. JAHRGANG · MÄRZ APRIL 2020

## THEATER – BÜHNE – CHRISTENTUM

**Susanne Nordhofen** Dionysos taufen? **Peter W. Marx** Satanskapelle und Teufelsspieler. Zur Genealogie christlicher Theaterfeindschaft **Ingrid Hentschel** Präsenz des Religiösen im Gegenwartstheater **Alois M. Haas** Das Prinzip Theatralität bei Hans Urs von Balthasar **Jan-Heiner Tück** Präfigurationen der Passion in der griechischen Tragödie **Gustav Schörghofer** Die Welt als Bühne und die moderne Kunst **Michael Gassmann** Mozarts Requiem und Bachs Johannespassion in aktuellen Inszenierungen

## PERSPEKTIVEN

**Thomas M. Schmidt** Jürgen Habermas: Die Konstellation von Glauben und Wissen **Ekaterina Poljakova** Wie kann die christliche Botschaft glaubwürdig werden? Ein Impuls aus der orthodoxen Tradition **Christian Stoll** Katholische Wege in die Moderne **Sebastian Kleinschmidt** Gottfried Benns «Epilog»

# THEATER – BÜHNE – CHRISTENTUM

Editorial

*Alma wurde die Idee nicht los, dass man für sie Theater spielte. In jedem Zimmer war eine Bühne errichtet für die endlosen Vorstellungen, in denen alle ihr Bestes gaben und stets heimlich enttäuscht davon waren, dass der Applaus für ihre Mühen ausblieb. Die Rollen waren von unsichtbaren Kräften zugewiesen worden, und Unsicherheiten kompensierte man mit Vehemenz. Als Alma größer wurde, dachte sie, wie erschöpfend es sein musste, im eigenen Lebenswerk nicht Regie zu führen, sondern darin nur mitzuspielen, in einem Lehrstück ohne Pause, die einen erlöste, ohne Vorhang, der je fiel.*  
Valerie Fritsch, Herzklappen von Johnson & Johnson. Roman, Berlin 2020, 11

Die Menschen sind Schauspieler auf der Theaterbühne ihres Lebens, die Geschichte ist ein ‹Welttheater›: Das *Theatrum vitae humanae* und das *Theatrum mundi* ziehen sich motivisch durch die Dichtung und Philosophie von der Antike bis heute. Mit der metaphorischen Übertragung des Theaters auf die Wirklichkeit können dabei ganz unterschiedlich gefärbte Deutungen einhergehen: etwa der ethische Imperativ, die eigene Rolle gut auszufüllen; die Stärkung der unverfügbaren Macht des regieführenden Schicksals; christliche Vorsehungskonzepte, in denen das laufende Stück bereits ausgeschrieben scheint; aber auch die stoische Entschärfung des Lebens als bloßes Spiel, das die Seele unangetastet lässt. Der Topos vom ‹Welttheater› kann aber auch die diversen Theatralisierungen des Lebens in Geschichte und Gegenwart bezeichnen (etwa in Fest, Ritual und politischer Öffentlichkeit), oder sich, im engeren Sinne, auf das Bühnentheater selbst beziehen, das zuweilen ein *gran teatro del mundo* (Calderón) zur Aufführung bringt.

Aus heutiger Sicht liegt es nahe, von einer Verwandtschaft von theatralen Inszenierungen und der christlichen Motiv- und Ritualwelt zu sprechen. Natürlich kennt insbesondere die katholische Liturgie Theatralik: in Choreographien und Rollenzuweisungen, im ‹chorischen› Sprechen der zum Gottesdienst Versammelten, bis hin zu szenischen Elementen etwa im Triduum Paschale (um vom liturgischen Traditionalismus zu schweigen). Bekannt ist auch Romano Guardinis Rede von der katholischen Liturgie als ‹heiligem Spiel›,

das zwar von ernsten Gesetzen geregelt ist, das aber keinem anderen Zweck folgt, als vor Gott zu kommen und «Zeit zu verschwenden». Und natürlich kennt das Gegenwartstheater Resakralisierungen: durch synkretistische Verwendung liturgischer Elemente bis hin zu «Fluxus-Oratorien», durch rauschhafte Aktualisierungen des antiken Kulttheaters, aber auch durch die Nutzung von Kirchenräumen zu Bühnenzwecken. Es gibt also gegenseitige Entlehnung, ästhetische Analogie und Zitat.

Wer «Theater und Christentum» sagt, meint jedoch meist die lange Tradition christlicher Theateraversion. Schon die Literatur der Patristik inszeniert mit erheblichem Aufwand den Sieg des Christlichen über Antike und Mythos – und hat damit freilich auch das kultische Theater im Visier. Aber nicht nur die kultische Konkurrenz, sondern auch die Frivolität des Spiels und des Rollentauschs machte das Theater aus kirchlicher Sicht anrühlich. Diesen Vorbehalt teilen theaterkritische Akteure der Aufklärung wie Jean-Jacques Rousseau. Den Vorstoß, im Genf des 18. Jahrhunderts Theater zu errichten, sah Rousseau, wie die Theatergeschichte von Erika Fischer-Lichte rekonstruiert, als eine tödliche Gefährdung der (nicht nur geschlechtlichen) Identität der Genfer Bürger. Doch die Abwehrhaltung der Mächtigen gegenüber den Provokationen der Bühnen und die damit verbundene Angst vor der moralischen Zersetzung der Bevölkerung zieht bekanntlich ihre Spuren bis zu Thomas Bernhards und Claus Peymanns «Heldenplatz» im Wiener Burgtheater, der die österreichische Öffentlichkeit (und natürlich auch die Kirche) noch 1988 das Fürchten lehrte.

Dieses Themenheft untersucht Ähnlichkeiten und Verwandtschaften, Differenzen und Antagonismen zwischen *Theater*, *Bühne* und *Christentum*. Zunächst umreißt die Altphilologin *Susanne Nordhofen* die Ursprünge der griechischen Tragödie im Dionysoskult, gipfelnd im jährlichen Dionysosfest als einem Zentralereignis des öffentlichen Lebens in der Polis. Anders als heute besuchen die Athener Bürger dieses Theater nicht nur zu Unterhaltungszwecken, sondern nehmen im Kult ihre «staatsbürgerliche Pflicht» im Dienste des sozialen Zusammenhalts wahr. Ging es dem christlichen Cultus zwar primär um die Profilierung der eigenen Identität gegen die paganen Praktiken, so gibt es doch unübersehbare Analogien – oder anders gesagt: Umbesetzungen –, etwa wo es um die Unterbrechung der Weltzeit durch göttliche, heilige Zeit geht.

Fundamentalkritik am Theater als Kulturform übten nicht nur die Kirchen, aber es gehört gleichwohl prominent zu ihrer Geschichte, wie der Theaterwissenschaftler *Peter W. Marx* zeigt. Im Treiben auf den Bühnen einen gottlosen und verbrecherischen Teufelsdienst zu sehen, das ist eine Linie, die schon bei Tertullian zu finden ist und später bei den Puritanern besonders hervortritt. Das Christentum wendet also dem Theater schroff den Rücken zu, aber nicht

ohne theatrale Formen im Dienste der «spirituellen Unmittelbarkeit» in geistliche Praxis zu adaptieren, insbesondere sichtbar in den ignatianischen geistlichen Übungen und dem Jesuitendrama.

Heute freilich wäre ein theaterfeindliches Agieren von Theologie und Kirche aus Sicht des Kulturbetriebs nur noch mit einem Lächeln zu quittieren. Die Bühnen sind indessen kein religionsfreier Raum geworden, wie *Ingrid Hentschel* illustriert. Die vielbeachteten Inszenierungen von Romeo Castellucci, Milo Rau und Tankred Dorst arbeiten christliche Gehalte überblendend ein; etwa den leidenden Jesus am Kreuz, um die menschliche Misere in provozierender Deutlichkeit vor Augen zu führen.

Auf dezidiert theologische Interpretationen des Theatralischen gehen die folgenden beiden Beiträge ein. *Alois M. Haas* widmet sich dem Versuch Hans Urs von Balthasars, in seinem Großwerk *«Theodramatik»* (auf rund 2.500 Seiten) eine Theologie mit dramatischen Kategorien zu schreiben. Dramatische Gestaltung lenkt den Blick auf die in menschlichen Handlungen und Intentionen liegende existentielle Tendenz, sich selbst auf das andere hin zu überschreiten. Balthasar geht es aber nicht nur um eine Affinität der Theologie zu theatralen Ausageformen, sondern, das ist die Pointe, *«Offenbarung»* selbst ist für ihn ein dramatisches Geschehen. Auf die Möglichkeiten, in theologischer Deutung auf Vorbilder aus der antiken Literatur zurückzugreifen, weist *Jan-Heiner Tück* hin. Bei Euripides gibt es nicht nur das Motiv des stellvertretenden Sterbens für andere, es wird sogar mit einem Kampf zur Überwindung des Todes verbunden. In der Christologie hallen solche dramatischen Szenen im Stellvertretungsmotiv und dem Gang Christi zu den Toten (*descensus ad inferos*) wieder.

Der Essay des Kunsthistorikers *Gustav Schörghofer SJ* ist eine Reflexion über das reichhaltige Feld der Metaphorik der Bühne, die er an Beispielen aus der Geschichte der Kirchenraumarchitektur, der Liturgie bis hin zur modernen Kunst illustriert. Die perspektivischen Raumentwürfe in der sakralen Kunst sind imaginäre Weltentwürfe. Die Reform der katholischen Liturgie nach dem Vatikanum II macht den Kirchenraum erneut zur Bühne, auf der alle Anwesenden am *«Spiel»* der Messe teilhaben sollen. Dazu passt, dass *Michael Gassmann* abschließend die Aufmerksamkeit auf das Phänomen der *«Immersion»* in Inszenierungen geistlicher Musik im Konzertbetrieb lenkt. Das Gegenüber von Interpreten und Auditorium wird dabei immer wieder durchbrochen. Die bloße Zuschauerrolle kann sich auf ein immersives *«Eintauchen»* öffnen, das Kunsterlebnis auf eine mögliche religiöse Erfahrung im dramatischen Geschehen.

## DIONYSOS TAUFEN?

Mythos, Kult, Theater und das frühe Christentum

### I

Zwei bemerkenswerte Theaterereignisse erregten im letzten Jahr die Aufmerksamkeit des Publikums: Die Aufführungen der *Perser* des Aischylos und die der *Bakchen* des Euripides. Beides sind eher entlegene Stoffe, die viel mehr befremden als etwa Sophokles' Tragödien *Ödipus* oder *Antigone*, die öfter gegeben und in der Oberstufe der Schulen gelegentlich gelesen werden. Mit dem «Ödipuskomplex» oder mit der wieder aktuellen Frage, ob Staatsraison auch über Leichen gehen darf, kann der gebildete Laie immerhin etwas anfangen. Aber mit Tragödien, die den Untergang des antiken Perserreichs beklagen oder die die tödlichen Folgen der Missachtung des Gottes Dionysos auf die Bühne bringen, tut man sich doch schwer, zumal eine Aktualisierung etwas zwanghaft Gewolltes an sich hätte.

Der Regisseur Ulrich Rasche ist bei der Inszenierung der *Perser* dieser Verführung nicht erlegen. In seiner theatralen Interpretation der *Bakchen* spielt psychologisch die «Wiederkehr des Verdrängten im Verdrängenden»<sup>1</sup> eine entscheidende Rolle. Der Regisseur lässt die archaischen Texte in einer an den dithyrambischen Versrhythmus angelehnten Sprache rezitieren. Zusammen mit einer ausgefeilten technischen Bühnenmaschinerie und einer eigens für die Aufführungen komponierten überwältigenden Musik wirkt dieses Vorgehen auf den zeitgenössischen Zuschauer wie ein grandioser, anziehender und zugleich verstörender Verfremdungseffekt, der die Reflexion auf die Essenz des antiken Dramas als religiös-kultisches, gesellschaftliches und ästhetisches Geschehen ausrichtet, in dem profan-lineare und heilige zyklische Zeit miteinander verschränkt sind.

SUSANNE NORDHOFEN, geb. 1956, Dr. phil., gegenwärtig Schulleiterin eines altsprachlichen Gymnasiums in Königstein/Taunus.

Im Theaterrund, der Orchestra, kann man vielerorts, vor allem im Mittelmeerraum, die Fundamente eines kleinen Altars erkennen. Er wurde zu Ehren des Gottes Dionysos errichtet. Die Fachwelt ist sich relativ einig, dass sich die Tragödie aus Elementen des Dionysoskultes entwickelt hat, obwohl die Theorien im Einzelnen variieren. Ob die Trauer um den zerissenen Dionysos (Dionysos Zagreus) den Entstehungshintergrund bildet oder ob es der Trauergesang der Opferböcke (tragodoi) ist, aus dem sich zunächst ein Vorsänger in der Maske des Dionysos herauslöst, der in einen antiphonischen Wechselgesang mit den Choreuten eintritt, mag hier dahingestellt sein. Jedenfalls ist Flötenmusik und Trommelklang in der attischen Tragödie wahrscheinlich durch den Dionysoskult inspiriert. In Rasches eigens komponierter Bühnenmusik spiegelt sich dies ansatzweise wider, die Musik und der Sprechgesang wirken wie ein überwältigendes Oratorium.

Das Wirken und Leiden des Gottes Dionysos und die verstörenden Auftritte seiner Begleitung haben die religiöse Folie für die Tragödienentwicklung abgegeben und imprägnieren auch latent die Handlung, auch wenn Dionysos selbst gar nicht als Protagonist erscheint. Im Siebten Hymnus von Homer wird davon berichtet, dass der Gott plötzlich auf einem Schiff erscheint, von allen Seeleuten bis auf den Steuermann jedoch nicht erkannt wird. Nachdem er Wohltaten (Wein, himmlische Düfte) beschert hat, verwandelt er sich in einen gefährlichen Löwen, worauf sich die Seeleute panisch in die tosende See stürzen. Nur der Steuermann verharret, wird zum Lobgesang auf Dionysos animiert und vom Gott belohnt. «Vor allem ist hier schon des Dionysos Inspiration für den ›heiligen Sang‹ betont, eine Qualität, mit deren Erwähnung auch die siebte *Hymne an Dionysos* abschließt, und die im späteren dionysischen Diskurs, vornehmlich in den Hymnen Hölderlins, zentral werden wird.»<sup>2</sup>

Wir leben in einer Kultur des avancierten Individualismus und können uns kaum vorstellen, dass die Wirkung eines Festes dadurch vertieft wird, je mehr sich das einzelne Subjekt im kathartischen Rausch des kollektiven Ereignisses lustvoll auflöst. Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang vom Zerschneiden des *principium individuationis*. Die ekstatische Flötenmusik der antiken Aufführungspraxis peitschte zusätzlich auf. Die Musik in Rasches Aufführungen mit ihrem an- und abschwellenden Trommelklang im Herzrhythmus hat eine vergleichbare Wirkung. Das rauschhafte Element – Dionysos ist auch der Gott des Weines – basiert auf seinem Kult der den Thyrsosstab schwingenden ekstatischen Mänaden bzw. Bacchantinnen, die den Gott begleiteten. Der Begriff des Rausches ist aber weiter und tiefer zu fassen als ein alkoholischer Exzess. René Girard hat auf den Bluttausch hingewiesen, der ein Kollektiv erfasst, wenn es ein Opfer ausgemacht hat und es gemeinsam tötet. Die Vernichtung eines Opfers oder eines Sündenbocks entfaltet eine mimetische Kraft. Alle stürzen sich

auf das Opfer und gehören fortan zusammen. Das Aufgehen in der Gemeinschaft löscht zugleich die rationale Selbstkontrolle und die Verantwortung des einzelnen Teilnehmers an der blutigen Tat aus. Im Bluttausch, oft gepaart mit sexueller Ausschweifung, fallen alle Grenzen, die einmal im Prozess der Zivilisation mühsam errungen worden waren. Das Zerreißen eines Tieres oder eines Menschen unter Jubelgeschrei ist Ausdruck dieser vollkommenen Entgrenzung. Der Impuls entsteht urplötzlich, wenn Dionysos als Gott erscheint. Tragödien finden für diese «Mania» entsprechende Bilder: In Euripides' *Bakchen* zerreißt sogar die Königin von Theben ihren eigenen Sohn, der sich als Frau verkleidet hatte, um die schwärmenden Frauen wie ein Voyeur zu beobachten. Sie verkennt, dass sie ihren Sohn getötet hat und hält sein Haupt für den Kopf eines Löwen – man erkennt eine Anspielung auf den homerischen Hymnus. In den *Bakchen* lässt Euripides nichts Grausames aus, um die Entfesselung der Kraft zu charakterisieren:

Ihr stand der Schaum am Munde, und ihr verdrehter Blick war stier;  
 Sie hatte kein Bewusstsein, wie's gebührt,  
 besessen vom Verzückungsgott: sie hörte nicht!  
 Mit ihren Armen packt sie seine linke Hand,  
 Den Fuß in seine Rippen eingestemmt, und reißt die Schulter aus dem Arme  
 Nicht durch Leibeskraft! Denn ihrem Arm lieb diese Leichtigkeit der Gott.<sup>3</sup>

Heinrich von Kleist hat den Kern dieses Wahnsinns in seiner *Penthesilea* kongenial gestaltet. Penthesilea tötet ihren Geliebten Achill im Kampf: Während Achill ihn für ein spielerisches Kräftermessen hält, ist er für Penthesilea blutiger Ernst, und zwar so sehr, dass sie ihm das Herz mit ihren eigenen Zähnen aus dem Leibe reißt. Wieder zu Bewusstsein gelangt, weiß sie nicht mehr, was Traum oder Wirklichkeit, Bisse oder Küsse waren.

## II

Wonnevolles Entzücken im Zerbrechen des Subjektbewusstseins und tiefes Erschrecken, Rausch und Klage sind die beiden Pole, in denen im Dionysoskult Kollektiv und Einzelner angespannt sind. Karl Heinz Bohrer nennt drei Zeichen des dionysischen Erscheinens: Maske, Schrecken und Opferritual.<sup>4</sup> Dionysos ist eine schillernde Gottheit, die relativ spät aus dem östlichen Mittelmeerbereich in das griechische Pantheon eingewandert ist. Zahlreiche Mythen ranken sich um seine Geburt, seinen Tod, seine Wiedergeburt bzw. Auferstehung. Die bekannteste Geburtsgeschichte ist die, dass er aus einer Verbindung des Zeus mit der menschlichen Königstochter Semele hervorgegangen ist. Semele hatte einen Wunsch frei und wünschte sich auf Anraten der eifersüchtigen Hera, Zeus in seiner wahren Gestalt zu sehen. Sie starb, als er ihr

im Blitz erschien, doch Zeus rettete die Leibesfrucht, barg sie in seinem Schenkel und «gebar» das Kind, als es Zeit dafür war. Dionysos wuchs versteckt im Gebirge unter der Obhut von Nymphen auf. Einige Geschichten berichten, dass Dionysos zum Schutz vor Nachstellungen in ein weißes Ziegenböcklein verwandelt wurde. Immer wieder wurde er verfolgt, z.B. durch die Titanen, die ihn aus der Höhle lockten und zerrissen. Seine Überreste wurden, einigen Überlieferungen zufolge, verbrannt oder in einem Kessel gekocht und durch wohlmeinende Göttinnen wieder zusammengefügt und ins Leben zurückgeführt. Der so Wiederauferstandene brachte Überlieferungen zufolge auch seine Mutter wieder aus der Unterwelt zurück. Daher ist Dionysos auch mit den chthonischen Mächten der Unterwelt verbunden. Bildliche Darstellungen zeigen ihn mit immergrünem Efeu bekränzt. Dionysos Zagreus wurde in jedem Frühjahr als eine Art Vegetationsgottheit kultisch verehrt. Er ist immer auf Wanderschaft. Er erscheint ganz plötzlich. Wegen seiner effeminierten Erscheinung und seiner Nähe zu weiblichen Gottheiten oszilliert er zwischen den Geschlechtern, was wohl die Tatsache begründet, dass ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. exklusiv nur die Frauen der Polis im Frühjahr als Mänaden aus der Stadt hinaus ins Gebirge oder aufs Land gingen, um ihm zu huldigen. Ein krasser Gegensatz zum ehrfurchtsvollen Anschauen der Götterbilder, die bei bestimmten religiösen Anlässen festlich geschmückt in einer Prozession durch die Stadt getragen wurden.

*Theoria* heißt «Schau». Im Anschauen der Statuen, die für bestimmte kosmische numinose Kräfte standen, huldigte man zugleich der Deutung und Ordnung der Welt, wie sie die mythischen Erzählungen vornehmen. Wenn ein mythologisch-religiöses Urgeschehen (Arché) zyklisch wiederholt und zum Kult wird, wird es zugleich ästhetisch überformt. Auch die Tragödie ist eine ästhetische Überformung des Mythos. Sie ruft bekannte Geschehen, Bilder, Motive auf, «bändigt» sie jedoch vielfältig etwa durch stilisierte Masken, dithyrambische Verse, festgelegte Abfolgen von Standliedern und Chorpartien, Trommeln und Flötenbegleitungen.

Über die Funktion des Chores, der sich, ursprünglich in Ziegenfelle gehüllt, rhythmisch zu Trommel- und Flötenklang singend um den Altar bewegte, gibt es verschiedene Theorien, sei es als Kommentar, Mahnung, Berichterstattung, Stellvertretung der Bürger, Ältestenrat usw. Entscheidend ist, dass es sich um ein überindividuelles Kollektiv handelte.

Die Chöre, welche die Dithyramben sangen, stellten ursprünglich die den Dionysos begleitenden Satyrn dar und traten deswegen in bocksartiger Verkleidung auf, weswegen man sie Trag-odoi (von trágos, der Bock, und Aoidós, der Sänger) nannte. Als man später die dithyrambischen Chöre auf den Heroenkult übertrug, also dieses Formelement mit einem anderen, dem Dionysos

aber keineswegs fremden Inhalt verband, trug man weiterhin Maske und Kostüm, stelle aber jetzt den Heros und sein Gefolge dar.<sup>5</sup>

Es entstand so ein Dreieck zwischen Chor, Protagonisten und Zuschauern, die gemeinsam in die mythische Denk-, Vorstellungs- und Erfahrungswelt eingebettet waren.

Die Griechen, die den Theateraufführungen aus Anlass der großen Stadtfeste, der Dionysien und Lenäen, beiwohnten, kannten weitgehend die noch nicht ganz verblassten mythologischen Stoffe und Heldenviten, die inszeniert wurden, auch wenn die Tragödie möglicherweise ein großer letzter Versuch war, die im Mythos aufgetretenen Widersprüche und seinen Gegensatz zu dem erwachenden Selbstbewusstsein des Menschen mit Mitteln der Kunst aufzuheben.<sup>6</sup> Sie in Gemeinschaft mit mehreren hundert Anwesenden im Amphitheater mitzerleben, bestärkte noch einmal die Weltordnung: Wer sich gegen die von den Göttern gegebenen Gesetze und Tabus auflehnte, die olympischen oder die chthonischen Götter herausforderte und ihre Rechte verletzte, wer gar klüger sein wollte als sie, beging die Sünde der «Hybris». Sie wird bestraft von Geschlecht zu Geschlecht, das ist der Sinn der Verfluchung, die die Seher, allen voran der ewige Teiresias, den Frevlern verkündigen. Hybris in jedweder Form muss gesühnt werden. Die Tragödie bringt die Leidensgeschichte eines Gottes, Halbgottes oder Heroen auf die Bühne. So muss Pentheus sterben, weil er die Rechte des Dionysos missachtet und heimlich das Treiben der Bakchen beobachtet hat, Ödipus und seine leiblichen Eltern Iokaste und Laios gehen unter, weil sie den Spruch des Orakels umgehen wollten, König Kreon hat zwar die Staatsraison durchgesetzt, aber das Recht der chthonischen Götter verletzt, weil er Antigone die rituelle Bestattung ihres im Bürgerkrieg um die Macht in Theben gefallenen Bruders verweigert hat und zur Strafe seine ganze Familie verliert. In den *Persern* ist es König Xerxes, der Poseidon beleidigt hat, weil er in seinem Hochmut auf dem Kriegszug nach Athen nicht nur eine Brücke über den heiligen Hellespont errichten und Legenden zufolge das Meerwasser mit brennenden Fackeln «gefoltert», sondern auch griechische Tempel zerstört hat. Am Ende, wenn die Helden und Heroen mit ihrem Tod bezahlt haben, das Recht der göttlichen Mächte wiedereingesetzt und das ursprüngliche Gleichgewicht wiederhergestellt ist, steht die Erkenntnis des Zuschauers im Sinne des ersten Chorlieds aus Sophokles Drama *Antigone*:

Ungeheuer ist viel und nichts ungeheurer als der Mensch [...]  
 Mit der Erfindung Kunst  
 Reich über Hoffen begabt,  
 Treibt's zum Bösen ihn bald  
 Und bald zum Guten.  
 Ehrend des Landes Gesetz

Und der Götter beschworenes Recht,  
 Ist er groß im Volk.  
 Nichts im Volk, wer sich dem Unrecht gab  
 Vermessenen Sinns.  
 Nie sei Gast meines Herdes,  
 Nie mein Gesinnungsfreund,  
 Wer solches beginnt.<sup>7</sup>

Es wird ersichtlich, warum der gemeinschaftliche Theaterbesuch im Gegensatz zur heutigen Unterhaltungskultur eine staatsbürgerliche Pflicht war, denn das Theater war ebenso wie der Tempel eine Institution, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt sichern sollte, der durch politische Ränke und Flügelkämpfe, außenpolitische Auseinandersetzungen und nicht zuletzt durch das unbequeme Wirken von Sophisten und Philosophen immer wieder in Frage gestellt wurde. Nicht zuletzt deswegen wurden die Theatertage, an denen regelmäßig drei Tragödien und eine Komödie dargeboten wurden, durch den staatlichen Obolus subventioniert. Theater ist wie jeder andere Kult ein Kitt, der die Polis zusammenhält und Kohärenz sichert.

Die Tragödie ist nicht nur eine Kunstform: sie ist eine soziale Institution, die von der Stadt durch die Begründung der tragischen Wettspiele neben ihre politischen und rechtsprechenden Organe gestellt wird. Indem die Stadt ein allen Bürgern zugängliches Schauspiel im gleichen urbanen Raum und entsprechend den gleichen institutionellen Normen instauriert, wird sie selbst zum Theater: Sie macht sich selbst zum Gegenstand der Darstellung, inszeniert sich gewissermaßen selbst vor der Öffentlichkeit.<sup>8</sup>

### III

Kommen wir noch einmal zu den Inszenierungen Ulrich Rasches in Salzburg, Frankfurt und Wien zurück. Rasche stand der Herausforderung gegenüber, wie man heute in einer Zeit extremen Individualismus die Erfahrungen des Chorischen auf die Bühne bringen könnte. Die Dramaturgin Marion Tiedtke erläutert in dem Frankfurter Programmheft zu den «Persern» die technischen Installationen Rasches im Kontext seiner Dramaturgie folgendermaßen:

Er [...] sucht im Chorischen jene Erfahrung des Gemeinschaftlichen, die uns heute mehr und mehr verloren zu gehen droht. Geprägt von den wichtigsten Strömungen der modernen Kunst wie dem abstrakten Expressionismus, der russischen Avantgarde und der Minimal Art versucht er, durch gigantische Maschinen auf der Bühne, gepaart mit einer eigens entwickelten Musik, einen gemeinsamen Bewegungs- und Sprechkörper zu finden. Diesmal sind es zwei monumentale, freistehende Drehscheiben, die den Schauspieler\_innen ein Höchstmaß an Konzentration und körperlichem Einsatz abverlangen. Die sich unaufhörlich bewegenden Objekte im Raum erzwingen einen Rhythmus, der alle auf der Bühne eint, so dass jeder Spieler sich sisyphoshaft dem immer gleichen Fortschreiten ausliefern und hingeben muss.<sup>9</sup>

Die sich immerfort drehenden Scheiben bzw. Laufbänder sind aus Sicht des Mythos eine einleuchtend konsequente Bühnenerfindung, denn sie eröffnen einen Zugang zum Verständnis des mythischen zyklischen Zeitkonzepts. Protagonistinnen wie Chorsänger müssen auf der Drehscheibe immer der Richtung entgegenlaufen, um die Balance zu halten. Sie können dieser Vorgabe nicht ausweichen und zur Seite treten. Mythisch gesprochen, sind sie eingebunden in die stete Wiederkehr des Gleichen, das durch das unermüdliche Rotieren der beiden Scheiben bzw. der Laufbänder ausgedrückt wird.

Der Kieler Philosoph Kurt Hübner hat im Anschluss an Ernst Cassirers *Philosophie der Symbolischen Formen* das mythische Zeiterleben zu rekonstruieren versucht. Der «mythische Grieche» lebte in zwei Zeiten, einer heilig-zyklischen und einer profanen-linearen. Als normal Sterblicher erlebte er natürlich genauso wie wir das Vergehen der Zeit seines Lebens, er zählte die Wiederholung der Jahreszeiten in seinem Leben auf einem irreversiblen Zeitstrahl ab, aber zyklische Dimensionen imprägnierten zugleich sein Zeiterleben. Hübner spricht sehr anschaulich von «Löchern» in der profanen Zeit, in die das Ewige der *Archai* hineinschaut und eindringt. Zeit ist hier keine Hohlform, in der sich Ereignisse abspielen, sondern die Zeit und ihre Inhalte (*Archai*) sind in einem einzigen Zusammenhang unauflöslich miteinander verknüpft. Dreh- und Angelpunkt der zyklischen Zeitvorstellung ist die Arché: «Eine Arché ist eine Ursprungsgeschichte. Irgendeinmal hat ein numinoses Wesen zum ersten Mal eine bestimmte Handlung vollzogen, und seitdem wiederholt sich dieses Ereignis identisch wieder.»<sup>10</sup>

Das gilt nicht nur für Naturereignisse, sondern auch für gesellschaftliche, psychologische, strategische oder technische Angelegenheiten und Errungenschaften. Immer wieder, wenn ein Ölbaum gepflanzt wird, wiederholt sich diese Urhandlung der Athene, die den ersten Ölbaum stiftete und diese Kulturtechnik den Menschen übergab. Die Urgeschichten sind in sich selbst zwar chronologisch angeordnet, sind aber als Ganzes betrachtet überzeitlich. Götter wiederholen sich nicht seriell, sondern sie tun immer das Gleiche. Zyklische Zeit ist durch die identische Wiederholung bestimmter numinoser Geschehnisse oder Ereignisgestalten strukturiert. Wo immer sich eine Arché ereignet, ragt die heilige Zeit in die profane Zeit und göttliche Substanz ins Menschliche hinein. Der Begriff *Realpräsenz* ist hier treffend. Die Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft spielen daher in diesem Kontext keine Rolle, denn die zyklische Zeit ist mehrdimensional: «Dadurch geschieht es, dass aus profaner Sicht Vergangenes beständig wiederkehren und im Gegenwärtigen auftreten kann. Als ein Ewiges ist es aber aus profaner Sicht auch etwas Zukünftiges. Und so fallen dann im Gegenwärtigen Vergangenes und Zukünftiges zusammen.»<sup>11</sup>

So kann es auch geschehen, dass das Schattenbild des verstorbenen Perserkönigs Dareios aus der Vergangenheit wieder aufgerufen wird. Weil es in der zyklischen Zeit keinen fixierten «Zeitpunkt» gibt, kein Früher oder Später, weil sie wie ein Uroboros immer zu sich selbst zurückkehrt, ist diese «Geisterstunde» für das Publikum möglicherweise gruselig, aber in der mythischen Logik durchaus rational.

Das Erscheinen des Verstorbenen, der den Typus des großen Herrschers verkörpert, ist zweifellos der Höhepunkt der *Perser*. Aus dem Grabe heraus mahnt das Schattenbild sein Volk und rechnet mit dem zügellosen Regime seines Sohnes Xerxes, der alles verloren und das Perserreich in den Abgrund geführt hat, ab. Diese Szene ist mythisch absolut plausibel: In höchster Not werden die Geister der Verstorbenen heraufbeschworen. Der Geist des Dareios verkörpert die Arché der guten Staatsführung: Gerechtigkeit, Tatkraft, Mut, Milde, Freigebigkeit usw. sind diejenigen Merkmale großer Herrschaft, unter denen ein Land gedeihen kann. In dieser Szene kulminieren so noch einmal verschiedene Elemente: Mythische Weltdeutung, Heroenkult und Tragödienästhetik.

Blicken wir abschließend auf den christlichen Kult. Zweifellos kann man dort viele Spuren der mythischen Weltsicht sowie der klassischen Tragödie entdecken. Auch wenn in frühchristlicher Zeit die Gläubigen ein beachtliches Abgrenzungspensum auf sich nehmen mussten, waren sie z.B. als Korinther durchaus noch in die kultischen Verpflichtungen ihrer Polis, z.B. Theaterbesuch, eingebunden. Sie waren in ihren kulturellen paganen Kontext eingebettet und dort zu Hause. Doch das Christentum setzte vor Kult und Religion neue Vorzeichen. Eine Abgrenzung des spezifisch Christlichen bei gleichzeitiger Weiterführung und Weiterentwicklung vorhandener religiöser, kultischer Formen der Verehrung des Numinosen war die Folge.

Wie kann man etwa den christlichen Kult mit Jesus im Zentrum von der Verehrung eines Heros unterscheiden, dessen Heldengrab ein paganes Wallfahrtsziel war?

Im antiken Griechenland hatte man die Heroen dort verehrt, wo ihre sterblichen Überreste bestattet worden waren. Ihre Grabmäler galten als Heiligtümer, in denen die halbgöttlichen Helden qua ihrer materiellen Substanz anwesend schienen. [...] Die Heroengräber waren Orte der Opferhandlungen der Mitglieder der jeweiligen Lokalgemeinden.<sup>12</sup>

An die Stelle der Kultstätten der Heroen traten die Altäre der Märtyrergäber, über denen man das Messopfer feierte. Noch heute sind in unsere Altäre kleine Reliquien eingelassen.

Helden und Götter wurden als Sterne an den Himmel versetzt. Sie waren ein Teil des Kosmos. Jeder konnte die Sterne bzw. Sternbilder betrachten. Helden waren keine Heiligen in christlichem Sinne, nichts Menschliches war

ihnen fremd. Sie litten, kämpften, brachen die Ehe, waren von Zorn, Stolz und Ehrgeiz gepackt. Das Grab Jesu war leer. In einem Sternbild suchte man ihn nicht. Es gibt keinen Fußabdruck, kein Naturdenkmal als «empirische» Bezugspunkte des Erinnerns. Im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1, 14) lautet der entscheidende Satz: *Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet*. Stärker als die Übersetzung *wohnen* hebt *zelten* das transitorische Moment seiner Existenz hervor.

#### IV

Wir treffen auf viele Versuche, Versatzstücke aus dem Fundus des antiken Erbes qua Analogiebildung zu «taufen». Aber war der Mast, an den sich Odysseus binden ließ, um den Sirenenengesang zu erkunden, wirklich eine Präfiguration des Kreuzes? Entsprach das nicht vorhandene Grab des Herakles wirklich dem leeren Grab von Ostern, und war der auferstandene Dionysos wirklich ein Urbild des auferstandenen Messias? Öfter treffen wir mit dem Hinweis auf solche Parallelen auf den Topos einer religionsgeschichtlichen Bestreitung der Originalität des Christentums.

Hier ist nun der Hinweis auf das große Schwellenereignis fällig, das nach Theo Sundermeier und Jan Assmann darin besteht, dass der biblische Monotheismus erstmals in der Religionsgeschichte der Menschheit einen Gott verkündet, der kein Teil des Kosmos war, sondern sein Schöpfer. Die entscheidende Grenze verläuft zwischen dem neuen Glauben des alten Israel an den einen und nur einen Gott und der vielgestaltigen Welt der Götter und Mythen in der Oikumene der alten Welt. Das junge Christentum hatte auch im alten Israel seinen Quellfluss. Mit seiner Universalisierung des Monotheismus diffundierte es mit Paulus, dem «Völkerapostel», in die pagane Welt.

Jesus ist Gott so nahe wie kein anderer Mensch vor und nach ihm. Er geht durch Raum und Zeit, ist aber als Sohn des einzigen Gottes außerkosmisch, *eines Wesens mit dem Vater* mit einem ontologischen Sonderstatus *wahrer Mensch und wahrer Gott*.

Immer wieder wird gesagt, dass der Glaube Gemeinschaft brauche. Analog zum antiken Chor bzw. zum Publikum des Theaters agieren die Gläubigen in der christlichen Liturgie. Sie antworten antiphonisch, sie singen und psalmodieren und sprechen in einer verfremdeten heiligen Sprache und sie bekennen gemeinsam den Glauben. Ohne Unterschied zwischen Alter, Geschlecht, soziale Stellung usw. sind sie Teil des Messgeschehens, weil es als Arché eben in die Gegenwart hineinragt. Der Priester trägt keine Theatermaske, agiert aber «in figura Christi». Andererseits löst sich der einzelne Gläubige nicht im kollektiven Rausch auf, denn nach René Girard opfert sich Gott in Jesus Christus

selbst, um die Spirale der Gewalt, und das schließt das Opfer ein, zu durchbrechen.

Vorhandene Verehrungs- und Frömmigkeitsbezeugungen und kulturelle Prägungen verschwinden nicht einfach, sie werden umcodiert und durch diese «Überschreibung» unverwechselbar gemacht. Der Persistenztheorie des Ethnologen Frits Staal zufolge kann man von einem Überdauern der äußeren Formen des Kultes bei wechselnden Inhalten ausgehen.<sup>13</sup> Schon die frühchristlichen Kirchenväter beschäftigte das Problem des «rechten Gebrauchs» (*Chrenesis*).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Erklärung *Nostra Aetate – Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (1964) das Verbindende der Religionen herausgestellt. Es wird gleich am Anfang des Textes anerkannt, dass alle Menschen gleich welcher Kultur auf unterschiedlichen Wegen Wahrheit und Orientierung suchen. Sie erkennt in den verschiedenen Völkern – und wir müssen ergänzen in den verschiedenen Zeiten – «eine gewisse Wahrnehmung der verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist [...]». Damit ist dem Drang nach Purifizierung und der Ausmerzungen aller Heidnischen der Wind aus den Segeln genommen. Die Liturgie der Messe enthält zweifellos viele Elemente der paganen Wahrnehmung der «verborgenen Macht». Kaiser- und Opferkult, Theaterästhetik und Mythos kommen zusammen und treffen sich u.a. in der Vorstellung der «Theoxenie». Wenn einer antiken Gottheit ein Tier geopfert und unter mannigfaltigen Ritualen dargebracht wurde, wurde es sakralisiert, es gewann göttliche Substanz. Wenn die Gottheit es wohlgefällig annahm, saß sie quasi selbst mit zu Tisch und hielt Mahlgemeinschaft mit ihren Verehrern, wodurch diese selber substantiell Anteil am Göttlichen gewannen. Dass monotheistische Juden sich vom Verzehr des Fleisches fernhielten, das bei den Opfern für die «Götzen» anfiel, versteht sich von selbst. Galt das auch für die neu bekehrten Christen im griechischen Korinth? Zunächst argumentiert Paulus im 1. Korintherbrief (1, 8–13) differenziert. Weil es nur einen Gott gibt und die heidnische Sakralisierung des Opfertieres damit obsolet ist, wäre der Verzehr eigentlich religiös irrelevant. Aber dennoch sollten die Christen es nicht essen, denn die Teilnahme an den paganen Gastereien gäbe ein schlechtes Beispiel für die Wankelmütigen unter den neuen Gläubigen. Diese Einwände gewinnen ihre Plausibilität aus dem mythisch tief verwurzelten Glauben an die Theoxenie.

Auch in jeder christlichen Eucharistiefeier werden Brot und Wein als Leib und Blut Christi konsumiert. Das ist mehr als ein Mahl zum Andenken an Jesus oder ein serieller symbolischer Akt. Es ist zunächst die Wieder-Holung des Mahls, das Jesus am Vorabend der Passion mit den Seinen feierte. Diese zen-

trale christliche Arché unterscheidet sich aber von einer paganen Theoxenie schon durch die komplexen Zeitverhältnisse. Ein vergangenes Geschehen wird ins Präsens gestellt und gleichzeitig in die lineare Heilsgeschichte eingetragen. Profane und heilige Zeit verzahnen sich. Im Unterschied zum Mythos öffnet sich die zyklische Zeitvorstellung nach vorne. Und so ist der Christ Bürger dreier Zeiten: Der persönlichen Lebenszeit, der zyklischen Zeit des christlichen Festkalenders und letztlich der Heilsgeschichte, die alles Sein in die Zukunft öffnet und verlängert. Augustinus, der die heidnische Theaterpraxis verabscheut, greift in seiner Vision vom pilgernden Gottesvolk in *De civitate dei* diese drei Dimensionen der Zeit hoffnungsvoll wieder auf.

## Anmerkungen

- 1 Karl-Heinz KOHL, *Die Macht der Dinge*, München 2003.
- 2 Karl Heinz BOHRER, *Das Erscheinen des Dionysos*, Berlin 2015, 19.
- 3 Euripides, *Die Bakchen*, Vers 1122–28.
- 4 BOHRER, *Das Erscheinen* (s. Anm. 2), 19.
- 5 Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 216.
- 6 HÜBNER, *Wahrheit* (s. Anm. 5), 219.
- 7 SOPHOKLES, *Antigone*, Verse 364–75.
- 8 Jean-Pierre VERNANT, *Mythos und Tragödie im alten Griechenland*, zitiert nach Programmheft zur Aufführung der «Bakchen» des Wiener Burgtheaters, Spielzeit 2019/20, S. 30.
- 9 Marion TIEDTKE, *Rausch, Klage, Schmerz*. Originalbeitrag Programmheft der Salzburger Festspiele. Wiederabdruck im Programmheft des Schauspiels Frankfurt, Spielzeit 2018/19, S. 10
- 10 HÜBNER, *Wahrheit* (s. Anm. 5), 135.
- 11 HÜBNER, *Wahrheit* (s. Anm. 5), 157.
- 12 KOHL, *Macht* (s. Anm. 1), 44.
- 13 Frits STAAL, *The Meaningless of Ritual*, in: *Numen* (26) 1979/1, S. 2–22.

## Abstract

*Baptizing Dionysus? Myth, Cult, Theater and Early Christianity.* Dionysos is the central figure for the development of the ancient theatre. He is accompanied by women in an ecstatic mood, which are the model for the chorus. Most of the dramatic plots are inspired by myths of Heroes and demigods. Especially the concepts of cyclical time and archè rule tragedy and cultus as well. These influences could be tracked in various elements of the eucharistic liturgy.

*Keywords:* Bacchic mysteries – ancient Greek religion – mythology – eucharist – ritual – theater

## SATANSKAPELLE UND TEUFELSSPIELER

### Zur Genealogie christlicher Theaterfeindschaft

Das Verhältnis von Theater und Kirche ist stets ein spannungsvolles gewesen – vielleicht gerade weil es so viele Annäherungspunkte zwischen den beiden gibt: Wenn Goethe im *Faust* spottet, ein «Komödiant könnt’ einen Pfafferer lehren», so benennt er einen dieser heiklen Kreuzungspunkte, nämlich das öffentliche Auftreten und zur Schau-stellen – «performen» würde das Neu-Deutsch-Anglizistische Pendant heißen – von Emotion, Heiligkeit und Transzendenz. Dass dem Theaterhistoriker diese Nähe weitaus weniger problematisch erscheint als dies aus theologischer oder pastoraler Perspektive erscheinen mag, gehört wiederum zu den symptomatischen Spannungen des Verhältnisses.

Im frühen Christentum war das Verhältnis zum Theater geprägt durch die Lehre des talmudischen Judentums, welche das Theater zum einen ablehnte, weil es gegen das Verbot des «cross-dressing» verstieß (5. Mose 22, 5), zum anderen aber – und dies kann wohl als gravierender angesehen werden –, weil das Theater der Antike auch Teil des kultischen Lebens war. Deutlich ist dies zu erkennen bei Tertullian (~ 150–220), dessen Schrift *De Spectaculis* (vor 200) das Theater ganz aus der römischen Tradition heraus versteht und deshalb ablehnt. Gemeinsam mit Johannes Chrysostomos (349–407) ist er eine der wichtigsten Autoritäten für die spätere christliche Theaterfeindschaft.

So wichtig für das frühe Christentum die Abgrenzung gegen die griechisch-römische Kultur war, so beispielhaft war dies durch die Abkehr vom Theater zu artikulieren. Augustinus (354–430) vollzieht dies paradigmatisch in seinen *Confessiones*, wenn er die Abkehr von seinem früheren, «heidnischen» Leben exemplarisch auch als Abwendung vom Theater beschreibt.

Die theaterhistorisch lange vertretene These von einer «theaterlosen» Zeit von der Spätantike bis ins Hochmittelalter ist geprägt von dieser Abkehr. Aller-

dings hat sich in der Forschung inzwischen die Annahme durchgesetzt, dass es durchaus eine Kontinuität theatraler Praktiken gab.

Eine eigene Traditionslinie hingegen begründet die mittelalterliche Liturgie, die den körperlich-ostentativen Vollzug theologischer Inhalte in den Kern der rituellen Handlungen stellt: Von den vergleichsweise kargen *quem-quaeritis*-Szenen der Osterliturgie zu den üppigen Passions- und Mysterienspielen des Spätmittelalters entwickelt sich eine reiche theatrale Formensprache. Diese Formen reichen in Teilen (und oftmals in gebrochener Form) bis weit ins bürgerliche Theater des 18. Jahrhunderts – und damit bis in unsere Gegenwart. Vor allem aber werden sie zu symbolischen Schauplätzen jener kulturellen Konflikte, durch die die Reformation in ganz Europa an Gestalt und Profil gewinnt. Daher werden die nachstehenden Ausführungen an dieser Stelle ihren Ausgangspunkt nehmen.

### 1. *Der Jetzer-Handel in Bern*

Am 31. Mai 1509 werden in Bern vier Obere des dortigen Dominikanerkonvents öffentlich verbrannt, weil sie – so die Anklage – den Schneidergesellen Johann Jetzer, der von 1506–1508 im Konvent lebte, arglistig getäuscht hatten, indem sie ihm «Erscheinungen» vorspielten.

Jetzer hatte von Beginn seiner Klosterzeit an über Geistererscheinungen geklagt, die sich im Laufe der Zeit immer stärker zu eigenen Erzählungen verdichteten, die auch rituell-theologisch eingeordnet und «gelöst» werden konnten. So beschrieb Jetzer, dass ihm wiederholt ein spezifischer Geist erschienen sei, der sich schließlich als ein früherer Prior des Konvents, der in Sünde verstorben war, offenbarte. Nachdem der Konvent sich der Erlösung des früheren Mitbruders durch Fasten und Gebet angenommen hatte, versuchten die Oberen, den Geist hinsichtlich offener theologischer Dispute zu befragen. Vor allem hinsichtlich der seinerzeit zwischen den Dominikanern und Franziskanern kontrovers diskutierten Frage, ob Maria in Erbsünde empfangen worden sei oder nicht, erhofften sie von ihm Klärung.

Anstelle des Geistes aber erschien nun eine Jungfrau in weißen Gewändern, die sich als Heilige Barbara identifizierte. Schließlich erschien ihm Maria selbst und weihte ihn in verschiedene Geheimnisse ein. Mit ihrer unbestreitbaren Autorität ergriff sie für die Dominikaner Partei im Streit um die Erbsünde ihrer Empfängnis.

Die Erscheinungen bei Jetzer, die zunächst nur durch eine Tür belauscht werden konnten, durchliefen eine theatrale Steigerung, die von Jetzers Empfang der Stigmata, über ein Tränen weinendes Bildnis der Gottesmutter bis zu

einer öffentlichen Erscheinung Mariens reichte. Letztere allerdings überspannte den Bogen – der Prior schöpfte Verdacht und tatsächlich fand man bei Jetzer eine Krone und eine Flachsperrücke. Als die Sache ruchbar wurde, übernahm der für Bern zuständige Bischof von Lausanne die Ermittlungen, die schließlich mit einem Geständnis Jetzers endeten, er habe hinter den Erscheinungen die Gestalten seiner Oberen erkannt. Diese hätten ihn durch Schauspielerei getäuscht.<sup>1</sup>

Die Bedeutung des Jetzer-Handels, die sich in zahlreichen zeitgenössischen Referenzen und Druckwerken niederschlägt, liegt vor allem darin, dass im Horizont der Reformation die Ereignisse als Beleg für die Verlogenheit der römischen Kirche gedeutet wurde. Das strikte lutherische «sola scriptura» schien durch solche Auswüchse ausdrücklich bestätigt.

Aus theaterhistorischer Perspektive ist die Auseinandersetzung von besonderem Interesse, weil – abgesehen von dem Versuch, durch die Erscheinungen politische «Landgewinne» machen zu wollen – die verwandten Mittel durchaus in liturgischen und paraliturgischen Kontexten wohl etabliert und akzeptiert waren. So hat etwa der Kunsthistoriker Johannes Tripps für Bildnisse, die im Kontext von Gottesdiensten und Gebetspraktiken animiert wurden, den Begriff des *handelnden Bildwerks* geprägt. Deren Akzeptanz sei vor allem in der Stiftung einer spirituellen Unmittelbarkeit zu sehen:

Das handelnde Bildwerk überwindet somit bewußt jene Distanz, die das gesamte Kirchenjahr über zwischen einem jeden Heiligenbild und dem davor betenden herrscht. Die Faszination liegt in der Unmittelbarkeit der gemeinsamen Teilnahme des Menschen und der heiligen Figur an der Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte.<sup>2</sup>

In diesem Licht werden die Ereignisse um die Erscheinungen in Bern 1509 als Teil einer weiterreichenden kulturellen Ausdifferenzierung erkennbar, bei der die Haltung gegenüber Praktiken der Verkörperung oder Vergegenwärtigung – als solche seien hier theatrale Praktiken umschrieben – zur Trennlinie zwischen Reformation und römischer Kirche wird.

Hier spitzt sich eine Problematik zu, die schon den Geistlichen Spielen des Mittelalters innewohnte – die Spannung zwischen der liturgischen Praxis im engeren Sinne und theatralen Elementen, die zunehmend eine Eigendynamik entfalten. Der Germanist Jan-Dirk Müller differenziert dies durch die Gegenüberstellung von Allegorese und Theatralität aus: «Die Geistlichen Spiele nun bauen die theatralen Momente mittelalterlicher Frömmigkeitsübungen, liturgischer wie außerliturgischer, aus, setzen aber die Funktion theatraler Mimesis, die dort dem religiösen Zweck untergeordnet war, dominant.»<sup>3</sup>

Die heikle Balance zwischen Ritual und theatralem Spiel, die Müller beschreibt, fällt im Jetzer-Handel auseinander und wird gerade deshalb zum Ob-

jekt auch des einsetzenden reformatorischen Diskurses. In diesem Sinne kann man ihn auch als Endpunkt der früheren mittelalterlichen liturgischen Theatralität deuten.

## 2. *The Devil's Chappell*

Im England der Tudors lässt sich diese Auseinandersetzung besonders gut beobachten, denn seit dem *Act of Supremacy* (1534), mit dem Henry VIII. die Lösung von der römischen Kirche vollzog, entfaltete sich eine Dynamik, die letztlich zum Entstehen eines professionellen, kommerziellen Theatersystems führte, das gleichzeitig aber mit einer in Europa seltenen Erbitterung bekämpft wurde. Nicht zuletzt auf Druck der protestantischen Eliten bemühte sich der Kronrat unter Elizabeth I., das Theater einzuhegen durch unterschiedliche legislative Maßnahmen, wie den *Acte for the punishment of Vacabonds* (1572), der Theatertruppen zur Auflage machte, ein adliges Patronat zu finden. Die von den Puritanern dominierte Londoner Stadtverwaltung tat ihr übriges, denn der Versuch, das verhasste Theater aus der Stadt zu verbannen, führte lediglich dazu, dass just an der Stadtgrenze sich eine dichte und lebhaftere Theaterszene entwickelte, die durch eigens für Theateraufführungen gedachte Bauten geprägt wurde. So kommt es zu der eigentümlichen und symptomatischen Situation, dass die Blütezeit des englischen Renaissance-Theaters sich vor allem dem Versuch verdankt, es zu verhindern.

Die diskursive Auseinandersetzung aber wurde mit einer Schärfe geführt, die bis ins 18. Jahrhundert hineinwirken sollte: 1633 veröffentlichte William Prynne seinen *Histriomastix*, eine erbitterte Streitschrift gegen das Theater und vor allem gegen die Theaterspielenden. Dreh- und Angelpunkt seiner These ist die Feststellung, «the Play-house is the Devils Chappell».<sup>4</sup> Für Prynne ist das Theaters *per se* sündhaft und verworfen. Ausgehend von den Kirchenvätern ist seine Schrift eine Ansammlung von Anekdoten und Gerüchten über das diabolische Wesen des Theaters: «Stage-players are the Trumpeters of Satan».<sup>5</sup>

Der Verweis auf den Teufel stützt sich u.a. auf eine von Tertullian kolportierte Anekdote, derzufolge eine Frau nach dem Theaterbesuch von einem Dämon besessen zurückkehrte. Bei seiner Austreibung beharrte der unreine Geist auf seiner Tat: Er habe zu Recht gehandelt, denn schließlich habe er sie «in meo eam inveni» («in meinem Bereich habe ich sie gefunden»)<sup>6</sup>. Dass es hier keineswegs nur um einen rein rhetorischen Topos geht, wird deutlich, wenn man auf die Begründungen Prynnes schaut: Nicht nur leitet er aus dem unnatürlichen Tod zahlreicher Theaterkünstler die Verworfenheit des Theaters ab, sondern er deutet das Theater als Ort des Teufels. So seien, bei einer Auf-

führung von Marlowes *Doctor Faustus*, mehr Teufel erschienen als die Truppe Spieler hatte.<sup>7</sup>

Hier verbinden sich unterschiedliche Motive und Mythen: Ähnlich wie bei den Schauspielern gibt es auch mit Blick auf den Karneval verschiedene Berichte darüber, dass unter den Masken sich Ereignisse von Besessenheit und Dämonie ereignet hätten. Ist dies allerdings in der mittelalterlichen Ordo noch eingeeht, so wird dies für die protestantisch geprägten Gesellschaften der Frühen Neuzeit zu einem veritablen Problem, wie noch zu zeigen sein wird.

Prynns Schrift markiert einen wichtigen Meilenstein für den puritanischen Kampf gegen das Theater, der schließlich zur Schließung der Theater von 1642–1660 führte.

### 3. *Der protestantische Pietismus oder Frau Magister Velten reicht's*

Für die Reformation wurde die Frage nach sinnlicher Darstellung – sei es in der Malerei, sei es auf der Szene – zu einem symbolischen Austragungsort der Abgrenzung gegen die römische Kirche. Dabei gerieten nicht selten lokale oder regionale Traditionen und Bräuche in die Schußlinie der neuen Geisteshaltung. Verbote von Fastnachtsspielen, Maskeraden waren oftmals die Folge.

Nachdem die konfessionellen Auseinandersetzungen im dreißigjährigen Krieg in ihrer machtpolitischen Dimension militärisch ausgefochten wurde, nahmen im Nachgang die intellektuellen und kulturellen Auseinandersetzungen an Schärfe zu: Der politisch-militärische Friede bedeutete keinswegs einen kulturellen Frieden.

Theaterhistorisch ist die Zeit durch den Gegensatz zwischen einer einsetzenden Dramenproduktion – man denke an Gryphius oder Lohenstein – und einer Theaterpraxis, die von den Wandertruppen bestimmt war, geprägt. So darf man sich, bis weit ins 18. Jahrhundert, das Theater nicht als eine bürgerliche, sesshaft-urbane Institution, sondern als eine höchst volatile und sich ständig neu konfigurierende kulturelle Szene vorstellen. Diese Theaterlandschaft war polyglott, sie speiste sich aus verschiedenen europäischen Quellen: Für den deutschsprachigen Raum waren vor allem die Englischen Komödianten einflussreich, die seit den 1590er Jahren die Städte (und einige Höfe) bespielten, aber auch italienische und französische Truppen hinterließen Spuren.

Das Fehlen stehender Theater, die Mobilität der Truppen und der provisorische Charakter ihres Erscheinens im städtischen Leben, ließen die Truppen zu einem wiederkehrenden Politikum werden, denn Spielerlaubnisse mussten jeweils neu beantragt werden und konnten gewährt oder verweigert werden.

Unter dem Eindruck von Pietismus und Calvinismus formierte sich ein Widerstand gegen das Theater, der sich auf der einen Seite auf die Schriften der Kirchenväter stützte, der auf der anderen Seite aber in Ton und Maßnahmen einen radikalisierten Fanatismus entwickelte, der die Grenzen einer intellektuellen Auseinandersetzung weit hinter sich ließ.<sup>8</sup> Auffällig ist hierbei, wie sehr diese Streitschriften bis in den Wortlaut ein Echo auf Prynnes Argumentation sind. So veröffentlicht etwa Martin Heinrich Fuhrmann (1669–1730) 1729 seine Polemik *Die an der Kirchen Gottes gebauete Satans-Capelle*. Der Text ist insofern besonders bemerkenswert, weil sich hier auch schon die Schlüsselmerkmale des späteren antimodernen Diskurses finden lassen: Seine Argumentation ist national-fokussiert, misogyn und antisemitisch. Symptomatisch ist etwa seine Beschreibung des Entstehens der neuen Theaterkultur:

Das Turnieren und Lantzen-Brechen der alten Deutschen hat sich bey ihren Nachkommen vieler Orten in Weibische Ergötzlichkeit, als Opern, Comœdien, Tantzen, Mummereyen und dergleichen Tändeleien verwandelt [...].<sup>9</sup>

Der aggressive und herabsetzende Ton zeugt von der tatsächlichen Aggression, die sich hinter den Argumenten verbirgt, so beschreibt Fuhrmann Schauspielerinnen und Schauspieler als «zweybeinichte Schweine» (60) und fordert ihre soziale Ächtung. Dabei ging es keineswegs um eine abstrakte, eitel-akademische Auseinandersetzung, sondern um Machtpolitik. Gezielt suchten die Eiferer Einfluss und Druck auf politische Entscheidungsprozesse zu nehmen, um das Theater zu vertreiben.

Ein prägnantes Beispiel für die Auswirkungen dieser Politik ist das Schicksal von Magister Johann Velten (1640–1691/92) und seiner Frau Catharina Elisabeth (~1646/50–1712/15).<sup>10</sup> Während Johann Velten aus bürgerlichen Kreisen stammte und eine universitäre Ausbildung in Wittenberg und Leipzig erhielt, war sie, die Tochter des Prinzipals Carl Andreas Paulsen (1620–1679), von Kindesbeinen an mit dem Theater verbunden. Velten schloss sich nach seinem Studium Paulsens Truppe an und bemühte sich um eine konsequente Verbreiterung und Literarisierung des Repertoires. Aber Velten bekam die Ablehnung der protestantischen Geistlichkeit in aller Härte zu spüren: 1691 wurde ihm in Berlin das Abendmahl verweigert – allerdings griff der Kurfürst Johann Georg III. ein und tadelte den Klerus. Als Velten aber 1692 in Hamburg auf dem Sterbebett nach den Sterbesakramenten verlangte, wurden sie ihm ebenfalls verweigert.

Nach seinem Tod übernahm Catharina Elisabeth Velten die Prinzipalschaft. Sie hatte bereits ebenfalls den Hass der protestantischen Obrigkeiten am eigenen Leib gespürt: 1675, als sie in den Wehen mit ihrer Tochter lag, verwies der Magistrat der Stadt Lübeck sie unverzüglich der Stadt – die Gefahr für Leben und Gesundheit von Mutter und Kind in Kauf nehmend. Einen wei-

teren Beleg für die manifeste Feindschaft findet sich in Fuhrmanns brüstender Erzählung aus Magdeburg:

Dabey sich zutrug, daß als daselbst die Veldische Witwe in ein hitziges Fieber gefallen, und aus Angst ihres bösen Gewissens und Furcht des vor Augen schwebenden Todes, sich wegen ihrer sündlichen Profession mit GOtt versöhnen wolte, und das Heil. Abendmahl verlangte, da wolte kein Prediger das Heiligthum dieser Hündin geben, und die edle Perle dieser Sau vorwerfen, ehe und bevor sie an Eides-Statt angelobet, diese unseelige Lebens-Art künftig gänzlich zu quitiren, [...]. Welches [...] denn auch geschehen, aber sie hat ihr Wort schlecht gehalten und mit den Hunden das Gespiene wieder gefressen.<sup>11</sup>

Die Sakramentenverweigerung aber war kein spiritueller oder seelsorgerischer Vorgang, sondern eine Form sozialer Ächtung. Bis ins 19. Jahrhundert waren Schauspielerinnen und Schauspieler als «Fahrende» «unehrlich», d.h. sie besaßen nur einen sehr eingeschränkten Rechtsstatus. Sie waren nicht nur hinsichtlich der Spielerlaubnis der Willkür der Obrigkeit ausgeliefert, sondern auch in ihrem persönlichen Leben: So ist etwa die Verweigerung eines christlichen Begräbnisses noch bis ins 18. Jahrhundert belegt.

Nun ist die Polemik Fuhrmanns sicherlich ein reichlich grober Klotz, aber auch in den «feineren» Auseinandersetzungen war nicht mehr Milde zu erwarten. Prominente Vertreter des Pietismus wie Philipp Jacob Spener (1635–1705) oder August Hermann Francke (1663–1727) predigten nicht nur gegen das Theater, sondern versuchten gezielt, politische Prozesse und Entscheidungen zu beeinflussen. Soziale Ausgrenzung und theologische Spitzfindigkeit amalgamierten hier zu einer Form der sozialen Kontrolle, die bis in das Privateste wirkte.

Doch Catharina Elisabeth Velten war eine wehrhafte und sicherlich lebenserfahrene Frau: So wenig wir von ihr wissen, so sehr können wir doch annehmen, dass die lebenslange Erfahrung von Ausgrenzung und religiös schlecht verbrämter Hartherzigkeit, Spuren bei ihr hinterlassen haben. Gleichzeitig war sie eine eigenständige, erfolgreiche Unternehmerin, die in einem Maße Verantwortung tragen konnte, wie es ihren bürgerlichen Zeitgenossinnen nur selten vergönnt war.

Als der Magdeburger Prediger Johann Joseph Winckler (1670–1722) sie in einer Druckschrift offen angriff, ging sie zum Gegenangriff über und publizierte unter ihrem Namen die Druckschrift «Zeugnis der Warheit/Vor die/Schau=SPiele/oder Comödien» (1701). Die Schrift ist geprägt von einem Ton der Gelehrsamkeit, der dieselbe Dichte an theologischen Referenzen aufweist wie Wincklers Traktat, am Ende aber macht sie sich den christlichen Begriff der Barmherzigkeit zu eigen und wendet ihn gegen Winckler:

Paulus [...] spricht: Mann [sic!] muß nicht böses thun/daß gutes drauß erwachse. Mann muß nicht auff die Leute lügen/wenn man sich der Welt nicht gleich stellen will: Mann muß denen Leuten ihren ehrlichen Namen nicht alsbalden abschneiden/wo mann nicht zuvor gründliche Information und Nachricht von selbigen hat: Mann muß denen Leuten nicht alsbalden die Seeligkeit absprechen durch Bannesiren/durch Abweisen von der Beicht/durch Ausschliessung vom heiligen Abendmahl/ohne Consens und Einwilligung eines ganzen Hoch=Ehrwürdigen Consistorii und der Kirchen [...].<sup>12</sup>

Es steht zu vermuten, dass dieses Maß an Belesenheit und weiblicher wie theatraler Selbstbehauptung den geistlichen Herren nicht das Liebste war – es belegt aber auch eindrücklich, wie sehr die theologisch verbrämten Repressionen den Lebensnerv der Schauspielerinnen und Schauspieler trafen. Genutzt hat es freilich nicht viel, denn erst das 19. Jahrhundert mit seinen Neugründungen von Stadttheatern zeigt Spuren einer rechtlichen Gleichstellung, freilich um den Preis der Verbürgerlichung von Theater und Repertoire.

#### 4. *Gott in allen Dingen finden... Ignatius, die Gesellschaft Jesu und das Theater*

Es wäre zu einfach, wollte man die christliche Ablehnung des Theaters einzig auf Seiten des Protestantismus verorten – dies würde nicht nur, wie gezeigt, die in der patristischen Literatur wurzelnde Theaterfeindschaft negieren, sondern auch die Komplexität der Formierungsphase der Frühen Neuzeit marginalisieren. Wie anhand des Jetzer-Handels gezeigt, wird das Theatrale, das sich in den liturgischen und paraliturgischen Formen des Mittelalters noch ungebrochen findet und das eine überbordende Eigendynamik zu entfalten beginnt, unter dem Druck der Reformation problematisch. Die protestantische Kampagne gegen Bilder und sinnliche Darstellung – und die Betonung des Wortes – hatte durchaus auch ihre Rückwirkung auf die römische Kirche: Das Konzil von Trient (1545–1563) zielte u.a. auf eine Reform der Liturgie, insbesondere um «theatralische und andere unangemessene Verhaltensweisen der Priester und Ministranten»<sup>13</sup> zu zügeln.

Der Mailänder Bischof Carlo Borromeo (1538–1584) wurde einer der wichtigsten Repräsentanten dieses Reformprozesses. Dass von ihm auch einige Schriften gegen die Comoedien sich überliefert haben, erscheint nur konsequent. Borromeo bemüht sich um eine Reform der Liturgie, die ihren Zirkelpunkt in der Einhegung der sinnlichen Darstellung findet.<sup>14</sup>

Gleichwohl ist die Auseinandersetzung mit dem Theater weniger grundsätzlich (und fanatisch) als von protestantischer Seite. Dies hat u.a. damit zu tun, dass die Gegenreformation sich sehr viel programmatischer auch theatraler Mittel in den theologischen Auseinandersetzungen bediente.

Hier gerät vor allem die 1540 anerkannte Societas Jesu in den Blick, deren Wirken sowohl eine reiche theatrale Praxis umfasste als auch eine neue Form der meditativen Betrachtung. Ignatius von Loyola (1491–1556) entwickelte mit seinen geistlichen Übungen eine eigene Form der geistlichen Reflexion, die nicht – wie Niklaus Largier dies als Bedingung der mittelalterlichen Mystik beschrieben hat – ihr Zentrum in der Abgrenzung von der Welt findet, sondern in der Hinwendung zu ihr: «Sie [die Studenten] können sich deshalb darin üben, die Gegenwart unseres Herrn in allen Dingen zu suchen, wie im Umgang mit jemand, im Gehen, Sehen, Schmecken, Hören, Verstehen und in allem, was wir tun; [...]»<sup>15</sup>

Der französische Semiotiker Roland Barthes (1915–1980) beschreibt die Geistlichen Übungen als «Erfindung einer Sprache»<sup>16</sup> mit Gott, die vor allem auf Techniken der Imagination beruhe.

In Wahrheit [...] richten sich die Exerzitien nicht gegen die Proliferation der Bilder, sondern, sehr viel dramatischer, gegen ihre Inexistenz, als ob, von Anfang an, [...] der Exerzitant [...] Hilfe brauchte, um sie in sich aufzunehmen. Man kann sagen, daß Ignatius sich ebenso sehr bemüht, den Geist mit Bildern anzufüllen, wie die [...] Mystiker sich bemühten, den Geist davon leer zu machen.<sup>17</sup>

Die ignatianischen Übungen leben aus der Betrachtung der Bilder, aus ihrer Fülle und konkreten Sinnlichkeit, die sinnlich-intensiv wahrzunehmen im Zentrum der Exerzitien steht.<sup>18</sup> Vor diesem Hintergrund ist leicht zu sehen, warum die Jesuiten sehr früh anfangen, das Theater als ein Instrument ihrer Mission nutzen. Anders als in der protestantischen Ablehnung des Sinnlichen, zielt die anti-theatrale Kritik der Jesuiten, die es durchaus gibt, nicht grundsätzlich gegen das Theater, sondern auf die Frage des Zwecks:

Arguably, the Jesuit theatre appears even more sensual than the professional theatre, which did not boast the financial or personnel resources that made such sumptuousness possible. The Jesuits understand the difference between these battling «sensualities», however, in terms of their final causes. In the Jesuit theatre, the end of such an assault on the senses is to teach the actors eloquence in word and in deed and to educate them and their audience in religious and civic virtue. Jesuit antitheatrical writers construct and then interpret the professional stage as a foil to their own: the professional theatre indulges sensuality for its own sake especially in its exploitation of the love plot, the stock-in-trade of the professional comedy.<sup>19</sup>

Die Spannweite dieser Auseinandersetzung lässt sich aus einem Innsbrucker Spiel von 1693 ablesen: *Cæsar Caccabensis*, das Spiel von einem «unbußfertigen Comœdianten». Der Schauspieler Caccabensis ist nicht bereit, seiner Profession abzuschwören und Buße zu tun. Als er gegen alle Warnungen auf die Bühne geht, erscheint der Tod zwischen den Spielern und nimmt den Cæsar Caccabensis mit sich. Man beachte die dialektische Spannung: Wo die protestantischen Theaterfeinde gerade den Auftritt von Teufel und Tod als Teil der

Dämonie fürchten, erscheinen sie in diesem Spiel als allegorische Figuren, die die Moral des Spiels zum Ausdruck bringen. Nicht die Sinnlichkeit der Bühne ist das Skandalon, sondern die Frage ihres Zwecks und ihres Einsatzes.

Daher kann es auch nicht überraschen, dass die Bühne der Jesuitenspiele üppig dekoriert und auch mit den neuesten technischen Raffinessen ausgestattet war. Dass die jesuitischen Spielmeister sich hier durchaus auch von nicht-religiösen Truppen inspirieren ließen und mitunter Techniken übernahmen, unterstreicht, dass hier die Distanz zum Theater gradueller, nicht kategorialer Natur ist.

In der Spannung zwischen dem Training der Imagination und der Pflege der eigenen Subjektivität – ein Thema, das in der Frühen Neuzeit in allen Registern zu finden ist – und der materiell-sinnlichen Praxis und Aisthesis entdeckt sich das Desiderat einer Geschichte jesuitischer Medien, die gerade diese Spielräume erkunden. Dieser Bogen reicht von Bildwerken über die Bühnentechniken und Bildwerke bis hin zum Einsatz der *laterna magica*.

### *Epilog*

Aus heutiger Sicht rührt die Geschichte der christlichen Theaterfeindschaft eigentümlich an – scheint doch für die westlichen Gesellschaften in der bürgerlichen Überblendung von Künsten, Moral und gesellschaftlicher Ordnung Schillers Diktum der «moralischen Anstalt» so in Fleisch und Blut übergegangen, dass die hasserfüllten Reden und die Aggression der Ausgrenzung uns nicht nur historisch fremd sind. Vielleicht aber sind dieser Fremdheit zwei grundsätzliche Überlegungen abzuringen:

*Die Auferstehung im Fleisch.* Es ist keineswegs Zufall, dass gerade jene Bühnen, die von den religiösen Eiferern besonders verfolgt wurden, die Stegreif- und Maskenspiele, die Hanswurst und Harlekine, sich in besonderer Weise des Jenseits thematisch angenommen haben. Szenarien der Geburt aus dem Ei (Harlekin) oder der Höllenfahrt und schließlich der Auferstehung sind nicht nur beliebte Motive, sondern auch als ein direkter Kommentar gegen die Weltfeindschaft der religiösen Theaterfeindschaft zu sehen: Die Sinnlichkeit der Lustigen Personen reklamiert für sich eine zentrale Denkfigur christlicher Erlösungstheologie: Die Auferstehung im Fleisch.

*Und heute?* Es ist mehr als Nostalgie, wenn man sich vergegenwärtigt, dass auf der Bühne des 20. und 21. Jahrhunderts die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Theater fast nur noch als metaphorischer oder historischer Kontext aktualisiert werden kann: Wenn Brecht in *Das Leben des Galilei* (1939) sich mit der Kirche auseinandersetzt, dann ist sie nur ein historischer Schatten, nicht

mehr ein Gegner der eigenen Gegenwart. Auch Hochhuths *Der Stellvertreter* (1963) erregte die Gemüter in der Auseinandersetzung um das historische Verhalten von Pius XII. nicht wegen der transzendenten oder anthropologischen Perspektiven. Zweifellos wichtige, bis heute auch in Film und Theater präsen- te Auseinandersetzungen, aber nur noch ein Schatten früherer Sprengkraft.

Es besteht keinerlei Grund, nostalgisch an frühere Auseinandersetzungen zu denken – eher schon mag die Referenz zu etwas mehr Selbstkritik mahnen, wenn wir allzu schnell das Destruktive des religiösen Fanatismus’ in nicht- christlichen Kontexten entdecken. Eine der Lektionen dieses historischen Durchgangs ist es, dass jenen religiös motivierten Kunstrichtern, die sich nicht als Teil eines diskursiv-mehrstimmigen Wechselspiels begreifen, sondern mit dem Anspruch absoluter Wahrheit unbedingte Autorität für sich reklamieren, mit Skepsis und Wachsamkeit zu begegnen ist.

## Anmerkungen

- 1 Für eine ausführliche Darstellung der Ereignisse vgl. Romy GÜNTHART, *Von den vier Ketzern. «Ein erdocht falsch history etlicher Prediger münch» und «Die wahr History von den vier ketzer prediger ordens»,* Zürich 2009.
- 2 Vgl. Johannes TRIPPS, *Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten und der Funktion des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik*, Berlin 2000, 12.
- 3 So Jan-Dirk MÜLLER, *Mediävistische Kulturwissenschaft. Ausgewählte Studien*, Berlin 2010, 179.
- 4 William PRYNNE, *Histrio-Mastix. The Players Scourge, or, Actors Tragoedie*, London 1633, fol. 555<sup>v</sup>.
- 5 PRYNNE, *Histrio-Mastix* (s. Anm. 4), 550<sup>r</sup>.
- 6 TERTULLIANI, *Libri Tres, de spectaculis, de idolatria, et de corona militis*, Cambridge 1854, 47.
- 7 Vgl. PRYNNE, *Histrio-Mastix* (s. Anm. 4), 556<sup>r</sup>.
- 8 Vgl. einführend Ernst HÖVEL, *Der Kampf der Geistlichkeit gegen das Theater in Deutschland im 17. Jahrhundert*, Münster 1912.
- 9 Martin Heinrich FUHRMANN, *Die an der Kirchen Gottes gebauete Satans-Capelle; Darin dem Jehova Zebaoth zu Leid und Verdruß, Und dem Baal-Zebub zur Freud und Genuß*, Köln 1729, 57.
- 10 Einführend zu Velten ist immer noch maßgeblich Carl HEINE, *Johannes Velten: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Theaters im XVII Jahrhundert*, Halle/Saale 1887.
- 11 FUHRMANN, *Satans-Capelle* (s. Anm. 9), 76f.
- 12 Als Faksimile in Carl NIESSEN, *Frau Magister Velten verteidigt die Schaubühne*, Köln 1940.
- 13 Winfried HAUNERLAND, *Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Liturgiereform*, in: Jürgen Bärsch – Benedikt Kranemann (Hg.), *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte. Bd. 1: Von der Antike zur Neuzeit*, Münster 2018, 481–513, hier: 488.
- 14 Vgl. hierzu Michael ZAMPELLI, *«Lascivi Spettacoli»: Jesuits and Theatre (from the Underside)*, in: John W. O’MALLEY – Gauvin Alexander BAILEY – Steven J. HARRIS et al. (Hg.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, Toronto 2005, 433–441, hier: 434.
- 15 Ignatius von LOYOLA, *Briefe und Unterweisungen*, übersetzt von Peter KNAUER, Würzburg 1993, 350.
- 16 Roland BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Frankfurt/M. 2015, 59.
- 17 Ebd., 81.
- 18 Die Bilder sind allerdings nicht Ziel und Zweck ihrer selbst, sondern müssen dann durch die «Unterscheidung der Geister» befragt werden.
- 19 ZAMPELLI, *Jesuits and Theatre* (s. Anm. 14), 440.

## Abstract

*Christian Anti-Theatrical Resentment. A Genealogical Line.* The article seeks to trace the Christian tradition of anti-theatrical resentments which is usually traced back to the patristic literature. More specifically, the article argues that theatre and performance becomes a privileged place for negotiating and acting out the denominational differences during the Reformation. While, in particular, Pietists and Puritans openly fought theatre as diabolic forces, the Roman church navigated a middle course between social rejection and using theatrical means for their purposes. Especially, the Jesuits and their spiritual practices, developed a more flexible through line. Eventually performs, such as Catharina Elisabeth Velten, fought these attitudes in order to secure the social status of actors and performers.

*Keywords: anti-theatrical prejudices – reformation – anti-reformation – early modern period – emergence of professional theatre*

## WER SIEHT UNS, WENN WIR LEIDEN?

Über die Präsenz des Religiösen im Gegenwartstheater:  
Drei Szenen

### 1. *Sul Conchetto di Volto nel Figlio di Dio*

«Mit großen, weichen, etwas müden Augen überblickt dieser sanftmütige ›Salvator mundi‹ das Geschehen auf der Bühne. Er schaut uns an, die wir auf der Bühne sehen, was wir nicht sehen möchten, weil es uns erbarmungslos vor Augen führt, welche erbärmliche Kreatur der Mensch letztlich ist. Vor diesem ins Gigantische vergrößerten Antlitz des ›Weltenretters‹ erscheinen sowohl die zärtliche Hingabe, mit der der Sohn seinen Vater pflegt, wie das Leiden des Vaters an sich selbst, am Leben, an der Vergänglichkeit in einem anderen Licht.»<sup>1</sup>

Romeo Castellucci inszeniert mit *Sul Conchetto di Volto nel Figlio di Dio* ein Spiel der Perspektiven. Unter dem unverwandten und reglosen Blick des riesigen Christusbildes von Antonello da Messina findet eine denkbar einfache und hochgradig irritierende Szene statt. Im weiß gehaltenen Bühnenbild säubert ein Sohn seinen greisen und inkontinenten Vater. Er verzweifelt zunehmend an der für beide unwürdigen Situation. Die Bühne füllt sich vor den Augen des Publikums mit den braunen Flecken und Flüssigkeiten; und während sich schwach wahrnehmbar Fäkaliengeruch im Zuschauerraum ausbreitet, bleibt jener Blick des Gottessohnes unverwandt auf das Publikum gerichtet.

Es ist, so könnte man vorschnell sagen, ein Stück über ein Generationenproblem und das sozialpolitische der Pflege, wenn jenes Christusbildnis nicht wäre, das Romeo Castellucci überdimensional im Hintergrund der naturalistisch eingerichteten Szene platziert hat. Hat man je im Theater so realistisch dargestellte Pflegehandlungen gesehen wie das Wechseln der Windeln und Säubern des nackten alten Körpers des Schauspielers Gianni Plazzi? Kein Drama, aber eine sich ins unerträgliche steigende Routine, die alle überfordert:

Den Sohn, der im Businessanzug auf dem Sprung zur Arbeit ist, den hilflosen Vater, der seine Ausscheidungen nicht beherrschen kann, und das Publikum, das einem Vorgang beiwohnt, der so nicht in die Öffentlichkeit gehört. Und dann jenes Antlitz, das dem Stück seinen Titel gibt und das sich am Ende von innen heraus zerstören wird, um die Buchstaben lesbar werden zu lassen: «you are my shepherd», durchsetzt mit einem schwach erkennbaren «not»: «you are not my shepherd». Also: Kein Stück über ein sozialpolitisches Problem und keins über Religionskritik; der Vorwurf der Blasphemie trifft nicht, auch nicht dass es sich um ein dezidiert religiöses Stück handelt.<sup>2</sup> Dann konnte man Castellucci schlecht. Es ist eine Inszenierung, die eine Frage aufwirft:

Was verändert sich, wenn wir eine so alltägliche Szene, wie sie in hunderten von Familien und Pflegeheimen sich vollzieht, mit dem Christusbild in Verbindung bringen? Einem Bildnis, das die Szene wie ein «riesiger Scheinwerfer» in ein anderes Licht taucht, wie Castellucci sagt?

Was verändert sich, wenn die Dimension des Religiösen auf die Bühne tritt? Und zwar als Teil einer Inszenierung, die durchsetzt ist mit Elementen der Performance-Kunst, die ein hohes Maß an Lebenswirklichkeit und zugleich Deutungsoffenheit anstrebt.

## 2. *Religion auf den Bühnen*

Ich möchte nach dem Vorbild eines Triptychons drei verschiedene Inszenierungen des Religiösen auf der Bühne miteinander konfrontieren und mit ihren jeweiligen Verweisen diskutieren, so wie Tankred Dorst in seiner Bearbeitung eines alten Märtyrerdramas von Jakob Bidermann, auf das später zurückzukommen sein wird, ein dreiteiliges Stück konstruierte, das unterschiedliche Perspektiven bietet. Es ist bezeichnend, dass die beiden gegenwärtig sicherlich provokativsten und interessantesten Theatermacher, Romeo Castellucci und Milo Rau, beide trotz ihrer unterschiedlichen Konzeptionen von Kunst und Theater immer wieder Bezug auf Religion und religiöse Stoffe nehmen. Der eine eher in autonomieästhetischen Formaten, der andere dezidiert politisch. Beide benutzen Darstellungs- und Aktionselemente wie sie aus der Performance-Kunst bekannt sind.

Performance ist ein Gegenentwurf zum traditionellen Als-ob des Rollenspiels und beinhaltet die Ausführung von Handlungen in Echtzeit, wie das Reinigen von Körper und Mobiliar, die Zerstörung des Bildes; auch der unverhüllte Körper stellt ein solches Element dar. «Nicht die Darstellung des Realen ist das Ziel, sondern dass die Darstellung selbst real wird.» formulierte Milo Rau programmatisch 2019 im «Genter Manifest»<sup>3</sup> für das Stadttheater, die

Absicht die Welt nicht nur darzustellen, sondern zu verändern. Was heißt es, dass die Darstellung real wird? Um dieses Verhältnis von Realität und Fiktion, Bild und Wirklichkeit, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren soll es im Folgenden anhand der drei Aufführungen gehen.

Zunächst aber ist zu differenzieren, was jeweils zu verstehen ist unter dem Religiösen, wenn es auf den Theaterbühnen inszeniert wird. Glaubt man den Befunden des zu früh verstorbenen Theaterkritikers Dirk Pilz, hat das Theater gegenwärtig wenig Ahnung von dem was Religion ausmacht. Vor zwei Jahren formulierte er ein vernichtendes Urteil über die Art und Weise wie Religion im Gegenwartstheater behandelt würde. «Religion wird dabei durchweg zum diffusen Sammelbegriff für alles, was als irrational oder überholt gilt. Gläubig sind für das Theater demnach immer die anderen, meistens die Absonderlichen,» konstatierte er in der Wochenzeitung «Die Zeit». «Gläubige treten im deutschsprachigen Theater fast nur als Mängelwesen auf.» Sie erscheinen als «bedauernswerte Tölpel». <sup>4</sup> Tatsächlich taucht Religion selten als komplexes Phänomen auf, wird Glauben nicht als Bereicherung lebensweltlicher Orientierungen und Weltverhältnisse dargestellt, sondern als problematisch. In den letzten 30 Jahren sind bspw. im deutschsprachigen Theater – seit dem 11. September 2001 zunehmend – Stücke und Inszenierungen zu finden, die das Thema Religion behandeln, abgesehen von den zahlreichen *Nathan*-Aufführungen. Dabei rücken zumeist soziale, psychologische und politische Dimensionen in den Vordergrund. Der Islam erscheint häufig als Phänomen der Bedrohung von Demokratie und Individualismus.

Am bekanntesten wurde sicherlich die gefeierte Theaterfassung von Michel Houellebecq's Roman *Die Untenverfung* mit Edgar Selge am Schauspielhaus Hamburg <sup>5</sup>, in dem die Machtübernahme einer muslimischen Partei in Frankreich thematisiert wird. Eine intensive Beschäftigung mit dem Islam hatte im Jahre 2006 Feridoun Zaimoglus Stück *Schwarze Jungfrauen* <sup>6</sup>, basierend auf Interviews mit muslimischen Frauen und Mädchen, eingeläutet. Wo Theatertexte wie dieser auch die Innenperspektive religiöser Welterfahrung thematisieren, fällt auf, dass sich die religiöse Haltung mit einer Zeit-, Kultur- und Kapitalismuskritik verbindet, die äußerst distanzierte Spiel- und Inszenierungsformen favorisiert. Wie schon in einem Teil der Trilogie des katholischen Autors Paul Claudel *Die Geisel* <sup>7</sup> geht die religiöse Bindung und Weltsicht der Protagonistin mit einer radikalen Ablehnung materialistischer Werte und Ziele einher. Lange nicht gespielt wurde das Stück in den 90er Jahren am Maxim Gorki Theater unter dem Titel *Die Gottlosen* Teil einer Reihe von Inszenierungen, die sich fortan auch des Themas Religion annahmen.

Grob betrachtet lassen sich drei Kategorien von Bezugnahmen auf das Religiöse feststellen. Da ist der *explizite Bezug* auf religiöse Dogmen oder Texte,

z.B. die Bibel oder auf Texte und Mythen verschiedener Religionen, wobei unterschiedliche Formsprachen gewählt werden, wie von Stefan Bachmann 2012, mit der fünfstündigen Aufführung von *Genesis. Die Bibel Teil 1*, die er als «Balance auf dem schmalen Grad zwischen Hollywoodfilm und Western-Mythos, Monty Python, Oberammergau und Josephs-Roman» inszenierte.<sup>8</sup> Schließlich wurde das Lutherjahr 2017 zum Anlass, den Reformator auf die Bühne zu bringen oder die Rolle der Kirche kritisch zu befragen.

*Implizit* wird Religion thematisch *in Bezug auf Lebens- und Sinnprobleme*, die den Rahmen einer im engeren Sinne weltlichen Behandlung sprengen. Hier ist «die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ohnehin fließend», wie Jürgen Habermas in seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 konstatierte.<sup>9</sup> Die Auflösung von Gewissheiten, die Konfrontation mit dem Tod, Grenzerfahrungen, extreme Erlebnisse der Ichauflösung oder Icherweiterung, des Rauschs, der Ekstase gehören hierher. So thematisierte Falk Richters Stück *Gott ist ein DJ* aus dem Jahre 1999 die Verbindung von Popkultur und Ichauflösung,<sup>10</sup> und auch Castelluccis oben angesprochene Inszenierung, auf die später zurückzukommen sein wird, in der Religion thematisch wird, ohne dass es sich dabei um religiöse Erfahrungen handelt, gehört in diese Abteilung.

Eine dritte Kategorie der Bezugnahme auf das Religiöse betrifft die Kommunikation zwischen Darstellern und Publikum, ich nenne sie *die theaterarchäologische Dimension*, die die Wurzeln des Theaters erkundend und thematisierend in der Form des Verkehrs zwischen Schauspielern und Zuschauern, in der Art des Miteinander, auf rituelle, kultische oder religiöse Gehalte verweist. Hier sind Tragödieninszenierungen und experimentelle Formate des Freien Theaters zu nennen, in denen das Religiöse durch Handlungen, die dem Ritual verwandt sind, in gemeinschaftlichen Settings erlebbar wird.

Außerdem wäre eine weitere Kategorie religiöser Bezugnahmen im Gegenwartstheater zu nennen, die zunehmend Bedeutung beansprucht: Hier wird *Religion als kulturell und sozialer Bestandteil* in einer weitgehend säkularisierten Gegenwart betrachtet und entsprechend thematisiert oder kritisiert. So zeigt bspw. das Jugendtheater zahlreiche Stücke, die sich mit Problemen von Migration in der zweiten und dritten Generation auseinandersetzen, mit autoritär religiösen Elternhäusern und psychischen Belastungen Heranwachsender. Weder lassen sich Migration, noch die Situation der Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem nahen Osten und arabischen Raum, die seit 2015 zunehmend auf den Bühnen thematisiert wird, darstellen und verstehen, ohne dass die Religionszugehörigkeit eine Rolle spielt, auch wenn sie nicht im Fokus der Aufführungen steht.

### 3. *Lamm Gottes (Lam Gods)*

Ehe ich zum Ausgangspunkt dieses Essays, zu Romeo Castelluccis Inszenierung *Sul Concetto di Volto nel Figlio di Dio*, zurückkomme, soll Milo Raus opulente Aufführung *Lam Gods*, mit der die neue Spielzeit am Theater Gent unter Einbeziehung der örtlichen Bürgerinnen und Bürger eröffnet worden ist, thematisiert werden. Sie umgreift alle genannten Kategorien, unter denen Religion auf den Bühnen behandelt wird, und spart dennoch eine aus, auf die zurückzukommen sein wird. Milo Raus Eröffnungsinszenierung zu Beginn der Intendanz am Stadttheater Gent weist Parallelen zu Castelluccis eingangs angeführter Theaterarbeit auf, deswegen bildet sie den zweiten Teil des Triptychons dieses Essays. Milo Rau ist ein dezidiert politischer Kunstaktivist mit dem Genter Manifest, das verlangt, dass Theaterinszenierungen stets multikulturell, global und politisch mit deutlichem auch räumlichem Bezug zur Welt außerhalb des Theaters zu konzipieren seien. Die Zusammenarbeit mit dem *Institute of Political Murder* mit dem er zahlreiche Aktionen, vom *Kongo Tribunal* über die *General Assembly* durchgeführt hat, ist Programm. Romeo Castellucci bildet dazu den Gegenpart. Der italienische Regisseur bringt inzwischen vorzugsweise Opern auf die Bühne. Mit einem autonomieästhetischen Verständnis inszeniert er Mehrdeutigkeit in Bild-, Klang-, und Bewegungschoreografien, die aber immer wieder Bezug nehmen auf die Gegenwart, ohne dabei allerdings den Kunstraum durch Dokumentation, Partizipation oder Intervention wie Milo Rau zu verlassen. Beide aber behandeln in mehreren Inszenierungen Themen der Religion oder beziehen diese augenfällig ein, stets mit deutlichem Irritations- und Protestpotential.

Auch Milo Rau nimmt Bildnisse aus dem 15. Jahrhundert zum Ausgangspunkt seiner Theaterarbeit *Lam Gods, Lamm Gottes*. Der berühmte 12-teilige Genter Flügelaltar der Brüder Jan und Hubert van Eyck aus dem Jahre 1432 wird zum Mittelpunkt einer Inszenierung, in der den Bürgern der Stadt Gent angeboten wird, sich zum ersten Stück unter der neuen Leitung ihres Stadttheaters zu versammeln. Die Bildnisse werden aufgelöst in performative Aktionen und Darstellungen. Theaterlaien stellen die Bildgruppen des Altars in den dort vorgegebenen Positionen nach und verbinden sie mit aktuellen biografischen Bezügen und Interviews.<sup>11</sup> Auf diese Weise wird der Kunstschatz und die Touristenattraktion der Stadt zum Zentrum eines Versuchs, das Stadttheater als öffentlichen Versammlungsort zu etablieren und Bürgerinnen und Bürger mit und ohne Migrationshintergrund zusammenzuführen, die Bindekraft der Religion interreligiös und politisch aufzuladen.

Die theatrale Interpretation des Altars vereint eine Reihe von Theaterformen und Bezugnahmen auf religiöse Topoi: explizit und implizit. «In einem

lockeren, knapp zweistündigen Assoziationsreigen wird vorgeführt, auf welcher kunterbunte Weise der Mensch seinem kurzen Erdendasein Sinn zu verpassen versucht: durch die Anbetung diverser Götter, durch Fortpflanzung und Kinderaufzucht, aber natürlich auch durch Theaterspielen.»<sup>12</sup>

#### 4. *Macht des Bildes und Macht des Theaters: Aktion und Fiktion*

Aus der Reihe der Theaterformen sind in unserem Kontext die Performance-Elemente am wichtigsten. Und sie sind es auch, die die stärksten Proteste ausgelöst haben.

*Ein Schäfer schert auf der Bühne ein wirkliches Schaf. Ein nacktes Paar – Adam und Eva – gibt sich vor den Augen des Publikums (und einer Gruppe von Bühnenkindern) der Liebe hin. Ein Geburtsvorgang ist schonungslos im Video zu sehen. Während der Schäfer auf der Bühne ein Schaf auf dem Schoß hält und ihm am Hals die Wolle abrasiert, ist auf einem Video die Schächtung eines Schafs mit spritzendem Blut zu sehen. Es tritt die Mutter eines nach Syrien ausgereisten IS-Anhängers, Fatima Ezzarhouni, auf, sie weint auf der Bühne in Echtzeit. Ihr realer Sohn ist in der Schlacht von Idlib ums Leben gekommen.*

Warum erwähne ich diese Inszenierungselemente? Der Grund ist nicht allein die Debatte, die zwischen dem sogenannten und bisweilen als überholt bezeichneten Als-ob-Theater, dem Theater der Literatur und des Rollenspiels, von Seiten der Theaterwissenschaft, aber auch auf den Bühnen von Theatermacherinnen und -machern heftig ausgetragen wird. Es ist die Erinnerung an eine Predigt anlässlich des Werkstattgesprächs der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im Kloster Weingarten im Jahre 2010, das Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Kirche und Theater<sup>13</sup> auslotete, dabei aber vor allem der Frage nachging, ob nicht die Kirche etwas lernen könne vom Theater im Hinblick auf ihr «Publikum» und die Fragen der Vermittlung in Gottesdienst und Öffentlichkeit.

In seiner Predigt zog Bischof Gebhard Fürst eine Parallele zwischen zeitgenössischen Performance-Aktionen etwa von Christoph Schlingensiefel und der Inszenierung des Blutes Christi. Braucht es diese Anschaulichkeit wie sie z.B. im umstrittenen Weingartener Blutritt und der Motivmesse um die Heilig-Blut-Reliquie vollzogen wird? «Braucht es den immer wiederkehrenden Hinweis auf das ‹Blut Christi›? Genügt nicht das abstrakte Katechismus-Wissen, dass Christus uns erlöst hat?» Er konstatiert «Genauso hintergründig wie die moderne Blut-Inszenierung des Gegenwartstheaters, genauso hintersinnig ist die Blut-Inszenierung dieser großartigen Barock-Kirche, in der wir heute Abend gemeinsam Eucharistie feiern»<sup>14</sup> und plädiert für die Anschaulichkeit und da-

rüber hinausgehend Erlebbarkeit der Glaubensgehalte. Was heißt es für die Kirche, ihre Tradition immer wieder neu zu vergegenwärtigen, letztlich lebbar zu machen für die Zeitgenossen mit ihren sich stets wandelnden Erfahrungen? Wieviel ihres Traditionsbestands darf sie aufs Spiel setzen, ohne sich selbst aufs Spiel zu setzen? Die stets mit großer Vehemenz, Leidenschaft und Differenz diskutierten Fragen um die Liturgiereform berühren dieses konflikthafte Verhältnis. Vielleicht darf man provokativ behaupten: Was dem Theater die Debatte um das Regie- und Performance-Theater ist, das ist der Kirche die Literrugiereform. Und beide haben es auch mit ihren Adressaten, dem Publikum beziehungsweise der Gemeinde zu tun: Wie weit gehen die Prozesse der Anpassung an den jeweiligen Zeitgeschmack, an das Bedürfnis nach Verstehbarkeit, Erlebbarkeit und Unterhaltung?

Wie die Kirche zugleich als Leib Christi und Volk Gottes verstanden wird, so besteht Theater nicht nur aus dem was auf der Bühne seitens der Inszenierung, durch Schauspieler und Regisseur einem Publikum angeboten wird. Theater verwirklicht sich dann, wenn diese Angebote vom Publikum geteilt werden: wenn Zuschauer bereit und fähig sind das, was an Zeichen präsentiert wird, mit Bedeutungen zu füllen, d. h. dem was sie sehen ihre eigenen Erfahrungen und Emotionen zu leihen.

Der Heterogenität kultureller und religiöser Orientierungen in der globalisierten Welt entspricht die performative Wende der Künste, die es dem Zuschauer überlassen, sich seinen eigenen Reim darauf zu machen und die seine Aktivität herausfordern. Im theatralen Ereignis, das auf Weltdeutung, Interpretation und Geschlossenheit verzichtet, ist der Zuschauer auf sich selbst zurückgeworfen, kombiniert die theatralen Zeichen nach seinem Gutdünken, er spielt sein eigenes Spiel. Aber gerade mit solcher Deutungsoffenheit, die an Beliebigkeit grenzt, hat die Kunst heute zunehmend Probleme, weshalb ein Prozess der «Entkunstung» der Kunst auch im Theater zu beobachten ist. Die unmittelbare Wirklichkeit zieht mit Laiendarstellern, echten Geflüchteten wie bei Milo Rau und echtem Fäkaliengeruch bei Castellucci in die Theater ein. Dabei stellt sich die Frage danach, was nicht zu sehen ist, was nicht gezeigt wird und die Frage nach der Transzendenz berührt.

##### 5. *Die Geschichte der Pfeile*<sup>15</sup>

Zusammen mit der traditionellen Bühnenfiktion des magischen «Als ob» droht auch die Transzendenz als Vergegenwärtigung eines Abwesenden von den Bühnen zu verschwinden. Vielleicht ist das der Hintergrund des vehementen Urteils von Dirk Pilz über die Unkenntnis des Theaters in Sachen Religion.

Tankred Dorst konfrontiert in seiner Bearbeitung eines Märtyrerdramas drei Schauspieler von heute mit einem Schauspieler zur Zeit der Christenverfolgungen, von dem nicht deutlich wird, ob er ein Christ ist oder einen solchen gekannt spielt. Im 3. Teil wird mit einer scheinbar unverständlichen Notiz Bezug auf Blaise Pascal genommen. Es geht um die Präsenz des Abwesenden im Ereignis der Vergegenwärtigung: Von diesem Ineinander der Erfahrung von Sein und Bedeutung, von der Aufhebung der Trennung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist im *Gesang der Pfeile* die Rede.<sup>16</sup> Es ist nicht zufällig, dass diese Erfahrung, die man als mystische bezeichnen kann, die zugleich eine der Ich-Auflösung oder genauer der Ich-Erweiterung oder auch Ich-Überschreitung ist, sich hier im Medium der Musik vollzieht. Das heißt, in jener Kunst, die am stärksten vom Unaussprechlichen handelt und am wenigsten in Worte zu fassen ist. Welche Geschichte erzählen die Pfeile denn bei Tankred Dorst – sie geben dem Stück doch den Titel! Sie singen.

Vielleicht mahnt die Konfrontation mit dem Glaubenserlebnis in diesem auch schauspieltheoretisch zu verstehenden Stück daran, dass das Theater bei aller Geschwätzigkeit auch von den Dingen handeln könnte, die nicht kommunizierbar sind.

*Während sich die Schauspieler im mittleren Teil des Triptychons hinter der Bühne unterhalten, treten unbemerkt Engel auf – Tankred Dorst lässt sie auf Latein singen – und tragen den Leichnam Philemons hinaus, der im 1. Teil zu sehen war, der zur Zeit der Christenverfolgungen spielt. Zeichen dafür, dass nicht alles in die Alltagskonversation übertragen werden kann? Oder ist es nur unsere Zeit, die die Engel nicht sieht, den Gesang nicht hört? Dann erfolgt eine irritierende Aktion: Der Schauspieler mittleren Alters Gronevoldt näht sich den Mund zu, verletzt sich mit dem Messer, seine Aktionen treten in Gegensatz zu der wortreichen Konversation der anderen beiden Schauspieler, der eine alt und routiniert, der andere jung und politisch engagiert.*

Nicht das Wort, sondern die Handlung, die Aktion steht im Vordergrund. Was Gronevoldt ausführt, sind Performance-Aktionen, Kunstpraxen die in der bildenden und darstellenden Kunst im 21. Jahrhundert verstärkt Interesse beanspruchen, und die Tankred Dorst hier frühzeitig thematisiert, z.B. die Selbstverletzungen und blutigen Akte Hermann Nitschs, Otto Mühls oder Marina Abramovičs. Extreme Handlungsvollzüge, vor denen die Worte versagen und die bezogen auf rituelle Kontexte zu verstehen sind.

Was aber heißt «verstehen» in der religiösen wie in der ästhetischen Erfahrung? Mit den Kirchen teilt das Theater und teilen die Künste den Verlust von Deutungsmacht, wiewohl religiöse Semantiken im Alltagsbewusstsein auch in einer sich als säkular verstehenden Welt eine Rolle spielen. Hier setzt Castelluccis eingangs beschriebene Inszenierung an.

## 6. Über Nächstenliebe: «Wer sieht uns, wenn wir leiden?»

Selten ist ein religiöser Bezug im Gegenwartstheater zugleich so irritierend wie schlicht platziert worden wie in der Inszenierung des italienischen Regisseurs, der weniger vom Schauspielertheater her kommt als von der Bildenden und Performancekunst, sodass das psychorealistische Spiel der beiden Darsteller in dieser Inszenierung ungewöhnlich ist, aber gerade in seiner Lebensnähe kontrastiert mit dem Christusbildnis. Hier geht es nicht um die Religiosität der Figuren auf der Bühne, nicht um Glaubensinhalte, sondern um eine Dimension, die das Verhältnis zur Religion und zu Gott befragt, indem Ausscheidung, Reinigung und Pflege, elementar menschliche Gegebenheiten gezeigt werden.

Das eben ist einer der Gründe für den Vorwurf der Blasphemie, der dem Theater (und der Kunst) immer dann gemacht wird, wenn es sich die Freiheit des Spielraums zwischen Wirklichkeit und Imagination, Affirmation und Negation herausnimmt. Allerdings – das betont Romeo Castellucci angesichts der Proteste gegen seine Inszenierung – handelt es sich um eine christlich inspirierte Inszenierung. Es ist die Nächstenliebe, der Dienst am Nächsten, der hier dargestellt wird, eine – so scheint es unter dem Druck des Berufslebens (verkörpert durch den Businessanzug nebst Handy und Notizblock sowie Armbanduhr des Sohnes) – schier unerfüllbare, über das gegenwärtig menschliche Maß hinaus weisende Pflicht.

Handelt es sich dabei um eine schlichte materialistisch zu begründende Notwendigkeit oder um ein moralisches Gebot? Braucht es dazu den Verweis auf den Blick Christi? Was ändert sich an unserer Perspektive, wenn die Windeln unter den Augen des Erlösers gewechselt werden?

Eine Inszenierung von Milo Rau gibt in diesem Zusammenhang einen Fingerzeig und verweist auf die Bedeutung des Blicks, den Castellucci provoziert. «Wer sieht uns, wenn wir leiden?» Diese Frage stellt die Schauspielerin Ursina Lardi zu Beginn des Stücks *Mitleid. Die Geschichte des Maschinengewehrs*.<sup>17</sup> Sie tritt darin als Bühnenrolle und auch explizit als die Schauspielerin auf, die sich zu ihrer Darstellung und ihrem Beruf ins Verhältnis setzt. Im Interview mit dem Dramaturgen Stefan Bläske sagt der Regisseur: «Die Frage nach dem Blick, dem menschlichen, göttlichen und dem Kamerablick» sei die Grundfrage seines Stücks über eine NGO-Mitarbeiterin, die angesichts der Massaker in Ruanda verzweifelt. «Ganz offensichtlich ist dies die Frage nach Gott, nach dem Sinn der menschlichen Geschichte, nach jenem «verborgenen Gott», um ein schönes Wort von Georg Lukács aufzunehmen: Das ultimativ Andere, das uns sieht, auch wenn es «ohnmächtig» ist».<sup>18</sup>

Diese Äußerung liest sich wie ein Kommentar zu Romeo Castelluccis Inszenierung *Sul Concetto di Volto nel Figlio di Dio*, in der das Christusbild unverwandt den Zuschauern gegenüber steht, bis es sich am Ende von innen heraus zerstört.<sup>19</sup> Dies ist nicht, wie etwa John Lutterbie meint, eine Kritik an der Kirche, dann wären Religion und Kirche identifiziert und das Religiöse missverstanden. Jesus – seine Person steht für Barmherzigkeit, Hilfe, Mitleid – ist nicht mit der Autorität der Kirche zu identifizieren, genauso wenig wie Religiosität mit Kircheng Zugehörigkeit gleichzusetzen ist. Milo Rau fragt: «Was bedeutet Rollen-Spiel [...] Was heißt es, sich in einen widersprüchlichen Menschen einzufühlen bis zum Äußersten, so wie es Lardi mit der NGO-Mitarbeiterin tut? Das sind Fragen, die uns an die Wurzeln des Theaters führen: zur Katharsis, dem Mit-Leiden mit einem Anderen, mag er noch so ein Ekel sein.»<sup>20</sup>

Wenn wir zurückkommen zu dem Sohn, der seinen inkontinenten Vater säubert, dem wir als Publikum in der verzweifelten Vergeblichkeit seines Tuns zuschauen, der sich dann in einer Szene hilflos an das Christusbild wendet: Wir sehen Mühsal und Hilflosigkeit, wie sie in Tausenden von Familien, Pflegeheimen und Kliniken hinter verschlossenen Türen stattfindet, in der Regel versteckt, ohne das Licht der Öffentlichkeit zu erreichen. Im griechischen Theater wird die Tragödie einer Person zur Tragödie der Gemeinschaft, weil der Chor als Vertreter der Gemeinschaft dieses Miteinander ausdrückt, und der Zuschauer im Mitleiden die gemeinsame – heute würden wir sagen: Betroffenheit – bestätigt. In der Bereitschaft sich auf die Vorgänge und Ereignisse auf der Bühne einzulassen, seine Aufmerksamkeit, seine Emotionen und Phantasien zu investieren, macht der Zuschauer die Tragödie zu seiner Sache. «Theatron» meint ja im wörtlichen Sinne den Platz der Zuschauer, die wesentlich im Zentrum der Tragödie und des Theaters stehen.

Das Leiden wird gesehen. Ist es so, dass die Zuschauer in der doppelten Anordnung des Anblickens an die Stelle des Christusbildes rücken? Geht es darum, dass es jemanden, etwas, eine Instanz gibt, die sieht, was geschieht? Geht es um das Teilen einer Erfahrung? In einem früheren Aufsatz über die Rolle performativer Darstellungsweisen in Gegenwartskunst und Theater habe ich die These vertreten, dass rituelle Bezüge an die Stelle treten, die die Transzendenz in den modernen Gesellschaften hinterlassen hat.

Wo kein Gott mehr hinschaut, verweist Castellucci in aller Ambivalenz und Vieldeutigkeit am Ende seiner Inszenierung auf die Schrift im zerstörten Bildnis «I am not your shepherd», ich bin dein Hirte, ich bin es nicht. Das Christusbild ist zerstört und bleibt zugleich präsent.

Milo Rau, der Atheist, bietet Theater als eine Form der politischen Aktion und zugleich als Erfahrung des Miteinanders, letztlich des geteilten Leids.

Dabei wird die Atmosphäre, die zwischen Bühne und Zuschauerraum im *Lam Gods* entsteht, bedeutsam. Milo Raus Inszenierungen seien «mustergültige zivile Versammlungen» und «Oasen der Friedfertigkeit, in denen vom Grauenhaftesten die Rede ist, was Menschen einander antun. Temporäre Paradiese, in denen man vor dem Schrecken Ruhe sucht», urteilt Peter Kümmel. Rau verwandele das Theater in die Kirche, an die er nicht glaube. «Nur an den nächsten Theatermoment – an den glaubt er. Deshalb muss er rastlos Stücke produzieren.»<sup>21</sup>

Was ist ein Theatermoment? Es ist ein Moment, in dem Bühne und Zuschauer etwas miteinander teilen, sei es im Verweis der Blicke aufeinander, den sichtbaren und unsichtbaren Resonanzen wie bei Castellucci, oder in der sozialen Erfahrung einer Versammlung bei Rau.

Theater ist eben nicht nur das, *was* gezeigt wird, sondern auch *wie* es zwischen Bühne und Zuschauer rezipier- und erlebbar wird. So verschränken sich im Theater die beiden Sphären, die es konstituieren. Die Grunderfahrungen der menschlichen Lebenswelt werden in ihren zugespitzten Formen öffentlich.<sup>22</sup> Und dazu gehört die Religion.

Aber es macht einen Unterschied, ob Altar und Christusbildnis als bloßer Verweis auf eine religiöse Tradition oder als Verkörperung dieser selbst betrachtet werden. Das eben unterscheidet Kunst und Religion. Das theatrale Spiel mit den Bedeutungen findet eine Grenze an dem religiösen Glauben, der sich als stärker erweisen kann als die Art von Glauben, die in der Theaterkunst im Sinne eines Glauben-machens zum Zuge kommt. Die Glaubwürdigkeit des Theaters erweist sich, indem es seine Darstellungsmittel offenlegt und die Zuschauer in ein multiperspektivisches Geschehen einbindet, und im Wechselspiel der Blicke und der Positionen einen Raum des Fragens und Befragens öffnet, und im Idealfalle den *Gesang der Pfeile* ahnen ließe. Antworten bleiben aus.<sup>23</sup>

## Anmerkungen

- 1 Romeo CASTELLUCCI, Societas Raffaello SANZIO, Sul Concetto di Volto nel Figlio di Dio (2011), [http://2011.theaterspektakel.ch/uploads/tx\\_theaterspectacle2/ZTS\\_2011\\_Societas\\_Raffaello\\_Sanzio01.pdf](http://2011.theaterspektakel.ch/uploads/tx_theaterspectacle2/ZTS_2011_Societas_Raffaello_Sanzio01.pdf) (letzter Zugriff 07.02.2020).
- 2 Die Inszenierung wurde als blasphemisch, höchst religiös u.a. als radikal realistisch interpretiert, siehe <https://tageswoche.ch/kultur/kot-jesus-und-handgranaten/> (letzter Zugriff 8.2.2020). Das unbeholfene Lachen im Publikum, von dem Rezensenten berichten, ist eine Reaktion auf die mehrfache Herausforderung, den Tabubruch. «Das Publikum reagiert mit hilflosem Lachen und mit Ekel. Doch zu sehen, wie Vater und Sohn um ihre Würde kämpfen, ist sehr berührend und geht jeden etwas an – manch einer wird während des Stücks an seine Eltern oder Grosseltern

- gedacht haben oder sogar an sich selber in einem ähnlichen Zustand.» <https://www.kulturkritik.ch/2011/romeo-castellucci-societas-raffaello-sanzio-sul-concetto-di-volto-nel-figlio-di-dio/> (letzter Zugriff: 07.02.2020).
- 3 O.V., *Ghent Manifesto* (2018), von <https://www.ntgent.be/en/manifest>, (letzter Zugriff: 07.02.2020).
  - 4 Dirk PILZ, <https://www.zeit.de/2018/10/religion-theater-umgang-kritik> (letzter Zugriff: 07.02.2020). Als Ausnahmen nennt er Oliver Sturms *Gebetomat*, eine Ein-Personen-Box, die 300 Gebete in 65 Sprachen abspielt und so die Frage nach der (re-)produzierten Religion aufwirft, auch Björn Bickers Projekt *Urban Prayers*, bei dem Gläubigen vorurteilsfrei die Bühne überlassen wurde, und die Regisseurin Yael Ronen sowie «die Uraufführung *Martinus Luther* von John von Düffel, die weder Luther-Tratsch noch Protestantismus-Bashing präsentierte, sowohl auf vorschnelle, die historische Distanz einebnende Urteile als auch auf hippe Vereinnahmungen verzichtete.»
  - 5 UA: 06.02.2016, Schauspielhaus Hamburg, Regie Karin Beier.
  - 6 Feridun ZAIMOGLU, *Schwarze Jungfrauen*, Hamburg 2006, UA. Hebbel am Ufer, Berlin 17.03. 2006. Regie Sermin Langhoff.
  - 7 Paul CLAUDEL, *Die Geisel*, in Paul CLAUDEL, *Die Trilogie*, übersetzt v. Herbert Meier, Freiburg 2007.
  - 8 Cornelia UEDING in Deutschlandfunk, Kultur heute. Über *Genesis. Die Bibel, Teil 1*, 15.9.2012. UA: 14.9.2012 Schauspielhaus Zürich, Regie: Stefan Bachmann.
  - 9 Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, 22.
  - 10 Ingrid HENTSCHEL, *Dionysos kann nicht sterben. Theater in der Gegenwart*, Münster 2007, 193–197.
  - 11 Eva wird von einer Frau dargestellt, die auf der Bühne erzählt, sie sei in ihrer Jugend zur Muslima konvertiert und schwanger aus Indonesien zurückgekehrt. Mit einem Partner nimmt sie die auf dem Gemälde gezeigten Positionen von Adam und Eva ein, die per Video auf ein leeres Altarbild projiziert werden, vgl. GÖTZE, FAZ online <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buehne-und-konzert/milo-rau-eroeffnet-mit-lam-gods-seine-intendanz-in-gent-15821365.html> (letzter Zugriff 07.02.2020).
  - 12 Wolfgang HÖBEL, *Lammfrohes Passions-Palaver*, in: <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/nationaltheater-gent-der-genter-altar-premiere-von-regisseur-milo-rau-a-1230796.html> (letzter Zugriff 07.02.2020).
  - 13 Gebhart FÜRST, *Predigt in: Inszenieren - Inspirieren – Konfrontieren. Potentiale zwischen Kirche und Theater*, hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit dem ZdK, 2011 (=Arbeitshilfen 254), 152–156.
  - 14 Ebd., 155.
  - 15 Tankred DORST, *Die Geschichte der Pfeile*, in: *Die Schattenlinie und andere Stücke*, Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt/M. 1995. UA: Bühnen der Stadt Köln, Regie: Torsten Fischer.
  - 16 Wie die Ikone nicht als blosses Bild eines Heiligen aufgefasst wird, nicht als *Darstellung* sondern als *Sein*, in dem Sinne, dass der Heilige im Bild präsent ist.
  - 17 UA: 16.1.2016 Schaubühne am Lehniner Platz, Berlin, Regie: Milo Rau.
  - 18 *Milo Rau im Gespräch mit Stefan Bläske*, Programmheft: *Mitleid. Die Geschichte des Maschinengewehrs*, Schaubühne am Lehniner Platz 2015/16, 20.
  - 19 Eine ausführliche Interpretation ist zu finden in: Ingrid HENTSCHEL, *Theater und Religion: Zwischen Spiel und Ritual*, in: Saskia FISCHER – Birgit MAYER (Hg.), *Kunst-Rituale – Ritual-Kunst. Zur Ritualität von Theater, Literatur und Musik in der Moderne*, Würzburg 2019, 102–121.
  - 20 *Milo Rau im Gespräch* (s. Anm. 18), 18.
  - 21 Peter KÜMMEL, *Im Kontrollraum des Schöpfers*, in: <https://www.zeit.de/2018/41/milo-rau-nationaltheater-gent-lamm-gottes> (letzter Zugriff 07.02.2020).
  - 22 Gerhard STAMER, *Theater und Gemeinsinn*, in: Ingrid HENTSCHEL (Hg.), *Die Kunst der Gabe. Theater zwischen Autonomie und sozialer Praxis*, Bielefeld 2019, 67–76.
  - 23 Als Postskriptum würde ich an dieser Stelle die letzte Inszenierung des Altmeisters Peter Brook *The Prisoner* anführen, der mit einer afrikanischen Geschichte die Frage von Schuld und Erlösung aus einer außereuropäischen Perspektive aufwirft. DEA Ruhrfestspiele Recklinghausen 18.9.2018, Regie: Peter Brook, Marie-Hélène Estienne. *Théâtre des Bouffes du Nord Paris*.

## Abstract

*Who Sees Us, When We Suffer? About the Presence of Religion in Contemporary Theatre: Three Plays.* How are religious motives processed on stages today? What changes when an everyday scene takes place in front of a portrait of Christ? With the help of productions by Romeo Castellucci, Milo Rau, and a play by Tankred Dorst, representations of the religious linking performance art and acting theatre are described. The essay focuses on effects of the real and forms of compassion between stage and audience. The religious appears as the open, as a mode of questioning that points beyond empirical evidence.

*Keywords: Romeo Castellucci – Milo Rau – Tankred Dorst – performance – liturgy – real action – compassion – community – audience*

## DAS PRINZIP THEATRALTÄT BEI HANS URS VON BALTHASAR

«Theatralität» ist heute nicht mehr eine auf Theater und seine Belange einzuschränkende Formel für die Performanz bühnenwirksamen Geschehens, sondern hat «in einer Vorstellung vom performativen Charakter der Inszenierung sprachlicher Zeichen» überhaupt den prinzipiellen Gehalt einer «Leitformel» «als Element der Strukturgeschichte der Kultur» bekommen.<sup>1</sup> «Theatralität» hat also den Rang eines fundamentalen «Diskurselements» (Helmar Schramm)<sup>2</sup>, «das, im Sinne einer Semiotik und Rhetorik des Zeigens und Zitierens, für die ikonologische wie für die textuelle Inszenierung kultureller Akte und Vorgänge von aufschliessender Bedeutung ist – in Ereignissen performativer Kunst und ihrer Repräsentation so gut wie in den Artikulationsformen der Wissenschaften, der politischen wie sozialen Institutionen».<sup>3</sup> Es muss derzeit wie eine ungeplante, aber um so instinktsicherere Vorausnahme einer solchen Ausdehnung des Begriffs anmuten, wenn Hans Urs von Balthasar 1973 in seinem ersten Band der *Theodramatik* den Rollenbegriff<sup>4</sup> in den theologischen der Sendung einmünden ließ und so die theatralische Aktion zum Prototyp existentieller Verantwortung des Menschen vor Gott werden ließ. Helmar Schramm hat – leider – seine Ausführungen ohne Kenntnis der balthasarschen *Theodramatik* gemacht, die ihm rein schon von ihrer quantitativen Bedeutsamkeit her – sie umfasst in vier (= fünf) Bänden 2480 Seiten! –, vor allem aber von ihrer inhaltlichen Sprengkraft her hätte auffallen müssen. Aber offensichtlich ist die Wahrnehmung theologisch-religiöser Systementwürfe trotz vielbeschworener Interdisziplinarität heute immer mehr ein Zufall, mit dem normalerweise nicht zu rechnen ist. Es ist daher sicherlich ein Gebot der Stunde, Balthasars inhaltliche Ausdehnung des «Theatralischen» in die um «Theatralität» als einen (post-)modernen Schlüsselbegriff bemühte Forschung einzuführen. Zuerst und vor allem aber muss – und dies ist das Ziel des Bei-

ALOIS M. HAAS, geb. 1934, Philosoph und Mystikforscher, em. Prof. für Deutsche Literaturgeschichte an der Universität Zürich.

trags – Balthasars Wahrnehmung und Deutung des Theatralischen aus dem reichen Werk ermittelt werden.

Eine kompetente Annäherung an dieses *Opus magnum*, das zudem selbst im größeren Zusammenhang des balthasarischen Trilogiekonzepts einer theologischen Ästhetik, Logik und Dramatik zu deuten wäre, kann hier nicht geleistet werden. Meine Absicht ist bescheiden: Es geht mir lediglich darum, den Anteil Hans Urs von Balthasars an einer Totalisierung und Existentialisierung des Theaterbegriffs aufzuweisen, so dass danach eine kritische Bemühung um diese keinesfalls beliebige, sondern mit gewaltigem Material und intensivster Denkanstrengung unternommene theologische Fundamentierung der Theatermetapher Raum gewinnen kann. Ich gehe in drei Schritten vor und bin mir dabei des Provisorischen und Pauschalisierenden, das ein solches Vorgehen beinhaltet, durchaus bewusst. Zunächst möchte ich Balthasars Ziel einer Theodramatik im Blick auf die heute immer grundlegendere Bedeutung des Theaterdispositivs für «politische, kulturelle, soziale und denkerische Bereiche»<sup>5</sup> möglichst kurz und prägnant benennen. In einem zweiten Schritt sodann ist das von Balthasar ermittelte literarisch-theologische Theatermodell in seiner Eigenart und literaturtheoretischen Bedeutsamkeit wahrzunehmen. Und schließlich möchte ich in einem dritten Ansatz die sich auf die Theologie erstreckende Relevanz der von Balthasar ermittelten Beobachtungen über die Theatergeschichte Europas wenigstens umrissartig skizzieren.

## I

Es ist eine schon frühe, aus dem Werk des Romanautors Charles Morgan und des Dramatikers Paul Claudel gewonnene Erkenntnis Hans Urs von Balthasars, «dass es das eigenste Wesen der Welt ist, sich selber zu transzendieren in den großen Bewegungen des Todes, der Liebe und der Kunst, in einer Bewegung ungemessener Sehnsucht, darin die Wahrheit, die platonische Idee, das Göttliche plötzlich ansichtig wird».<sup>6</sup> Wenn Balthasar in Claudels *Soulier de satin* die sekundenlange gegenseitige Berührung der beiden Liebenden Don Rodrigo und Dona Proëza als Motiv eines letztlichen Verzichts auf Liebeserfüllung im Irdischen deutet, dann wird für ihn die Dramatik als «Grundelement» der Darstellung wirksam, für welche das «Paradies vor uns» liegt, «und so wird die Tat möglich als ein Weg darauf hin».<sup>7</sup> Für Balthasar wird auf der «Ebene des wirklichen Dramas [...] immer die Frage nach dem absoluten Horizont des Daseins gestellt».<sup>8</sup> Damit ist der entscheidende Bezugspunkt genannt, der Balthasars theologische Beschäftigung mit der dramatischen Produktion der Menschheit in Bewegung setzt. Es ist die in der dramatischen Gestaltung wirksam werdende Spannung des weltlichen Geschehens über sich hinaus, die in

ihr laufend gegenwärtige Transzendenz. Selbst wer wie Antonin Artaud gegenüber der abendländisch-logozentrischen Theaterkultur anarchische Zerstörungsgelüste äußert und ein «Theater der Grausamkeit» postuliert, das die Inszenierung mit all ihren Möglichkeiten privilegiert, welche Raum, Gestik, Beleuchtung, Musik und Gesichtsausdruck bieten mögen, kurzum ein Theater, das «die geistige Unterwerfung unter die Sprache»<sup>9</sup> aufhebt, muss wortstark die Forderung nach einer «tätigen Metaphysik»<sup>10</sup> stellen, in der die «äußersten poetischen Konsequenzen aus den Realisationsmitteln»<sup>11</sup> gezogen werden, derart, dass die «Metaphysik der Sprache, Gebärden, Haltungen, Ausstattung und Musik vom Gesichtspunkt des Theaters aus [...] in bezug auf alle möglichen Arten ihrer Begegnung mit der Zeit und mit der Bewegung»<sup>12</sup> verwirklicht und erfahrbar werden kann. Nur über eine derart radikal poetische Weise, in welcher die «Sprache als *Beschwörung*» aktiviert wird, kann dem Theater «jene religiöse, mystische Sinnggebung» wiedergegeben werden, «für das unser Theater überhaupt kein Gespür mehr besitzt».<sup>13</sup> Es ist ganz klar, dass eine solche Sinnbestimmung von Theater der balthasarschen nicht entgegengesetzt sein kann, sondern ihr gerade in ihrem radikalen Duktus entspricht.<sup>14</sup>

Bei einer solchen ganzheitlich-totalen Festlegung der auf der Bühne produzierten Existentialität ist die Möglichkeit, die Theaterwirklichkeit nicht nur metaphorisch, sondern als Inbegriff des Lebens selbst zu nehmen, recht naheliegend, wie das reiche Material, das Balthasar in seinem ersten Band der *Theodramatik* aufarbeitet, mit allem Nachdruck zeigt.

Aber greifen wir zunächst einmal vor und beachten wir Balthasars Zielsetzung. Angeleitet von lebensweltlichen ästhetischen Erfahrungen und einem aus einer persönlichen Kenntnis von Claudels Werk genährten intellektuellen Sachinteresse<sup>15</sup> beschäftigte sich Hans Urs von Balthasar zeit seines Lebens mit den großen katholischen Dichtern Frankreichs und – als Germanist, der er von Hause aus war – auch kompetent mit der deutschen Literatur. Aber ohnehin war er in seinen Leseinteressen grundsätzlich europäisch ausgerichtet und daher in der Lage, auf breitester Front gegenüber der in der Theologie herrschenden ontologischen Perspektive den dramatischen Charakter der christlichen Offenbarung im Blick auf die Theaterproduktion des Abendlandes seit der griechischen Tragödie kenntlich zu machen. Es ist wie eine glückliche Intuition zu werten, wenn er «ob des einseitigen Dialogs der Theologie mit der antiken Philosophie, immer nur wie ein Seiendes auf dem Hintergrund des Seins»<sup>16</sup>, schließlich ungehalten die Perspektive wechselt und den längst fälligen «Dialog zwischen Theologie und Theater» eröffnet und so die Chance wahrnimmt, «die Tendenzen heutiger Theologie, wie die des Ereignishaften, des Dialogischen und Geschichtlichen mittels der Aussageformen des Theaters innerhalb eines Deutungshorizontes bündeln zu können.»<sup>17</sup>

Dabei will er nicht *à tout prix* die Offenbarung Alten und Neuen Bundes in eine ihr fremde Form gießen, sondern meint umgekehrt, dass die christliche Offenbarung in ihrer Außensicht – einmal abgesehen von ihrer kontemplativ introvertierten Innensicht – einen ebenso wichtigen geschichtlich-ereignishaf-ten, orthopraktischen, politischen, apologetisch-dialogischen, kritischen und gar polemischen Anblick darbietet,<sup>18</sup> der sich auf ein Grunddatum christlichen Glaubens abstützt:

Diese Offenbarung [...] 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.<sup>19</sup>

Wenn dramatisch, dann schließt diese Qualifikation auch zuhöchst das Tragi-sche mit ein, das nur zu häufig der christlichen Weltsicht abgesprochen worden ist. Aber Balthasar gelingt es zu zeigen, wie die Bühnentragödie, «an Stellen ihres höchsten Gelingens, eine seltsame Durchsichtigkeit auf die Kreuzestragö-die erhalten»<sup>20</sup> kann, wie die «Grundsituation der Kirche [...] absolut tragisch zu nennen [ist], sofern sie *Einigung in der Zerrissenheit* ist»<sup>21</sup>, ja wie auch «im *Innern der Kirche* [...] eine unaufhebbare, angeborene Tragik» waltet<sup>22</sup> und wie schließlich die «Kirche in ihrem innersten Wesen tragisch [ist], sofern sie sich als *die ein für alle Mal erlöste* versteht [...] und damit vor dem Kreuz, das ihr zgedacht war, immerdar blindlings und Hals über Kopf auf der Flucht ist».<sup>23</sup>

Wenn Theologie und Geschichte der christlichen Offenbarung und Kir- che voller Dramatik sind, dann drängt es sich auf, die Kategorie des Dra- matischen als dafür angemessen herauszustellen. Balthasar spricht nicht von <Theatralität>, sondern vom Dramatischen und vom Theatralischen<sup>24</sup> als einer Grundkategorie christlicher Offenbarungsgeschichte. Gleichwohl möchte ich diesen Gedanken verdeutlichen, indem ich von einem Prinzip Theatralität in Balthasars <Theodramatik> spreche, das allerdings gegenüber der postmodernen Verwendung einer Vertiefung in theologischer Hinsicht bedarf.<sup>25</sup> Während die postmoderne Privilegierung des Begriffs ihn in die Richtung unexakter An- wendung im Kontext von Spiel, Schein, Repräsentation und rhetorisch-met- aphorischem Arrangement mit Öffentlichkeitscharakter chargiert, weist die theologische Anwendung des Begriffs durch Balthasar genau entgegengesetzt auf eine anthropologische Konstante, die sich durch hohen Ernst auszeichnet.

So ist denn beides festzuhalten: Mit den Postmodernen ist am interdis- ziplinären Diskurselement <Theatralität> festzuhalten, dessen Funktionswei- se auf die «Relativierung disziplinärer Grenzen», die «Vermittlung fremder Wissenschaftsgebiete, Begriffssysteme, Kulturen» und auf die «Erprobung von Spielraum für die Koexistenz des Nicht-Identischen» tendiert;<sup>26</sup> mit Hans Urs von Balthasar ist aber Theatralität als eine bleibende Konstante des Menschen

wahrzunehmen, denn es gibt einen «Urtrieb des Lebens, sich zuzusehen, als Handlung, die zugleich Sinn und Geheimnis ist».<sup>27</sup> Und weiter:

Das Bedürfnis der Existenz, sich in einem andern ihrer selbst zu er-spiegeln (speculari), macht das Theater zum legitimen, aber wesentlich über sich hinausweisenden Instrument der Selbsterkenntnis und Seinserhellung. Als Spiegel für die Existenz bietet es ein Instrumentar ihres letzten (theologischen) Selbstverstehens; als Spiegel muss es sich aber, mitsamt seinem Instrumentar, wegheben [...], um der Wahrheit, die in ihm nur indirekt aufleuchtet, Raum zu geben.<sup>28</sup>

Es geht also für Balthasar keinesfalls darum, ein heute besonders gängiges Modell der Welt- und Selbstdeutung des Menschen theologisch zu vereinnahmen, sondern vielmehr um die Frage, ob nicht das Moment des Dramatischen im Ganzen des Welt- und Heilsgeschehens den Sinn- und Deutungshorizont für alle in der Welt einst geschehenen und weiterhin geschehenden Ereignis- und Tatzusammenhänge abgeben könnte, so dass das «dramatische Instrumentar»<sup>29</sup>, das den «dramatischen Charakter des Daseins»<sup>30</sup> in breitester Palette spiegelt, zum Schibboleth für Vorgänge werden kann, die letztlich und im Ganzen nur «im Licht der biblischen Offenbarung betrachtet» werden können. Vorausgesetzt ist damit, dass den von Menschen erlebten und erlittenen, in literarischen Artefakten nachvollzogenen dramatischen Geschehenszusammenhängen ein über sie hinausweisender Charakter zuzusprechen ist, dessen innerstes Geheimnis sich nur in einer die Menschheit als ganze einbegreifenden Heilsperspektive eröffnet. Es geht also um Heil und Unheil des Menschen, um Handeln und Nichthandeln Gottes, um Freiheit und Notwendigkeit, um Theodizee, Soteriologie und Christologie.

Entscheidend für diese weite Perspektive ist nun, bevor das Inventar aus der dramatischen Produktion ermittelt werden kann, Balthasars Kernpunkt seines ersten Bandes der *Theodramatik*: die Überführung der Rolle in die Sendung.

## II

Die Tiefenschärfe, welche Balthasar dem Rollenbegriff verleiht, ist ein Sachverhalt, der schon unsern zweiten Punkt betrifft, nämlich die literaturtheoretische Relevanz des balthasarschen Theatermodells. Es kann der Literaturtheorie nicht gleichgültig sein, wenn die Deutung literarischer Texte theologischen Rang bekommt. Nun ist es eine Selbstverständlichkeit, dass literarische Texte Themen, Geschichten, Geschehnisse und Überlegungen vorstellen, denen religiöse Bedeutsamkeit zukommt. Zu erinnern ist nur an die grundsätzliche Affinität der theistischen Religionen zur Schriftlichkeit und zum Buch und im besonderen an die ungeheure Beeinflussung von Sprache und Literatur des abendländischen Kulturkreises durch die Bibel. Literarische Kultur steht als

Dokument menschlicher Kommunikationsfähigkeit und Weltoffenheit immer schon in der Interessensphäre sinnstiftender religiöser Antriebe.<sup>31</sup> Unter den verschiedenen literarischen Gattungen kommt nun dem Drama ein besonderer Rang zu, da in ihm auf der Ebene der absoluten Einmaligkeit geschehender Tatzusammenhänge vorrangig Aporien und Grundprobleme der Existenz des Menschen durchgespielt werden. Balthasar: «Nirgends als im gespielten Drama wird uns der Charakter der Existenz deutlicher vorgestellt.»<sup>32</sup> Aus dem Bezug zwischen der Dramatik des Daseins und ihrer Zur-Schau-Stellung im Theater ergeben sich Konstanten, die in einem innigsten Zusammenhang mit der christlichen Offenbarung stehen, die selber dramatischen Charakter hat. Balthasar begründet es so:

Ist also die Theologie inhaltlich wie formal voller Dramatik, so ist es angebracht, dieses Moment ausdrücklich herauszuheben und eine Art *Kategorialsystem des Dramatischen* aufzustellen. Dass ein solches für die Theologie belangvoll sein kann, setzt im letzten die katholische *«Dialektik» zwischen Natur und Gnade* voraus: eine natürliche Dramatik ist der übernatürlichen voraus-gesetzt und wird von der letzteren aufgegriffen, in einer verwandelnden Klärung aber, die sie erst ihrer wahren Bestimmung entgegenführt.<sup>33</sup>

Die Inszenierung der Heilsgeschichte in einem umfassenden Sinn dokumentiert sich in der Theatergeschichte in einer Fülle von Gestaltungsmotiven und Instrumentarien, die für Balthasar Gegenstand seiner Bestandsaufnahme werden. Es ist bei seiner auf die Heilsgeschichte ausgerichteten Sicht naheliegend, dass Balthasar dabei dem Topos *«Welttheater»*<sup>34</sup> den Vorrang gibt, da hierin über Jahrhunderte hinweg dem dramatischen Bezugsgeflecht zwischen handelndem Menschen und handlungsanweisendem Gott das Äußerste an Spannung abgefordert worden ist. Er verfolgt die Geschichte des Topos von seinen Anfängen in der Antike über seine christliche Anwendung insbesondere im Barock bis in die Moderne.<sup>35</sup> Immer wieder erweist sich die schlichte Kombination von Spielleiter und von ihm beauftragten Spielenden als «ein Bild, das zugleich mehr ist als ein Bild, wirklich *«Weltsymbol»* als unmittelbarer Spiegel für die Selbstanschauung der Existenz».<sup>36</sup> Gerade der so in Szene gesetzte *«Spiel- und Irrealitätscharakter der Existenz selbst»*<sup>37</sup> – barock im Thema *«heu ludimus et ludimur»*<sup>38</sup> signalisiert – kann so geradezu als Aufruf an den Zuschauer gedeutet werden, «zur *«Eigentlichkeit»* seiner eigenen Existenz»<sup>39</sup> zurückgerufen zu werden. Man könnte von einer eigentlichen Existenzformel sprechen. Wenn die ersten christlichen Bezeugungen der Schauspielmetapher beim Heiligen Paulus (1 Kor 4,9; Hebr 10,33) oder Augustinus, wo schauspielernd-mimende Existenzen sowohl im Gottes- wie Weltstaat zu finden sind, oder wenn bei Calderon Gott selber beschließt, sich ein Schauspiel zu bieten, dann ist im Moment, da das Spiel aus und der Gerichtstag über die Spieler kommt, die

Existenz zu ihrer Vollgestalt gekommen und reif, vom Spielleiter endgültig beurteilt zu werden. Es ist ganz klar, dass gerade im Gefolge eines Verfalls «des christlichen Gerichtsgedankens im öffentlichen Leben» der Topos des Welttheaters «viel von seiner spontanen Deutungs- und Überzeugungskraft verloren [hat] und [...] nun allzu schematisch wirkt.»<sup>40</sup> Es ist Balthasar selber klar, dass sich der Topos spätestens mit Luigi Pirandellos *Sechs Personen suchen einen Autor* (1921) selbst aufgehoben hat,<sup>41</sup> so dass ab diesem Zeitpunkt «in der Darstellung der Tragödie deren eigene Parodie und Karikatur»<sup>42</sup> eingeschlossen ist. «Damit erhebt sich die Frage, ob es für die Theologie sinnvoll ist, an einen scheinbar überholten Topos anzuknüpfen.»<sup>43</sup> Balthasar ist dieser Anfrage Schwagers zuvorgekommen in der Feststellung, dass «die immer nur als latent vorausgesetzten Momente des Schauspielgleichnisses im einzelnen zu bedenken»<sup>44</sup> sind; «eine solche Arbeit (wird) theologisch fruchtbarer sein als das unmittelbare Operieren mit dem Theatergleichnis».<sup>45</sup> Damit kommt er zu einer Analyse des Rollenbegriffs, denn:

Das Motiv ist so alt wie das Gleichnis vom Theaterstück für das menschliche Leben und enthält implizit die ganze Problematik, die durch dieses Gleichnis insinuiert wird: nicht nur, dass der Einzelne im Welttheater eine bestimmte, ihm irgendwoher (durch die Umstände? durch Gott? durch ihn selbst?) aufgegebene Funktion auszuführen hat, sondern auch dass er mit dieser Rolle, die er spielt, an irgendeinem geheimnisvollen Punkt nicht identisch ist, jedoch, um wahrhaft er selbst zu sein, sich trotzdem mit ihr zu identifizieren hat.<sup>46</sup>

Soziologie und Gesellschaftspolitik, Psychologie und Psychiatrie, Kybernetik und Strukturalismus, alle Humanwissenschaften insgesamt kommen bei der Rollenproblematik und der mit ihr gegebenen Problematik des Selbstfindung des Menschen zur Anwendung. Das Problem der Selbstidentität, «die Frage: ‹Wer bin ich?›» «überwächst wohl alle soziologischen und psychologischen Sphären in die Sphäre der Theodramatik hinein». Hier ist der einzige Ort, wo es «seine befriedigende Aufhellung finden kann».<sup>47</sup> Damit ist der Weg frei für eine umfassend angelegte Analyse der psychologischen, soziologischen und philosophischen Rollenbegriffe. Deren dynamische Reichweite erstreckt sich – insbesondere in der individualistisch und dialogisch orientierten Philosophie – nach Balthasar auf eine Wendung weg von der Beliebigkeit des Rollenbegriffs hin zu einer Verbindlichkeit, die nur in der biblisch begründeten Theologie zu finden ist, weil in ihr die Rolle gleichzeitig als eine von Gott in Dienst genommene Sendung des Menschen zu verstehen ist. Grundgestalt dieser heilsgeschichtlich entscheidenden Figuration ist Jesus Christus, «wo das Ich und die Rolle in der Wirklichkeit Sendung schlechthin und allem irdisch Erreichbaren gegenüber einmalig und überschwenglich identisch werden».<sup>48</sup> Wenn in Band III/2 die ‹Pathetische Weltbühne»<sup>49</sup> – der Mensch in seinem

geschichtlichen Lebenskampf – ohne großen Rekurs auf das Theater als Institution abgehandelt wird, dann kommen die Dimensionen von Zeit und Tod mitsamt dem im Topos des Welttheaters gegenwärtigen Gerichtsgedanken erneut und auf der Ebene heutiger existentieller Bedrohung und Apokalypse ungeschminkt zum Austrag.<sup>50</sup>

Ich habe versucht, die literaturtheoretische Relevanz des balthasarschen Inventars zu ermitteln, und ich denke, dass das literaturtheoretische Faszinosum gerade in der provokanten Feststellung Balthasars liegt, dass Literatur als menschliches Artefakt religiös imprägniert ist – ob sie will oder nicht –, dass sie also in jeder ihrer Äußerungen ein Modell der Existenz verwirklicht, das – wie immer offen oder verborgen artikuliert – eine «Letzthaltung»<sup>51</sup> darstellt. Literatur meint gemeinhin sich mit «vorletzten» Dingen zu befassen. Das ist der Fall, aber so, dass die letzten Dinge sich immer auch in der «vorletzten» artikulieren. Anders geht es nicht.

### III

Für Balthasar ist die Herrlichkeit Gottes, der der Mensch in einem ekstatischen Aufblick (als Theophanie) innewird<sup>52</sup>, Voraussetzung dessen, was er das Zentrale nennt: «der in Schöpfung und Geschichte sich ereignenden Auseinandersetzung zwischen der göttlichen unendlichen und menschlichen endlichen Freiheit».<sup>53</sup> Das dramatische Inventar, vom Literarischen und vom über die Jahrhunderte hin als Existenzerhellung ausgeformten Theater her ermittelt, enthält noch einen Bereich, der bisher noch nicht zur Sprache gekommen ist. Es ist dies der strukturell erschließbare Bereich der «Elemente des Dramatischen»<sup>54</sup>: die Trias von Autor-Schauspieler-Regisseur<sup>55</sup> im Horizont einer Produktionsästhetik, die Trias der Realisation von Darbietung, Publikum und Verstehenshorizont<sup>56</sup> im Blickpunkt der Rezeptionsästhetik; sodann die inhaltliche Dimension der Endlichkeit der Spielzeit hinsichtlich Situation, Freiheit, Schicksal, Tod und schließlich der Kernpunkt: der Kampf um das Gute und Gerechte, das – tragisch, komisch oder tragikomisch – eigentlicher Gegenstand des Dramas werden kann. Im Zusammenhang mit den entscheidenden Überlegungen Balthasars zur Rolle und deren das technisch Dramatische übersteigenden Funktion im Kontext des Spiels stellt sich in den Stücken immer wieder die Wesensfrage: «Wer bin ich?» Das aber eröffnet je neu den dramatischen Austrag einer im menschlichen Ich angelegten Spannung, die es auf die ihm mitgegebene Sendung hintreibt. Und damit ist die theologische Dimension implizit im Drama, sofern es Existenzerhellung tatsächlich ist, je schon gegenwärtig. Der Schritt zur Ausformung der Theodramatik ist damit getan. Der Kosmos und die Menschheit als ganze, deren Schöpfer und Erhalter als drei-

faltiger Gott rückt in die Wirklichkeit des Dramatischen ein. Es geschieht im Grunde eine gewaltige Entmetaphorisierung, wenn die dramatische Spannung schon im dreifaltigen Gott selber angesetzt wird, wenn sich die Konfrontation zwischen Mensch und Gott, d.h. zwischen unendlicher und endlicher Freiheit, auf dem Schauplatz zwischen Himmel und Erde austrägt, wenn die Personen des Spiels – Erwählte, Gesendete, Mann und Frau (Maria), die Kirche als Volk, der Einzelne, aber auch Engel und Dämonen – konfrontiert werden mit ihrer Schuld und ihrer Errettung in Jesus Christus, der alles und alle wiederum zurückführt in die Trinität. Die Handlung auf der ‹pathetischen Weltbühne› – die horizontal verlaufende Weltgeschichte mit ihren Konstituentien von Endlichkeit, Zeitlichkeit, Todesgewissheit, Macht, Bosheit und Sünde –, aber auch in der Dimension des göttlichen Handelns, das sich letztlich als ‹dramatische Soteriologie› entpuppt, die in eine christliche Geschichtstheologie mit der Verwirklichung des Stellvertretungsgedankens die Peripetie<sup>57</sup> anzeigt: All das mündet schließlich in das eschatologische Endspiel ein, das als Tragödie die letzte Wirklichkeit von allem darstellt.

Im Blick auf unsere Fragestellung, die nach Rang und Reichweite von Theatralität in Balthasars *Theodramatik* ausschaut, ist festzustellen, dass das Theatermodell mit Schauplatz (der nicht der kleinräumige Bereich einer Guckkastenbühne zu sein braucht), handelndem Personal und eigener, in Zeit und Raum gegliederter Handlung mit Anfang und Schluss, mit einem Autor im Hintergrund, der die Handlungsfäden in der Hand hält, und einem in die Handlung zuinnerst einbezogenen Publikum das Realsymbol – und nicht mehr die Metapher – christlicher Existenz und deren Selbsteutung darstellt. Alles Scheinhafte und Beliebiges, das sonst die Theatermetaphorik mitträgt, ist weggefallen, da alles in dieser Sicht restlos zur Schau gestellt und das Mysterium der christlichen Existenz in dieser dramatischen Konstellation als ein ‹heilig öffentlich Geheimnis› (Goethe) in eine ungeschmälerte Öffentlichkeit tritt. Und genau dieser Punkt: die dramatische Selbsterhellung des Dramatischen in seiner äußersten Zuspitzung als Heils- und Unheilsereignis ist für die Literaturwissenschaft eine fruchtbare Provokation, der sie sich zu stellen hat. Sie ist gezwungen, ihre Möglichkeiten der Deutung weit über das übliche Maß des Fiktionalen hinauszudehnen – in die Dimension einer übermächtigen Wirklichkeit, die sowohl das lebendige Wort wie das in der Schrift konstituierte und deren Gegensätzlichkeit weit übergreift. Damit postuliert die ‹Theodramatik› Balthasars einen Begriff von Literatur und Ästhetik, der weit über das hinausreicht, ‹was die neuere literaturwissenschaftliche Methodendiskussion mit ihrem Bemühen um eine Legitimation als Wissenschaft und ihrer Sorge um die Standortbestimmung innerhalb der Gesellschaft überhaupt noch zu denken wagt›.<sup>58</sup>

Die Lektüren des Werks Hans Urs von Balthasars können sehr verschieden sein. Was der eine mit höchstem Lesevergnügen zur Kenntnis nimmt, mag dem andern Anlass zu Kritik – vor allem im Einzelnen und Besonderen – sein. Ich bin überzeugt, dass es jetzt an der Zeit ist, eine *integrale* Lektüre dieser gewaltigen theologischen Summe vorzunehmen und noch nicht – in Partiallektüren – sich kritisch zu verzetteln. Wer die Gesamtintention beispielsweise der *Theodramatik* nicht wahrzunehmen in der Lage ist, wird mit großer Sicherheit seine Kritik dem Vorwurf der Kleinkariiertheit aussetzen müssen. Denn es geht – und das ist das entscheidende Ziel – um eine Theopoetik, die weder als Missionierung noch als Unterprivilegierung der Literatur (im Syndrom einer «Prolegomenierung»), sondern im Gegenteil als eine Autonomisierung von Literatur gedacht werden muss. Aber Balthasar liest die Theaterliteratur des Abendlandes letztlich in einer dekonstruktivistischen Lesart. Selbst angesichts seiner ununterdrückbaren Freude am Topos des Welttheaters von Calderon bis Pirandello, wo eine gründliche Entwertung der Allegorie sich abzeichnet, erkennt er dessen Abdankung als Weltsinnmetapher. In dieser Wahrnehmung leistet er Dekonstruktion im Wortsinn. Deren negatives Element besteht in der Enteignung und Entfiktionalisierung der metaphorischen Verweisung, deren positives Moment dagegen entwickelt sich in der Konstruktion eines Ereignis- und Tatzusammenhangs unter der Regie Gottes. Es geht um das Dramatische als ein von Gott her – völlig unfiktional – aufgebautes Potential an Tatmöglichkeiten im Horizont einer auf Freiheit offenen Metonymie. So wird die Theatertradition des Abendlandes letztlich in ihre Endgestalt überführt und aufbereitet im Konzept einer auf Tatwirklichkeit hin offenen menschlich-göttlich begründeten Freiheit.

## Anmerkungen

Dieser Aufsatz erschien bereits in: Volker KAPP – Helmuth Kiesel – Klaus KLUBBERS (Hg.), *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, Berlin 2000, 17–31 und wurde in der vorliegenden Fassung leicht verbessert.

- 1 Gerhard NEUMANN, *Einleitung und Vorbemerkungen des Herausgebers*, in: DERS. (Hg.), *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart – Weimar 1997 (Germanistische Symposien, Berichtsbände, XVIII), 11. Vgl. Helmar SCHRAMM, *Theatralität und Öffentlichkeit. Vorstudien zur Begriffsgeschichte von «Theater»*, in: Karlheinz BARCK – Martin FONTIUS – Wolfgang THIERSE (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Studien zu einem historischen Wörterbuch*, Berlin 1990, 202–242. Trotz Berufung auf Interdisziplinarität und trotz enzyklopädischem Anspruch scheint Schramm Balthasars Werk nicht zu kennen.
- 2 Auf Schramm verweist auch NEUMANN, *Einleitung* (s. Anm. 1), 11. Vgl. Helmar SCHRAMM, *Karneval des Denkens. Theatralität im Spiegel philosophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin 1995 und die kritische Besprechung von Marco BASCHERA, *Das grosse dritte Auge. Theatralität als Schlüsselbegriff*, Neue Zürcher Zeitung, 20./21. Sept. 1997, Nr. 218, S. 69.
- 3 NEUMANN, *Einleitung* (s. Anm. 1), 11.

- 4 Zur Komplexität des wissenschaftstheoretischen Begriffs der «Rolle» vgl. Neil ROUGHLEY, *Rolle*, in: J. MITTELSTRASS u.a. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, Stuttgart – Weimar, 634–638.
- 5 BASCHERA, *Das grosse dritte Auge* (s. Anm. 2).
- 6 Hans Urs von BALTHASAR, *Auch die Sünde. Zum Erosproblem bei Charles Morgan und Paul Claudel*, in: *Stimmen der Zeit* 69 (1939) 222–237, hier: 222.
- 7 Ebd., 231.
- 8 Hans Urs von BALTHASAR, *Statt einer Einleitung. Christ und Theater*, in: DERS. – Manfred ZÜFLE (Hg.), *Der Christ auf der Bühne*, Einsiedeln 1967, 7–31, hier: 26.
- 9 Nach Artauds «Theater der Grausamkeit: Erstes Manifest» (zitiert bei Antonin ARTAUD, *Texte zur Theorie des Theaters*, hg. und komm. v. Klaus LAZAROWICZ und Christopher BALME, Stuttgart 1993, 334; siehe auch ebd., 197f) heißt es programmatisch: «Sie [die Sprache] zielt darauf ab, die Sensibilität zu steigern, zu betäuben, zu bestricken, abzuschalten [...] Zuletzt durchbricht sie die geistige Unterwerfung unter die Sprache und weckt das Empfinden für eine neue und tiefgründigere Geistigkeit, die sich unter den zur Bedeutung jeweiliger Exorzismen gesteigerten Gebärden und Zeichen verbirgt.»
- 10 Antonin ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, aus dem Französischen übersetzt von Gerd HENNINGER, ergänzt und mit einem Nachwort versehen von Bernd MATTHEUS, München 1996, 47. Zu Artaud vgl. Jacques DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, übersetzt von Rodolphe GASCHÉ, Frankfurt/M. 1976, 259–301 (Die soufflierte Rede) und 351–379 (Das Theater der Grausamkeit und die Geschlossenheit der Repräsentation).
- 11 ARTAUD, *Das Theater und sein Double* (s. Anm. 10), 48.
- 12 Ebd.
- 13 Ebd., 49.
- 14 Balthasar zitiert Antonin Artaud in TD I, 278, zustimmend. Die *Theodramatik* Hans Urs von BALTHASARS wird im folgenden durch Siglen zitiert: *Theodramatik, Bd. I: Prolegomena*, Einsiedeln 1973 (TD I); *Bd. II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976 (TD II/1); *Teil 2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978 (TD II/2); *Bd. III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980 (TD III); *Bd. IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983 (TD IV).
- 15 Vgl. Thomas KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz 1995, 55–61.
- 16 Ebd., 59.
- 17 Ebd., 60.
- 18 BALTHASAR, TD I, 23–46; vgl. dazu Raymund SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltstunde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar*, in: DERS., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1968, 273–312, hier: 277.
- 19 BALTHASAR, TD I, 113f.
- 20 Hans Urs von BALTHASAR, *Die Tragödie und der christliche Glaube*, in: DERS., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 347–365, hier: 359.
- 21 Ebd., 360.
- 22 Ebd., 361.
- 23 Ebd., 363f.
- 24 Vgl. Julius RÜTSCH, *Das dramatische Ich im deutschen Barock-Theater*, Horgen–Zürich – Leipzig 1932; Walter HAUG, *Zum Begriff des Theatralischen. Versuch einer Deutung barocker Theatralik ausgehend vom Drama des Andreas Gryphius*, Diss. (masch.) München 1952, besonders 108–182 (Spiel – Ironie – Pathos) und 183–275 (Das Theatralische). Beide Arbeiten, die eine durchaus philosophisch-theologische und europäisch-literargeschichtliche Perspektive anwenden, sind leider von der Forschung kaum zur Kenntnis genommen worden. Sie tragen viel zur Differenzierung einer Bestimmung des «Theatralischen» bei.
- 25 Schon BASCHERA, *Das grosse dritte Auge* (s. Anm. 2), hat unter Hinweis auf den intrikaten Begriff «Theatralität» darauf hingewiesen, dass Schramm «nur die spektakuläre, ereignishaft und karnevaleske Seite am Theater berücksichtigt» und dass sich die von ihm analysierten Texte «ihrerseits in einen allgemeinen kulturhistorischen Überblick über den Gebrauch der Theatermetaphorik in philosophischen Texten des 16. und 17. Jahrhunderts» verwandeln. Und er fährt fort: «Der von Schramm eigentlich intendierte Bezug von Theorie und Theater kann aber nicht nur metaphorischer Natur sein. Er müsste in genauer Lektüre aus dem Ordnungs- und Beherrschungsmotiv, dem begriffliches Denken entspringt, herausgearbeitet werden.» Genauer geht SCHRAMM vor in dem Aufsatz *Theatralität und Öffentlichkeit* (s. Anm. 1), in dem der «Theater-Begriff als kulturwissenschaftliches Diskurselement behandelt wird» (205), d.h. aus dem geschichtlichen Verlauf erschlossen und umschrieben wird.

- 26 SCHRAMM, Theatralität und Öffentlichkeit (s. Anm. 1), 234.
- 27 BALTHASAR, TD I, 72f., zitiert bei SCHWAGER, Der Sohn Gottes (s. Anm. 18), 278.
- 28 BALTHASAR, TD I, 80. Vgl. ebd., 230.
- 29 BALTHASAR, TD I, 121–449.
- 30 BALTHASAR, TD II, 9.
- 31 Eugen BISER, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1997, 135f.
- 32 BALTHASAR, TD I, 17.
- 33 BALTHASAR, TD I, 116, vgl. auch 17.
- 34 Es handelt sich beim Topos des Welttheaters um eine Weltdeutungsmetapher, ähnlich dem Topos vom «Buch der Natur». Beide Topoi schreiben Gott eine Autorschaft zu; er ist der Erzautor, auf ihn geht alles Schreiben und literarische Entwerfen zurück. Vgl. Friedrich OHLY, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und Bedeutungsforschung*, hg. von Uwe RUBERG und Dietmar PEIL, Stuttgart 1995, 738ff.
- 35 BALTHASAR, TD I, 121–238.
- 36 BALTHASAR, TD I, 230.
- 37 BALTHASAR, TD I, 230f.
- 38 Jacob BALDE, *Dichtungen*, lat. und deutsch, hg. und übersetzt von Max WEHRLI, Köln und Olten 1963, 14; zitiert bei Peter RUSTERHOLZ, *Theatrum vitae humanae. Funktion und Bedeutungswandel eines poetischen Bildes. Studien zu den Dichtungen von Andreas Gryphius, Christian Hofman von Hofmanswaldau und Daniel Casper von Lohenstein*, Berlin 1970, 21, ebd., 12–24 eine subtile Darlegung der Spiemetaphorik im Barock. Vgl. zur Metapher des Welttheaters Wilfried BARNER, *Barockerhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970, 86.
- 39 BALTHASAR, TD I, 231.
- 40 SCHWAGER, Der Sohn Gottes (s. Anm. 18), 279. Vgl. auch Herbert MEIER, *Theater, theologisch*, in: *Vermittlung als Auftrag. Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, 27.–29. Sept. 1995 in Fribourg, hg. von der HANS URS VON BALTHASAR-STIFTUNG, Freiburg/Schweiz 1995, 53–69, hier: 61f.
- 41 Vgl. Sandro BENINI, *Luigi Pirandello und die Auflösung des Subjekts*, Neue Zürcher Zeitung 27./28. Sept. 1997, Nr. 224, S. 65f.
- 42 BALTHASAR, TD I, 230.
- 43 SCHWAGER, Der Sohn Gottes (s. Anm. 18), 279.
- 44 BALTHASAR, TD I, 197; zitiert bei KRENSKI, Hans Urs von Balthasar (s. Anm. 15), 64.
- 45 BALTHASAR, TD I, 197.
- 46 BALTHASAR, TD I, 43.
- 47 BALTHASAR, TD I, 44.
- 48 BALTHASAR, TD I, 604.
- 49 BALTHASAR, TD III/2, 67–186.
- 50 Vgl. SCHWAGER, Der Sohn Gottes (s. Anm. 18), 280, der Balthasars Hinweise auf die Untergangsvisionen H. Butterfields ernst nimmt und erkennt, dass «sich folglich eine Konvergenz (ergibt) zwischen der Problematik des Theaters und der des heutigen politischen Lebens [1986], die sich auch darin zeigt, dass die Beziehungen zwischen den Supermächten oft als ein Spiel auf Leben und Tod zwischen verschiedenen Akteuren beschrieben werden. In diesem weiten Zusammenhang gesehen, dürfte der Topos Welttheater auch heute von brennender Aktualität sein und sich deshalb sehr wohl als Anknüpfungspunkt für eine Theologie eignen.»
- 51 Das ist der Ausdruck, der schon in Balthasars Dissertation (1930) wie auch in seiner *Apokalypse der deutschen Seele* (1937/39/47) aufscheint.
- 52 Hans URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2, *Theologie. 1. Teil: Alter Bund*, 1989, 15ff.
- 53 Hans URS VON BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg 1990, 77. Vgl. dazu SCHWAGER, Der Sohn Gottes (s. Anm. 18), 281–284; Edward T. OAKES, *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs von Balthasar*, New York 1994, 211–249.
- 54 BALTHASAR, TD I, 239–449.
- 55 BALTHASAR, TD I, 247–283.
- 56 BALTHASAR, TD I, 283–320.
- 57 KRENSKI, Hans Urs von Balthasar (s. Anm. 15), 75.
- 58 Volker KAPP, *Ästhetik und Dramatik. Zu den Prolegomena der «Theodramatik» von Hans Urs von Balthasar*, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 15 (1974), 261.

## Abstract

*Hans Urs von Balthasar on Theatre and Drama.* In his major work *«Theodramatik»* the swiss theologian Hans Urs von Balthasar outlines a theology with dramatic categories. The dramatic structure of human actions and intentions points to the existential tendency to transcend oneself. But Balthasar is not only concerned with the affinity of theology for theatrical forms of expression, but, that is the deciding point, revelation itself is a dramatic event for him.

*Keywords:* systematic theology – dogmatics – God – christology – anthropology – aesthetics – performance – *Raymund Schwager*

## STERBEN FÜR ANDERE

Präfigurationen der Passion in der griechischen Tragödie:  
Euripides' «Alkestis»

Der ist kein Liebender, der nicht ewig liebt.  
*Euripides*

Die Vorstellung ist verbreitet, die Kirchenväter hätten vor allem die Denkangebote der hellenistischen Philosophie aufgegriffen, die Mythen der Dichter aber schroff abgelehnt. Die Mythen von allzu menschlichen Göttern wurden bekanntlich schon durch die Vorsokratiker, dann aber auch durch Platon und Aristoteles kritisiert. Xenophanes meinte: «Wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen oxenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden ...»<sup>1</sup> Platon radikalisiert die Kritik an anthropomorphen Göttervorstellungen, indem er dem göttlichen Einen die Attribute der Einheit, Gutheit, Vollkommenheit und Unveränderlichkeit zuschreibt. Philo von Alexandrien, der den philosophisch gereinigten Gottesbegriff rezipiert, wirbt entsprechend für eine allegorische Deutung der anthropomorphen Aussagen in der Bibel: «Gott ist nicht wie ein Mensch» (Num 23, 19 LXX). Die biblische Rede von seinem Gesicht, seinem Atem, seinen Händen, seinem Rücken dürften nicht wörtlich verstanden werden. Auch die Kirchenväter lassen sich von den Standards der philosophischen Gotteslehre beeinflussen. Sie teilen die Kritik am mythischen Götter-Pantheon der Dichter und bringen den biblischen Monotheismus mit dem philosophischen Begriff des göttlichen Einen in Verbindung.

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

## I

Das Bild von einer gemeinsamen Koalition zwischen der Theologie der Kirchenväter und der griechischen Philosophie gegen die Mythen der Dichter ist dennoch unvollständig und ergänzungsbedürftig. Denn es gibt sehr wohl einzelne mythische Motive, mit denen sich die frühe christliche Theologie konstruktiv auseinandergesetzt hat, wie nicht zuletzt der Innsbrucker Patrologe Hugo Rahner (1900–1968) in vielen seiner Arbeiten eindrücklich gezeigt hat. In den Epen Homers, aber auch bei den griechischen Tragödiendichtern fanden sie bemerkenswerte Anknüpfungspunkte, die sie für die Übersetzung des christlichen Glaubens in den griechischen Kultur- und Denkhorizont nutzten. Im zwölften Gesang der Odyssee etwa findet sich die berühmte Szene, in der sich Odysseus auf einen Wink der Göttin Kirke hin an den Mast des Schiffes binden lässt und die Ohren seiner Gefährten mit Wachs verstopft, um dem verführerischen Gesang der Sirenen nicht zu erliegen. In dieser klugen Vorsichtsmaßnahme konnten die frühen Christen ein Modell für die christliche Haltung zur Welt entdecken. Gläubige, die mit der griechischen Kultur vertraut waren, bezogen den an den Mast gebundenen Odysseus auf den Gekreuzigten; im Sinne der Nachfolge versuchten sie, sich mit Jesus Christus freiwillig an den Balken des Kreuzes zu binden, um die Gefährdungen im Meer der Welt zu umschiffen. Die Kreisbewegung der Odyssee wurde in dieser christlichen Neudeutung allerdings aufgesprengt. Anders als der Heimkehrer Odysseus, der sich auf seinen Irrfahrten nach dem Herd der irdischen Heimat sehnt und am Ende zum Ausgangspunkt seiner Reise zurückfindet, geht es dem christlichen Pilger nicht um ein irdisches Reiseziel, sondern um das himmlische Vaterland (vgl. Phil 3, 20; Hebr 13, 14; Diognetbrief). Die Schifffahrt des Lebens hat in der neuen Lesart des Glaubens einen eschatologischen Fluchtpunkt und ist auf den Hafen des Heils – den *portus salutis* – ausgerichtet.<sup>2</sup>

## II

Mehr noch als der Vergleich mit Odysseus, der sich an den Mast des Schiffes binden lässt, um den Lockungen der Sirenen zu entinnen, gibt es in den griechischen Tragödien bei Sophokles, Aischylos und Euripides Vorstufen zum Verständnis des Kreuzes. Gemeint ist der freiwillige Opfertod eines Einzelnen, der für das Vaterland stirbt oder das Leben eines Freundes durch selbstlosen Einsatz rettet. Neben Inszenierungen von Rache und Vergeltung, in denen sich – wie bei *Medea*, *Phaidra* oder *Elektra* – das angestaute Leid auf wüste und erschreckende Weise entlädt, gibt es eindringliche Darstellungen der freiwilligen Selbsthingabe, die von der frühen *Alkestis* bis zur späten *Iphigenie von*

*Aulis* reichen. Dabei rückt bei Euripides mehr und mehr der seelische Prozess in den Blick, den seine Figuren durchlaufen, wenn sie das von außen verfügte Leid auch innerlich annehmen. Man kann daher mit Hans Urs von Balthasar die Frage aufwerfen, ob für die Kirchenväter das Gespräch mit den griechischen Tragikern nicht mindestens so aussichtsreich und fruchtbar hätte geführt werden können wie das mit den unterschiedlichen Schulen der hellenistischen Philosophie.

Um das Potential dieses weithin versäumten Gesprächs zu illustrieren, sei hier auf das Werk des Euripides eingegangen. Anders als Aischylos und Sophokles, denen weithin ein positives Verhältnis zum Mythos und zu den Göttern nachgesagt wird, kommt es bei Euripides zu Brechungen und zu Kritik am mythischen Götterpantheon. Das hat bereits in der Antike zu unterschiedlichen Einschätzungen geführt. Aristophanes hat in seiner Komödie *Die Frösche* dem Euripides ein eher ambivalentes Denkmal gesetzt. Er inszeniert dort einen Wettstreit um den Ehrensitz des besten Tragikers, in dem er Euripides gegen Aischylos unterliegen lässt. Anders fällt das Urteil des Aristoteles aus, der Euripides in seiner *Poetik* als den «tragischsten unter den Dichtern» würdigt.<sup>3</sup> In der Literatur hat man Euripides wiederholt «Modernismus» und «Rationalismus» vorgeworfen, um sein gebrochenes Verhältnis zum Mythos und zu den Göttern zu kennzeichnen. Doch bei solchen Kennzeichnungen ist Vorsicht geboten, sie entpuppen sich leicht als anachronistische Rückprojektionen. Schon Goethe hat gegen August Wilhelm Schlegel, der Euripides für den Verfall der griechischen Tragödie verantwortlich gemacht hatte, darauf verwiesen, dass der Niedergang einer Gattung nicht einem Einzelnen aufgebürdet werden könne, dass hier vielmehr vielfältige Faktoren zusammenkommen müssen. Außerdem sei die Zeit des Euripides eine große Epoche gewesen, manche seiner Stücke seien denen des Sophokles vorzuziehen.<sup>4</sup> «Wenn ein moderner Mensch wie Schlegel an einem so großen Alten Fehler zu rügen hätte, so sollte es billig nicht anders geschehen als auf den Knien.»<sup>5</sup> Das Lob Goethes hat freilich auch Nietzsche nicht davon abgehalten, Euripides als Totengräber der griechischen Tragödie zu tadeln. Der Rationalismus und «ästhetische Sokratismus»<sup>6</sup> in den Stücken des Euripides habe das Dionysische gezähmt, heißt es in der *Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Karl Reinhardt und Wolfgang Schadewaldt – um nur diese zu nennen – haben Nietzsches Urteil als Fehleinschätzung zurückgewiesen, die auf das Konto seiner Lebensphilosophie gehe. Bei Euripides lassen sich, darin ist man sich bei allem Disput einig, im Vergleich zu Aischylos und Sophokles Verschiebungen registrieren. Auf der einen Seite finden sich Spuren der vorsokratischen Kritik an den Göttermythen, auf der anderen Seite gibt es nach wie vor die Hintergrundstrahlung des Göttlichen, ohne die es Tragödien gar nicht geben kann.<sup>7</sup>

Zugleich sind die Stücke von Euripides nach einem treffenden Wort von Karl Reinhardt ein «Barometer der Krise». Sie lassen eine feine Witterung für die Pathologien der athenischen Polis erkennen. Die Pest um 430 v. Chr., der Peloponnesische Krieg, aber auch das Denken der Sophistik setzen der überkommenen Gestalt von Religion und Moral zu. Das spielt in die Stücke des Euripides hinein. Hans Urs von Balthasar fragt: «Wie sollte der Riss, der durch die Zeit geht, nicht auch sein Werk spalten, aber könnte nicht eben dieser Riss, der Inhalt und Form bedroht, die letzte notwendige Gestalt des Tragischen verbürgen?»<sup>8</sup>

### III

In seinem frühen Stück *Alkestis*, das 438 v. Chr. erstmals aufgeführt wurde, werden zwei Motive aufgenommen und dichterisch verarbeitet: einerseits das stellvertretende Sterben eines Menschen für einen anderen und andererseits die Befreiung eines Toten aus den Fesseln der Unterwelt. Admet, der König von Thessalien, soll sterben. So haben es die Moiren, welche die Lebensfäden der Menschen weben, bestimmt. Doch durch eine List Apollons, der die Schicksalsgöttinnen umstimmt, kann sein Tod noch einmal aufgeschoben werden – allerdings nur, wenn ein anderer bereit ist, an seiner Stelle zu sterben. Ein Stellvertreter ist gefragt. Die Eltern des Königs, obwohl schon betagt, weigern sich, für ihren Sohn einzuspringen; auch unter den Freunden ist niemand bereit. Nur seine junge Gattin Alkestis tut, was alle andern zu tun sich weigern. Ihr ist das Leben ihres Mannes wichtiger als das eigene. In ihrem letzten Gespräch mit Admet legt sie ihre Motive offen:

Weil du mir höher stehst und dieses Licht  
Statt meiner Seele länger schauen sollst,  
Sterb ich für dich, obwohl ich leben kann [...]  
Ich will kein weites Leben ohne dich,  
Mit Waisenkindern...<sup>9</sup>

Allerdings hat Alkestis den Wunsch, dass ihr Mann ohne weitere Frau bleiben möge. Er willigt ein: «[...] hab keine Angst, du bist / In Tod und Leben einzig meine Frau» (V. 328f). Er trauert – und wünscht sich, er habe die Macht, die Tote aus dem Reich des Hades zurückzuholen: «Hätt ich des Orpheus süßen Liedermund, / Ich stiege nieder, selbst wenn Plutos Hund, / Wenn Charons Kahn, der nur die Toten fährt, / Es wehrte» (V. 356–362). Das kühne Wagnis des Orpheus, seiner Gattin Eurydike in den Hades zu folgen, um sie aus der Unterwelt zu befreien, ist von manchen Kirchenvätern auf Christus bezogen worden. Dieser sei der «wahre Orpheus»<sup>10</sup>, der durch den Abstieg zu den Toten die Gerechten des Alten Bundes aus der Scheol befreit habe. Hier bei Euripi-

des wird der Topos der todüberwindenden Macht von Dichtung und Musik aufgerufen, zugleich aber lässt er Admet seine Ohnmacht beklagen, nicht über die Kunst des Gesangs und des Lyraspiels zu verfügen. Die Trauer über den Verlust der Alkestis wird noch kunstvoll gesteigert, indem Euripides die Klage des kleinen Eumelos einflicht, der wie seine Schwester nun ohne Mutter zurückbleibt. An der Figur der Alkestis aber wird die Wandlung vom *victim* zum *sacrifice* deutlich, wenn sie den Akt der Stellvertretung annimmt, nachdem sie bereits einige Jahre mit ihrem Gatten gelebt hat.

Als wenig später Herakles zum Tor des Palastes kommt, verschweigt der König dem Gast den Tod der Alkestis und tut so, als ob er lediglich um eine fremde Frau trauere. Der Held betritt das Trauerhaus am Unglückstag, und hier bekommt das Spiel satyrhafte Züge. Er tafelt, zecht und poltert. Erst als ein Diener dem lauten Herakles vom Geschick der Alkestis erzählt, ist dieser betroffen. Aus Mitgefühl mit dem Gastgeber und dem tragischen Geschick der Verstorbenen wagt er umgehend das Äußerste. Er versteckt sich am Grab der Alkestis und lauert Thanatos auf. Als dieser erscheint, um Alkestis zu holen, jagt er dem Tod in einem dramatischen Ringkampf seine Beute wieder ab – *Mors et vita duello...*<sup>11</sup> Dann bringt er Alkestis, zunächst noch verschleiert, zu Admet zurück. Dieser, der soeben noch versprochen hatte, keine Frau mehr in sein Haus aufzunehmen, geschweige denn zu berühren, will die Verschleierte nicht beherbergen, aber er fühlt sich doch zugleich ganz seltsam angezogen von ihr. Diese delikate Spannung bringt Euripides ins Wort, bevor Admet nach dem Weggang des Herakles merkt, wer die Frau ist, die dieser ihm zurückgelassen hat.

Eine andere Version der Geschichte, von der Platon im Symposium auszugehen scheint, erzählt, dass Proserpina, die Göttin der Unterwelt, vom Selbstopfer der Alkestis so gerührt gewesen sei, dass sie die Tote aus den Fesseln der Unterwelt wieder freigegeben habe und zu ihrem geliebten Mann zurückgehen ließ:

«Und die Tat, die sie [Alkestis] vollbracht hatte, schien nicht nur den Menschen, sondern auch den Göttern überaus edel; denn wengleich die Götter von den vielen, die edelmütig handelten, nur einigen wenigen dies zum Lohn gewährten, dass sie aus dem Hades ihre Seele entließen: *ihre* Seele entließen sie voll Bewunderung für ihre Tat» (*Symp* 179 c).<sup>12</sup>

Beide Motivstränge werden im Stoff der Alkestis noch nicht wirklich zusammengeführt: «die Lebensrettung durch den stellvertretenden Liebestod und der mythische Heldenkampf mit dem Tod, dem seine Beute entrissen wird: Sieg über den Tod durch reine Passion und höchste Aktion: erst in Christus werden die beiden Motive nahtlos zusammenfallen»<sup>13</sup>, notiert Hans Urs von Balthasar in seiner theologischen Ästhetik.

## IV

Zur Kunst des Euripides gehört es, neben dem Ablauf des Geschehens die Frage mitlaufen zu lassen, wie sich die Figuren zum Geschehen verhalten. Bleiben sie rein passiv und sind gewissermaßen nichts als Marionetten der Moiren – oder verändern sie sich, indem sie innerlich auf das beziehen, was geschieht? Der Stoff der *Alkestis* wirft ja die Frage auf: Wie kann Admet es zulassen, dass seine Frau für ihn in den Tod geht – und dennoch weiterleben? Euripides beantwortet diese Frage, indem er Admet einen dramatischen Wandlungsprozess durchlaufen lässt. Zunächst hält dieser in fast narzisstischer Selbstbezogenheit daran fest, dass er und sein Leben wichtiger ist als das aller anderen. Seinem Vater Pheres wirft er vor, an seinem Leben feige festgehalten zu haben: «Wo blieb dein Mitleid, als der Tod mich rief?» (V. 633). Dramaturgisch raffiniert lässt Euripides das Zwiesgespräch zwischen Vater und Sohn vor dem Leichenzug stattfinden, der gerade aufgebrochen ist, die tote Alkestis zu bestatten. Der Zug hält an und wird nun Zeuge des Rede-Agons der beiden. Dabei lässt Pheres den zornigen Vorwurf seines Sohnes nicht auf sich sitzen: «Du selbst hast schamlos deinen Tod verjagt / Und lebst noch über die bestimmte Frist / Auf ihre Kosten!» (V. 694–696). Pheres hält seinem Sohn vor, selbst der «Mörder» seiner Frau zu sein. Der Vorwurf der Feigheit, den er seinen Eltern mache, falle auf ihn selbst zurück, da er es ja gescheut habe, den Tod selbst auf sich zu nehmen. Auch wenn Admet seinen Vater daraufhin verwünscht, prallt dieser Vorwurf nicht einfach an ihm ab. Er wirkt nach und setzt einen Prozess in Gang.

Euripides zieht in das Stück eine reflexive Ebene ein, wenn er über den äußeren Handlungsablauf hinaus seine Akteure auch über ihr Verhalten innerlich nachdenken lässt.<sup>14</sup> Neben die Trauer, Alkestis für immer verloren zu haben, tritt bei Admet in seiner bedeutenden Schlussrede die schmerzliche Einsicht hinzu, diesen Tod selbst mit verschuldet zu haben! Das *pathein* führt zu einem *mathein*, die Erfahrung des Leidens zu einem Lernen. Er hätte anders gekonnt, wenn er gewollt hätte, das geht ihm auf, wenn er zerknirscht fragt: «Ist das noch ein Mann, der seinen Eltern vorwirft, was er selbst / Versäumt?» (V. 958f). Der retrospektive Optativ – «Oh, hätte ich nur ...» – steigert den Schmerz, der das Leben selbst verdunkelt: «Admet erkennt jetzt selbst: dadurch, dass er das Opfer seiner Frau angenommen hat, einfach weil er leben wollte, dadurch hat er dieses sein Leben zerstört.»<sup>15</sup>

Das Problem ist auch unter modernen Rezeptionsbedingungen stark empfunden worden. Alkestis wollte nicht ohne ihn weiterleben und ist gestorben – wie aber kann Admet ohne sie leben, ohne dass sich ein beständiger Schatten von Schuld und Trauer über ihn und sein Leben legte? Hugo von Hofmannsthal (1874–1929) hat diese Frage in seiner *Alkestis* aufgenommen und

die wechselseitige Perspektivübernahme im unnachahmlicher Weise herausgestellt. Er lässt Admet zu seiner opferbereiten Frau sprechen: «Denn stirbst du, leb auch ich nicht mehr, / mein Leben bebt in deinem Herzschlag mit.»<sup>16</sup> Und:

Wie Vater nicht und Mutter nicht hast du  
an mir getan! Meinst du, ich traure drum  
ein Jahr um dich? Was kümmert mich die Zeit!  
Solang ich leb, ist Trauer meine Herrin,  
setzt sich mit mir zu Tisch, geht hinter mir  
und steht des Nachts an meinem leeren Bette  
und sieht mich an mit eisernen Augen, stumm.<sup>17</sup>

Die Trauer als beständige Begleiterin des Lebens. Nicht aber so etwas wie Reue, den Tod der Geliebten offen in Kauf genommen zu haben, um selber nicht sterben zu müssen – und auch nicht so etwas wie Dankbarkeit dafür, so vorbehaltlos und unbedingt durch einen anderen geliebt worden zu sein.

## V

Der Apostel Paulus hingegen, um den Blick ins Neue Testament hinüberzulenken, spricht in seinem Brief an die Römer zutiefst bewegt davon, dass ein anderer für alle in den Tod gegangen ist: «Denn Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach waren, für uns Gottlose gestorben. Nun stirbt kaum jemand um eines Gerechten willen; um des Guten willen wagt er vielleicht sein Leben. Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,6–7). Paulus ist davon überzeugt, dass sich im Sterben Jesu Gottes Liebe zu uns gezeigt hat. Die Wendung «sterben für» kommt bei ihm immer wieder vor, um den Sinn der Passion zu bezeichnen (vgl. Röm 14, 15; 1 Kor 8, 11; 15, 3; 2 Kor 5, 14f; 1 Thess 5, 10). Das Sterben Christi, das in unterschiedlichen soteriologischen Deutungen umkreist wird, ist das Zeichen der äußersten Liebe Gottes

Die Zuwendung Gottes zu den Gottlosen kann aus menschlicher Perspektive verrückt erscheinen. Sie überschreitet jedenfalls eine Ökonomie der Gabe, die an reziprokem Austausch orientiert ist und dem Freund gibt, was dem Freund gebührt. Paulus deutet das an, indem er auf das antike Freundschaftsideal eingeht, das Aristoteles in der Nikomachischen Ethik in die Sätze gefasst hat: «Von einem hervorragenden Mann gilt auch die schlichte Wahrheit, dass er für Freund und Vaterland sich immer wieder einsetzt und wenn es nottut, für sie sein Leben hingibt.»<sup>18</sup> Anders als defizitäre Formen von Freundschaft, die auf Nutzen oder Lustgewinn aus sind – wie die *amicitia utilis* oder *delectabilis* –, nimmt die wahre Freundschaft den anderen um seiner selbst willen in den Blick. Nicht materielle oder hedonistische Interessen stehen in der *amicitia*

*honestis* im Fokus, sondern die Person des anderen. Das wechselseitige Wohlwollen unter Freunden aber reicht so weit, dass der eine im Ernstfall für den anderen zu sterben bereit sein sollte.

Paulus ist, was die hellenistische Freundschaftsethik anlangt, eher zurückhaltend: «Nun stirbt kaum jemand um eines Gerechten willen», notiert er nüchtern. Nur ganz selten komme das vor. Umso mehr müsse vor diesem Hintergrund der Lebensentsatz Jesu erstaunen. Er hat sein Leben für Schwache, Gottlose und Sünder gegeben. Damit wird das antike Freundschaftsideal auf die Feinde hin ausgedehnt.<sup>19</sup> Jesus stirbt nicht nur für Freunde, sondern auch für seine Feinde! Das steht in Übereinstimmung zu den Evangelien, nach denen Jesus Gewaltverzicht und Feindesliebe nicht nur gepredigt (vgl. Mt 5, 43-45), sondern auch eingelöst hat, als er sterbend für seine Peiniger eingetreten ist: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23, 34).

Paulus selbst kann und will von der Offenbarung dieser Liebe nicht mehr schweigen, seit sie ihn selbst vor Damaskus von Grund auf umgestülpt hat.<sup>20</sup> Er, der als tora-observanter Pharisäer die Anhänger Jesu mit Eifer verfolgt hat und als Feind des Nazareners bezeichnet wurde (Apg 8, 1), wird durch das Widerfahrnis einer Christus-Offenbarung – «Saul, Saul, warum verfolgst du mich?» (Apg 9, 4) – nun selbst zu einem Anhänger und Freund Jesu. Die Feinde in Freunde verwandelnde Macht der Liebe Gottes zeigt sich in der Ohnmacht der Passion Jesu Christi: «Der seinen eigenen Sohn nicht geschont hat, ihn vielmehr für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8, 32) Wer diese sich selbst verschenkende Liebe, die im Philipper-Hymnus als Kenosis und Selbsterniedrigung poetisch näher besungen wird (vgl. Phil 2, 5-11), im Glauben erkannt und anerkannt hat, kann nach Paulus nicht gleichgültig bleiben. Er soll, was er erkannt und empfangen hat, an andere weitergeben und freimütig bezeugen. Die Gabe wird zur Aufgabe, sie übersetzt sich in Weitergabe und Zeugnis. Die Gesinnung Christi soll christliche Gesinnung werden.

## VI

Auch in den Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums findet sich das Motiv der Freundschaft. Nach dem Gleichnis vom Weinstock und den Rebzweigen formuliert Jesus das Liebesgebot und fügt an: «Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt» (Joh 15, 13). Die Liebe Jesu zu den Seinen und seine Selbsthingabe für sie wurde bereits vorher thematisiert (Joh 10, 15.17.18), doch hier wird sie in der Sprache der Freundschaft expliziert. Die Bereitschaft zur Lebenshingabe erscheint als Signum echter Freundschaft. Der Satz wird sogleich ins Paränetische gewendet, wenn die

Freundschaftszusage an das Befolgen von Geboten gebunden wird: «Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage» (Joh 15, 14). Für das hellenistische Freundschaftsideal ist der Austausch untereinander und die Offenheit füreinander wichtig, die sich klar von hierarchischen Kommunikationsverhältnissen mit Sklaven oder Knechten unterscheidet.<sup>21</sup>

In diesem Sinne heißt es: «Euch habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört habe» (Joh 15, 15). Christus, der Mittler, teilt alles mit, was er empfangen hat, aber zugleich ist er derjenige, der die Jünger zu Freunden erwählt (Joh 15, 16). Damit ist ein Anspruch verbunden, der die Gleichrangigkeit im hellenistischen Freundschaftsideal relativiert und christologisch transformiert. Christus hat den Vorrang, er ist Vor- und Urbild der Liebe. Die Angesprochenen aber, die bereits durch die Fußwaschung ein Zeichen seiner Dienstbereitschaft «bis ans Ende» (Joh 13, 1) erhalten hatten, sollen ihre Freundschaft durch Taten der Nachfolge bewähren. Doch gerade sie sind es, die ihn schon bald schäbig verraten, feige verleugnen und heimlich verlassen werden. Jesus nimmt aber wegen Verleumdung und Verrat seine Freundschaftszusage keineswegs zurück. Als der Auferstandene am Osterabend in die Mitte seiner Jünger tritt, die sich «aus Furcht vor den Juden» hinter verschlossenen Türen versammelt haben, fordert er keine Rechenschaft für ihr Fehlverhalten oder kündigt gar Straf- oder Rachemaßnahmen an. Vielmehr zeigt er die Stigmata an seinen Händen und an seiner Seite. Die Spuren der Gewalt haben sich unauslöschlich in den verklärten Körper des Auferstandenen eingegraben. Sie sind Ausweis seiner bis ins Äußerste gehenden Freundschaft: «Friede sei mit euch!» (Joh 20, 19).

## VII

In der *Alkestis* des Euripides werden bereits im 5. Jahrhundert v. Chr. zwei Motive behandelt, die sich aus der Optik der patristischen Theologie als Präfiguration der Passion Jesu hätten lesen lassen. Einerseits die Bereitschaft der Alkestis, freiwillig für einen anderen zu sterben, andererseits die Überwindung der Macht des Todes durch den Sieg des Herakles über Thanatos. Möglicherweise gab es bei den Kirchenvätern Zurückhaltung, die Tragödie christologisch zu deuten, weil die sich opfernde Alkestis eine Frau und Christus, der Erlöser, ein Mann ist.

In der Theologie des Kreuzes und des *descensus ad inferos* werden die beiden Motive des Euripides gleichwohl christologisch verschränkt. Jesus Christus wird hier als Erlöser vorgestellt, der auf Golgotha stellvertretend für alle gestorben ist. Das ist das Geheimnis des Karfreitags. Zugleich figuriert er als Retter, der im Gang zu den Toten seine Solidarität mit den Verlorenen gezeigt

hat, um diesen ein Leben zu ermöglichen, das keinen Tod mehr kennt. Das ist das Geheimnis von Karsamstag und Ostern.

Heute wird man beide Motive noch einmal übersetzen müssen, ohne allerdings beim Fährmannsdienst der Übersetzung den theologischen Gehalt über Bord zu werfen, dass in der Passion des Gekreuzigten die äußerste Offenbarungsgestalt der Liebe Gottes aufleuchtet. Nach Kant ist moralische Schuld «das Allerpersönlichste», das nicht – wie eine Geldschuld – auf einen anderen übertragen werden kann. Das Axiom der sittlichen Unvertretbarkeit des Individuums scheint die theologische Rede von Stellvertretung in die Krise zu führen.<sup>22</sup> Wie antworten? Wenn das Subjekt nicht auf der Hypothek seiner sittlichen Verfehlungen sitzen bleiben soll, dann muss die vergebende Liebe Gottes es im Akt der Stellvertretung erreichen können, ohne dass seine Freiheit überspielt würde. Das Allerpersönlichste muss berührt und einbezogen werden. Dem Begriff «Stellvertretung» ist eine räumliche Semantik eingeschrieben. Diese lässt sich soteriologisch so verdeutlichen, dass Jesus Christus in seinem Sterben «an die Stelle» der schuldig gewordenen Person tritt – nicht um sie zu ersetzen, sondern um sie am Ort der sündigen Gottesferne «zum Eingeständnis ihrer Sünden und zur veränderungsbereiten Übernahme ihrer Wirklichkeit»<sup>23</sup> zu befähigen. Indem ein anderer sich an die Seite des Sünders «stellt», wird diesem ermöglicht, sich gegen sich selbst zu stellen und sich von seinen Sünden zu distanzieren. Die negativen Folgen der Sünden aber trägt dieser andere, Christus, der Gekreuzigte, indem er am Ort der Gottverlorenheit ausharrt.

Allerdings erschöpft sich der Selbsteinsatz Gottes am Kreuz nicht in der Erlösung von Sünde und Schuld. Das wäre eine hamartiozentrische Engführung der Soteriologie. Nicht minder wichtig ist die Solidarität Christi mit den Leidenden. Indem Christus, der Gekreuzigte, sich an die Seite der Opfer stellt, zeigt er Gottes *compassio* mit den Leidenden und gibt den Entwürdigten ihre Würde zurück. Am Ende aber geht die freie Selbstmitteilung Gottes an den Menschen noch über die Vergebung von Schuld und die Heilung zerstörten Lebens hinaus. Sie kulminiert in der Absicht, den Menschen als Partner und Freund gewinnen zu wollen. Mit Duns Scotus: *Deus vult habere alios condiligentes*.<sup>24</sup> Freundschaft ist ein Begriff, der die Pointe der göttlichen Selbstmitteilung anzeigen kann, dass Gott nicht ohne den Menschen Gott sein will. Dass er um die Zustimmung der endlichen Freiheit wirbt, selbst dann noch, wenn diese sich weigert, dieses Freundschaftsangebot anzunehmen. Die Selbstmitteilung geht auf nichts weniger als die Mitteilung eines Lebens, für dessen Fülle wir keine Begriffe haben, das wir allenfalls durch Wortfragmente wie «abgewischte Tränen», «kein Tod mehr» «Versöhnung», «Freude» und «Friede» umschreiben können.

Was aber, wenn der Mensch diese Mitteilung ausschlägt und das Freundschaftsangebot, das in der Person des auferweckten Gekreuzigten nahekommmt, ablehnt? Wenn das Ja der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes auf das kategorische Nein einer menschlichen Freiheit stößt? Dann scheint das Theo-Drama zwischen menschlicher und göttliche Freiheit auf eine echte Tragödie zuzulaufen, das nur durch einen Grenzgedanken noch abwendbar ist. Die Hoffnung nämlich, dass die selbstgewählte Verlorenheit des Gottlosen durch Gott selbst noch einmal aufgesucht wird. Die Solidarität des toten Christus mit den Verlorenen – das wäre der von allen mythologischen Resten gereinigte Sinngehalt des *descensus ad inferos*, der eine solche Hoffnung begründen könnte. Mit Hans Urs von Balthasar gesprochen: «Der Sünder, der von Gott weg verdammt sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.»<sup>25</sup>

## Anmerkungen

- 1 Clemens ALEXANDRINUS, *Stromata* V 109, 2f (GCS Clemens Alexandrinus II, 400, 1–5). Zitiert nach Christoph MARKSCHIES, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München 2016, 57.
- 2 Vgl. Christian WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus. «Umbesetzung» als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen*, Regensburg 2006; vgl. auch meinen Aufsatz: *In Freiheit gebunden. Odysseus am Mastbaum als Modell für den Homo Viator*, in: *IKaZ* 47 (2018) 456–471.
- 3 Vgl. ARISTOPHANES, *Die Frösche*, in: DERS., *Komödien*. Übersetzung von Ludwig Seeger, München 1990, 463–524, bes. 499–522; ARISTOTELES, *Poetik*. Übersetzung Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1982, 13 (= S. 41).
- 4 Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe*, hg. von Fritz Bergemann, Frankfurt/M. 1981, 551 (1. Mai 1825). Vgl. auch 176 (27. Dez. 1826).
- 5 Ebd., 567 (28. März 1827). Vgl. 420 (13. Februar 1831): «Alle, die dem Euripides das Erhabene abgesprochen, waren arme Heringe und einer solchen Erhebung nicht fähig.»
- 6 Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, in: DERS., *Werke* (ed. Karl Schlechta), Darmstadt 1997, 64–78, hier 72. Nietzsche kennzeichnet das «Wesen des ästhetischen Sokratismus» durch den Grundsatz: «Alles muss verständig sein, um schön zu sein.»
- 7 Wolfgang SCHADEWALDT, *Die griechische Tragödie* (Tübinger Vorlesungen 4), Frankfurt/M. 1991, 323–431.
- 8 Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik. Teil 1: Altertum, Einsiedeln 1965, 122.
- 9 EURIPIDES, *Alkestis*, V. 282–286, in: DERS., *Sämtliche Tragödien und Fragmente*. Übersetzt von Ernst Buschor, hg. von Gustav A. Seeck, München 1972, Bd. 1, 27f.
- 10 Obwohl die Kirchenväter die Wahrheitsverfälschung durch den Mythos kritisieren, können sie in Orpheus eine Präfiguration Christi erkennen. Bei CLEMENS von ALEXANDRIEN wird Christus als der «wahre Orpheus» gedeutet (*Strom.* V, 12, 78, 4); AUGUSTINUS nennt den Sänger mit Lyra einen *poeta theologus* (*De civitate Dei*, XIIX 13–14).
- 11 Vgl. die Oster-Sequenz *Victimae paschali laudes*. Dazu: Alex STOCK, *Lateinische Hymnen*, Berlin 2012, 160–167.
- 12 PLATON, *Das Trinkgelage. Über den Eros*, Frankfurt/M. 1985, 23.
- 13 BALTHASAR, *Herrlichkeit* (s. Anm. 8), Bd. III/1–1, 132.
- 14 Das hat bereits ARISTOPHANES registriert, wenn er Euripides sagen lässt, er habe den Bürgern Weisheit vermittelt: «Indem ich Scharfsinn und Rason / Der Kunst verlieh, dass regelrecht / Jedweder denkt und rationell / nun Haus und Hof und Vieh bestellt». *Die Wolken* (s. Anm. 3), 504.

- 15 Vgl. SCHADEWALDT, Die griechische Tragödie (s. Anm. 7), 380.
- 16 Hugo VON HOFMANNSTHAL, *Dramen II. 1892 – 1905*, Frankfurt/M. 1979, 57.
- 17 Ebd., 59.
- 18 ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, IX, 8 (1169a 18–20).
- 19 Vgl. Michael THEOBALD, *Römerbrief. Kapitel 1-11*, Stuttgart 1992, 142–149.
- 20 Christian LEHNERT, *Korinthische Brocken. Versuch über Paulus*, Berlin 2012. Vgl. dazu das Gespräch mit Christian Lehnert in: Jan-Heiner Tück, «Feuerschlag des Himmels». *Gespräche im Zwischenraum von Literatur und Religion*, Freiburg i. Br. 2018, 111–132.
- 21 Vgl. Johannes BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg i. Br. 2013, 428f.
- 22 Vgl. Jan-Heiner Tück, *Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moralphilosophischer Transformation der Christologie*, in: Markus SCHULZE (Hg.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort* (FS Kardinal Christoph Schönborn), Freiburg i. Br. 2010, 599–619.
- 23 Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2011, 738.
- 24 Vgl. Johannes DUNS SCOTUS, *Sentenzenkommentar*, lib. III, d. 23, qu. unica Nr. 6 (*Opera omnia* XV, 433). Dazu: Eberhard SCHOCKENHOFF, *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*, Freiburg i. Br. 2012, 52ff.
- 25 Hans Urs VON BALTHASAR, *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1960, 401–409, hier 408. In einer gewissen Nähe dazu steht folgender Aphorismus von Elias CANETTI, *Fliegenpein. Aufzeichnungen*, München 1992, 76: «Ein Verdammter in der Hölle, der für jeden Neuankömmling um Gnade bittet.» – Für Thomas Hürlimann, in Erinnerung an unsere Wiener Gespräche über das Kreuz in der Literatur.

## Abstract

*Prefigurations of Christ's Passion in Antique Greek Tragedy: Euripides' «Alkestis».* Not only Greek philosophy, but also ancient tragedies offer connections points for the Christian faith. The motive of dying for others can be interpreted as prefiguration of the cross, as the example of the drama *Alkestis* by Euripides shows. Euripides combines the motive of dying for others with the motive of overcoming death through a struggle. Both motifs can be entangled in Christology: on the cross, Christ took our place to redeem us, in the *Descensus ad inferos* he showed his saving solidarity with the dead. The act of revelation of the forgiving love of God is thus realized.

*Keywords: myth – allegory – theatre – Theology of the Cross – Hans Urs von Balthasar*

## VON DER TÄUSCHUNG ZUR WIRKLICHKEIT

Die Welt als Bühne und die moderne Kunst

### I

Die Kunst Westeuropas ist seit ihren Anfängen im frühen Mittelalter, im 8. Jahrhundert, wesentlich Raumgestaltung. Malerei und Bildhauerei haben durch das ganze Mittelalter hindurch ihren Ort im größeren Zusammenhang der Architektur. Am Beginn des 15. Jahrhunderts geschieht in Italien, in der Toskana, ein gewaltiger Wandel. Nun werden Bilder gestaltet, die nicht mehr bloß der Architektur eingefügt sind, sondern die in sich selbst den Charakter des Gebauten, des Architektonischen haben. Das von Masaccio in Santa Maria Novella in Florenz gemalte Fresko mit der Dreifaltigkeit, das erste bekannte Bild, das konsequent nach den Gesetzen zentralperspektivischer Konstruktion aufgebaut ist, zeigt einen Raum, der als Fortsetzung des realen Raumes erscheint. Das Bild stellt eine Wirklichkeit dar, die früher unbekannt war. Zum ersten Mal ist das Bild eine in sich geschlossene Fläche, die nach Gesetzen gestaltet wird, die vom inhaltlich Dargestellten unabhängig sind. Diese Fläche wird in der Vorstellung des Betrachters zum Raum. Zum ersten Mal gibt es die Möglichkeit, in der Vorstellung einen Raum zu schaffen, der alle Qualitäten des gebauten, realen Raumes besitzt. Der von Masaccio dargestellte Raum könnte getreu nachgebaut werden. (Um 1350 sind die ersten bekannten Architekturmodelle entstanden, die ein maßstabgetreues Bild eines Bauwerks bieten – in der Geschichte der Architektur hat es so etwas, soweit bekannt, nie zuvor gegeben.)

Das von Masaccio geschaffene Bild stellt, so könnte man sagen, den Prototyp eines Kunstwerks dar. Es kann als streng geordnete Fläche oder als Raum wahrgenommen werden. Beide Wahrnehmungsweisen ergänzen sich. Als Fläche bleibt das Bild distanziert. Als Raum dagegen öffnet es sich dem Betrachter gegenüber, es spricht ihn direkt an. Der Raum des Bildes hat den Charakter

einer Bühne, und da er in der Vorstellung des Betrachters geschaffen wird, erlebt dieser, wie auf der Bühne für ihn gespielt wird. Für mich, den Betrachter, die Betrachterin, findet das Dargestellte statt, für mich wird gespielt. Um das wahrzunehmen muss ich allerdings einen bestimmten Standpunkt einnehmen. Er wird mir von der zentralperspektivischen Konstruktion zugewiesen. Denn diese ist auf einen bestimmten Punkt hin und von diesem Punkt her entworfen. Erst wenn ich in diesem «Augpunkt» stehe, wird der Raum des Bildes für mich zur Erweiterung des eigenen realen Raumes. Erst von diesem Punkt aus betrachtet wird der Raum des Bildes zum Bühnenraum, der innerhalb des Rahmens den Betrachtterraum fortsetzt. Wenn der Betrachter ein wenig zur Seite tritt, zerfällt die Täuschung, bleibt das Bild als in sich geordnete und distanzierte Fläche übrig. So betrachtet hat das Bild die Sogkraft der täuschenden Wirklichkeitsnachahmung verloren. Doch das Erstaunliche ist, dass zum ersten Mal in der Geschichte hier eine Welt dargestellt wird, wo vom Kleinsten bis zum Größten, vom Wassertropfen bis zum Meer, vom Grashalm bis zum Wald, von der Fliege bis zum Elefanten, von der Ecke eines Innenraumes bis zur Weite der Welt, wo alles für den einzelnen Betrachter da ist, ihn anspricht, zu ihm in Beziehung gebracht wird. Ja selbst Gott kann auf diese Weise in den Bildern für den Betrachter da sein. So wie auf einer Guckkastenbühne eine Welt aus der Vorstellung geschaffen wird, so wird auch in den Bildern vom 15. bis in das späte 18. Jahrhundert hinein eine in sich geschlossene Welt erschaffen. Sowohl in der Guckkastenbühne als auch bei den Bildern umfängt und begrenzt der Rahmen diese Welt. Innerhalb des Rahmens ist sie als ein geschlossenes Ganzes gestaltet.

Vom frühen 15. bis in das späte 18. Jahrhundert täuschen die Bilder einen Raum vor, der real nicht existiert. Denn jener zentralperspektivisch konstruierte Raum genauso wie der Hell-Dunkel-Raum des Barock oder der Farbraum der Malerei ab dem 16. Jahrhundert sind imaginierte Räume, aus der Vorstellung und für die Vorstellung geschaffen. Die Bilder sollten täuschen, so wie ein Theater die Wirklichkeit täuschend echt nachbilden sollte. Andrea Pozzo, Jesuitenbruder und einer der bedeutendsten Künstler des Barock, hat für die Kirche Il Gesù in Rom 1695 einen Bühnenaufbau, von ihm selber «Theatrum» genannt, für das 40stündige Gebet geschaffen. Er schreibt dazu im 2. Band seiner «Perspectivae pictorum atque architectorum» im Text zur 47. Figur, die ebendiesen Bühnenaufbau darstellt:

Dahero es auch eine unlaugbare Sache ist, daß grosse Risse oder Gemählde, wann sie nach denen Reglen der Bau- Mahler- und Perspectiv-Kunst gemacht sind, das Auge trefflich betriegen: allermassen ich mich noch wohl erinnere, daß ich etliche Persohnen gesehen, die diese Stafflen [gemeint sind die Treppen im Vordergrund der gemalten Kulissen] hinauffsteigen wollten, auch den Betrug nicht eher vermerckt,

biß sie selbige mit den Händen betastet. (zitiert nach einer lateinisch-deutschen Ausgabe, Augsburg 1719)

## II

Die Frage stellt sich: Was ist die Wirklichkeit dieser Bilder? Die Welt wird in ihnen immer wieder wie auf einer Bühne vorgeführt. Immer wieder wird in den Bildern selber ein Vorhang gehoben, immer wieder wird ein Vorhang zur Seite gezogen, um den Blick auf ein Spiel freizugeben. Wenn in den Bildern wie auf einer Guckkastenbühne nur gespielt wird, wenn Wirklichkeit vorgetäuscht wird, wo bleibt dann die tatsächliche Wirklichkeit? Ist sie im Bild oder auf der Bühne zu finden, in naturgetreuen Nachahmungen, in täuschender Nähe zum Realen? Doch alles das ist ja nur vorgegeben, imitiert, vorgetäuscht. Was ist real? Real sind der Betrachter, die Betrachterin, seien sie nun vor der Bühne oder vor dem Bild. Real ist das auf der Bühne oder im Bild Dargestellte in jenem Moment, in dem es als Täuschung erkannt wird. Dazu müssen Betrachter und Betrachterin ihre distanzierte Position verlassen und nahe herangehen, an die Grenze ihres Raumes treten.

Und ein Drittes: Real ist das Vorgetäuschte dann, wenn Betrachter und Betrachterin sich selber auf die Bühne oder in das Bild begeben und mitspielen. Mitspielen bedeutet, sich vom Dargestellten ergreifen zu lassen und es im eigenen Leben fortzusetzen, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. Denkbar wäre, dass sich jemand von der Darstellung eines Verbrechens zu einem eigenen Verbrechen anregen lässt. Denkbar wäre auch, dass sich jemand von der Darstellung des Guten zur Wandlung des eigenen Lebens ins Gute hinein bewegen lässt. Beide Male wäre das Vorgetäuschte in Realität verwandelt worden, wäre das auf der Bühne oder im Bild Dargestellte zum Modell für die Gestaltung von Wirklichkeit geworden.

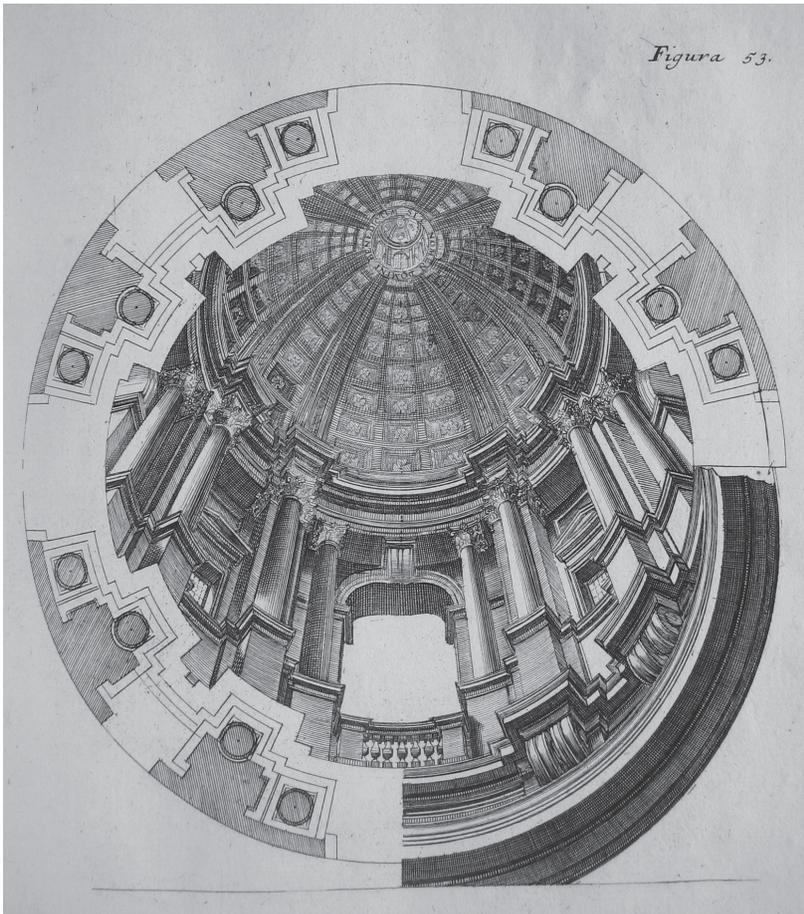
Sowohl die Guckkastenbühne wie auch die alten Bilder trennen streng zwischen Betrachterstandort und künstlerisch gestaltetem Dargestellten. Der Standort des Betrachters ist vor der Bühne und vor dem Bild. Was geschieht aber, wenn diese Trennung aufgegeben wird? Was geschieht, wenn Bühnenraum und Zuschauerraum als Einheit verstanden werden? Was geschieht, wenn Gegenstände im Bild nicht mehr abgebildet werden, sondern real präsent sind? Farben und Formen werden in der modernen Malerei seit Cézanne und van Gogh nicht mehr als abbildhaft verstanden, dass sie nämlich außerhalb des Bildes vorhandene Gegenstände wiedergeben, sondern als eigenständige Bildelemente, als selbständige Gegenstände gewissermaßen. Das führt schließlich zur abstrakten Malerei. Und es führt zur Einführung realer Gegenstände ins Bild, durch Kurt Schwitters etwa in seiner MERZ-Kunst. Gott ist auf diese

Weise endgültig undarstellbar geworden. Denn er kann nicht als ein Gegenstand neben anderen Gegenständen erfasst werden. Doch bedeutet das, dass sich die Kunst endgültig vom Glauben, von der Religion verabschiedet hätte? Die Kunst ist immer eine Lüge, sie täuscht immer. Aber kann sie nicht gerade in der ihr eigenen Form der Täuschung, der Lüge eine Wahrheit aufleuchten lassen?



(Beide Abbildungen aus: Andrea Pozzo, *Perspectivae Pictorum atque Architectorum*, II. Pars, Augsburg 1719)

Kehren wir zurück zu jenem *Theatrum*, das Andrea Pozzo 1695 für Il Gesù in Rom geschaffen hat. Es bestand aus mehreren hintereinander gestaffelten großen Leinwänden, die durch Kerzen beleuchtet werden konnten. Sie stellten eine zweigeschossige, einen runden Hof umfangende Arkadenarchitektur mit vorgestellten mächtigen Säulen dar. Zum Betrachter hin offen gibt diese Architektur den Blick auf einen großen Brunnen und einen Torbogen dahin-



ter frei. Über dem Scheitel des Torbogens ist als ein Motto in einer Kartusche zu lesen: *Sitietes Venite ad aquas* (Ihr Durstigen kommt zum Wasser). Errichtet wurde dieser riesige Bühnenaufbau aus Anlass des 40stündigen Gebetes, einer über vierzig Stunden andauernden Anbetung des Allerheiligsten, des in einer Monstranz ausgestellten Leibes Christi in Brotgestalt. Die vorgetäuschte Architektur war nichts anderes als ein grandioser Rahmen für ein kleines Stück

Brot, in dem für die Glaubenden Christus selber gegenwärtig war. Dieser real gegenwärtige Christus wurde angebetet. Auf ihn hin bezogen leuchtete in der Täuschung der Kunst eine Wahrheit auf. Sie war Rahmen, Ausdruck höherer Ordnung, die von Christus im Zentrum ausging. Sie machte eine die Welt verwandelnde und ordnende Kraft des Sakramentes anschaulich. Die Wahrheit des vorgetäuschten Spektakels bestand in seiner Ordnung auf die Mitte hin, auf den in Brotgestalt anwesenden Christus. Beides, das Brot in der Monstranz und die umgebende Architektur, wurden von den Anbetenden betrachtet, verehrt, bestaunt. Aber immer nur aus der Distanz. Niemand von ihnen durfte sich vorwagen und die Szenerie betreten. Niemand durfte sich auf die Bühne wagen. Das war den Priestern vorbehalten, die sich ihrerseits wie Schauspieler in einem den anderen, den Betrachtern, verschlossenen Raum, der Bühne bewegten. Die Messe wurde ja auf die gleiche Weise gefeiert: Fern den anwesenden Glaubenden, die als Betrachter einem ihnen unverständlichen Geschehen beiwohnten und entweder der Musik lauschten oder ihr eigenes Gebet sprachen. Das Schauspiel ereignete sich vor den Augen der Betrachtenden, blieb ihnen aber fern und unzugänglich.

Im Lauf des 20. Jahrhunderts hat die Verehrung der Eucharistie einen wesentlichen Wandel erfahren. Nicht mehr die Anbetung des heiligen Brotes aus der Entfernung steht im Mittelpunkt, sondern der Empfang des Leibes Christi, die Konsumation der Hostie. Das ist ja auch der ursprüngliche Sinn. Durch den Empfang des Leibes Christi soll der Glaubende selbst immer mehr in den Leib Christi hinein verwandelt werden, immer mehr zu dem werden, was er als Angehöriger der Kirche, die ja selber Leib Christi ist, bereits ist. Zunehmend wurde erkannt, dass die gesamte Welt sich in einem dramatischen Prozess der Wandlung befindet, dessen Ziel «Gott alles in allem» ist. Was im eucharistischen Brot bereits gegeben ist, die Verwandlung der Materie dieser Welt in Gott hinein, soll nach und nach durch das Zusammenwirken Gottes und der Menschen mit der gesamten Schöpfung vollendet werden. Im Grund findet sich in dieser Einsicht jene Einsicht der alten Bilder wieder, die eine von einem durchgehenden Prinzip, einer alles erfassenden Ordnung gestaltete Welt vor Augen geführt haben. Was damals in den Bildern wie auf einer Guckkastenbühne dargestellt und vom Betrachter wahrgenommen wurde, soll nun vom Betrachter selber mitvollzogen werden.

### III

Die nach dem 2. Vatikanischen Konzil durchgeführte Liturgiereform hat die Feier der Messe von einem Schauspiel mit Zuschauern in eine gemeinsame Handlung aller Anwesenden umgestaltet. Nicht mehr der Priester am fernen

Altar feiert und die anderen schauen zu, sondern die gesamte Gemeinde feiert gemeinsam mit dem Priester. Dieser Wandel lässt sich vergleichen mit dem, was im Theater oder im Konzertsaal geschehen ist. Die Zuseher und Zuhörer sind mit einbezogen in das Entstehen eines gemeinsamen Werkes, sei es, dass der Zuschauerraum nicht mehr von der Bühne getrennt wird, sei es, dass sich die Musiker inmitten des Publikums befinden. Dieser Wandel ist wahrscheinlich größer und folgenreicher, als uns im Moment bewusst ist.

Was sich ereignet hat, lässt sich durch den Vergleich zweier Kirchenbauten, der Kirchen der Jesuiten in Wien, sehr schön erkennen. Die alte Kirche der Universität befindet sich im Zentrum der Stadt. Ihr Inneres wurde von Andrea Pozzo am Beginn des 18. Jahrhunderts gestaltet. Es hat den Charakter eines riesigen Theatersaales. Vorne ein mächtiger Bühnenaufbau, Sprenggiebel über gewaltigen Säulen und in der Öffnung der Bühne die Darstellung der Himmelfahrt Mariens. Oben halten Engel einen vorhangartigen Baldachin. Im Gewölbe inmitten von Wolken die Dreifaltigkeit. Die Dramatik des Geschehens wird durch das Spiel des natürlichen Lichts gesteigert. An sonnigen Vormittagen fällt in den Sommermonaten das Licht direkt auf das Bild und lässt die Farben aufleuchten. Das Dargestellte erscheint in größter Eindringlichkeit.

Im Winter dagegen kann sich die bildliche Darstellung völlig ins Bildlose einer bleigrauen Fläche verlieren. Die an der Messfeier Teilnehmenden waren in Bänke gebannt, streng ausgerichtet, und konnten das Schauspiel nur von ferne miterleben. Sie blieben in einem Zuschauerraum versammelt, der auch durch die Architektur deutlich vom Presbyterium abgetrennt ist. Vor ihren Augen vollzog sich das Kommen und Entziehen der Bilder, das Erscheinen und Verstummen der Farben, das Aufleuchten und Versinken heiliger Welten. Dieser Gegebenheit ist auch beim Feiern der erneuerten Liturgie nicht zu entkommen. Durch sie kann allerdings eines deutlicher werden, das früher eher verborgen blieb. Inmitten all der Täuschungen und des Trughaften der Gestaltung ist eine elementare und schlichte Wahrheit zu entdecken, die allem den Charakter des Wirklichen gibt: die Gegenwart Jesu Christi in den Gestalten von Brot und Wein, in der Gemeinde, im Wort und in der Gestalt des Priesters. (Der Priester ist bewusst beinahe in das Orchester integriert.)

Die Konzilsgedächtniskirche in Wien 13 ist im Vergleich zur Jesuitenkirche im 1. Bezirk ärmlich. Von außen ein unansehnlicher Betonbau, von innen eine große quadratische Halle, zweigeschossig die Wand mit tiefen Nischen und einem umlaufenden Gang hinter wie in den Beton geschnittenen Fensteröffnungen. Sichtbeton und eine flache Stahlkassettendecke bestimmen den Eindruck, dazu ein honiggelber Teppichboden, Birnenholzlehnen an den Bänken aus weiß gestrichenem Stahlblech. Die Beichtstühle sind minimalistisch anmutende Stahlskulpturen, ebenfalls weiß gestrichen. Der Raum ist bildlos

konzipiert und wirkt merkwürdig unfertig. Keine Fensterrahmen, die Betonflächen unverputzt, kein Schmuck. Hier wird nichts vorgetäuscht, hier regiert das Material in seiner Unmittelbarkeit. Ein tischartiger mächtiger Stein als Altar im Zentrum des Raumes, an drei Seiten um ihn herum die Bänke, an der vierten Seite eine Orgelempore, die wie eine in den Raum gestellte riesige Skulptur wirkt.

Dieser noch vor dem Erscheinen des nach dem Zweiten Vatikanischen Konzils erneuerten Messbuchs fertiggestellte Raum vermittelt zwei wesentliche Erfahrungen. Zum einen ist es die Erfahrung eines Verlustes. Denn der gesamte Reichtum der alten Kunst, die Fülle der Bilder, die vor den Augen der Betrachter ausgebreiteten Welten, in denen er vorgespielt bekam, was er erhoffte, ersehnte, erwartete, all das ist verloren gegangen. An Stelle dessen leere Wände, grauer Beton, weiße Flächen. Zum anderen vermittelt der Raum die Erfahrung eines unerwarteten und erstaunlichen Gewinns. Denn mit der feiernden Gemeinde hält das Leben Einzug in ihn, wird der leere Raum erfüllt von Gesang, Gebet, Begegnung, gemeinsamer Feier. Kinder und Erwachsene, alle sind daran beteiligt. Sie sind nicht mehr stumme Zuschauer, sondern Mitspieler. Sie haben die Bühne betreten, ja der ganze Raum ist Bühne und alle wirken mit an einem großen gemeinsamen Spiel. Sie kommen nicht durch ein Haupttor, sondern von allen Seiten durch die Türen an den Ecken in den Raum. Sie sind um eine Mitte versammelt und auf eine Mitte ausgerichtet, die ihnen in den Gestalten von Brot und Wein, im Wort, in der eigenen Gemeinschaft und im Priester gegenwärtig wird. Alle bewegen sich auf derselben Ebene. Es gibt keine hierarchische Abstufung.

So entsteht hier etwas im Vollzug der Feier neu, das andererseits verloren schien. Denn das, was den Betrachtenden früher vor Augen geführt wurde als ein Spiel in den fernen Welten der Bilder, im fernen «Theatrum» des Presbyteriums, das vollziehen sie nun selbst. Die Zuschauer alter Zeiten haben die Bühne betreten und spielen nun das, was sie früher nur betrachtet hatten. Selbstverständlich geht das nicht immer gut und lässt manches auch zu wünschen übrig. Aber es ist das Erwachen zu einer völlig neuen Selbständigkeit und Eigenverantwortung. Nun spielen alle.

Noch etwas erscheint bemerkenswert. Es ist die Wendung zum Material, die Abkehr vom Vorgetäuschten und die Wertschätzung des Wirklichen. In der Architektur der Konzilsgedächtniskirche werden Beton, Stahl und Holz verwendet und nicht als etwas anderes ausgegeben. Sie treten in ihrer jeweiligen Eigenheit in Erscheinung. Der Stein des Altars ist einfacher Margarethener Kalksandstein, der Teppichboden eine einfarbige Fläche. Die Würde der Getauften ist allen gleich gegeben als Grundlage des gemeinsamen Feierns. Und alles das nimmt Maß an der Wirklichkeit des Brotes, das als Leib Christi eine

Mitte bildet, deren Stoff einfach ist und schlicht. Verdichtet kann hier in der Feier etwas erfahren werden, das dann hinausgetragen werden soll in den Alltag: die Gegenwart des Auferstandenen, der in einfachen Zeichen begegnet und immer neu einen Anfang setzt zur Verwandlung der Welt. Diese Gegenwart wird nicht nur von ferne geboten, sondern als Mitte gemeinsamen Tuns erkannt. Die alten Bilder sind nicht mehr notwendig, da die Gemeinde selber zum Bild geworden ist. Ein Bild, das immer neu entsteht im gemeinsamen Spiel der Liturgie.

#### IV

Was sich im Kirchenraum ereignet hat, das hat sich auch im Bereich der Kultur, der Kunst allgemein ereignet. Selbstverständlich gibt es weiterhin die professionellen Musikerinnen und Musiker, Schauspielerinnen, Schauspieler, Künstlerinnen und Künstler. So, wie es auch in den Kirchen die ausgebildeten Gemeindeleiterinnen, Priester, Kirchenmusikerinnen und Kirchenmusiker gibt. Aber immer mehr wird deutlich, dass eine Aufführung, dass Musik, dass Kunst insgesamt ein gemeinsames Tun ist. Die Stille der Hörenden trägt die Musik, so wie auch die Musikerinnen und Musiker eines Orchesters immer wieder still sind, und ihre Stille sich mit der Stille der anderen verbindet. Ein Kunstwerk entsteht erst in den Augen derer, die es betrachten, sodass es von den Betrachtenden abhängt, ob etwas in seiner Kostbarkeit als Werk der Kunst erkannt wird oder nicht.

Früher war es klar, was als Kunstwerk zu gelten hat und was nicht. Das hat sich grundlegend geändert. Längst schon verbirgt sich die Kunst im Kunstlosen und wartet auf schöpferische Augen. Um in der Gestalt des Brotes den Leib Christi zu erkennen, bedarf es des Glaubens. Es bedarf des Glaubens, der mich dazu bewegt, mich diesem Geheimnis anzuvertrauen und mich von ihm verwandeln zu lassen. Um in einem unscheinbaren Gegenstand die Kunst zu erkennen, bedarf es keines Glaubens, an Kunst wird nicht geglaubt. Aber es bedarf der Offenheit für Neues, der Bereitschaft, Wunder auch in dem zu erkennen, das bisher vernachlässigt und gering geschätzt worden ist. Es bedarf jenes Sinnes für die Möglichkeiten der Dinge, der Kindern geschenkt ist und sie zu Schöpfern neuer Welten werden lässt.

Die scheinbar getrennten Bereiche sind also nicht weit voneinander entfernt. Wo früher Aufführende und Zuschauer streng voneinander getrennt waren, wirken jetzt alle zusammen. Die Bühne steht nun allen offen, die Schauspieler haben sich unter die Zuschauer gemischt. Ob es ein Spiel zum Guten oder zum Bösen wird, hängt vom Willen der Beteiligten ab. Die Geschichte

des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, dass das gemeinsame Spiel vieler auch den Untergang derer, die vom Spiel ausgeschlossen werden, bedeuten kann. Es kommt also darauf an, alle am Spiel zu beteiligen und niemandem die Teilnahme zu verweigern. Und es kommt darauf an, wache Menschen unter den Spielenden zu haben, die auf die Einhaltung der Regeln achten. Denn auch dieses «Theatrum» hat Regeln, wie die zentralperspektivisch konstruierten Bühnenräume der alten und ehrwürdigen Bilder.

## VON DER MESSE ZUM RITUS, VOM ORATORIUM ZUM GEISTLICHEN SPIEL

Mozarts Requiem und Bachs Johannespassion in aktuellen  
Inszenierungen

«Das Thema des inszenierten Oratoriums, erzählerisch oder nicht, hat in den letzten zwanzig Jahren auf spektakuläre Weise an Bedeutung gewonnen. Die Erneuerung des Repertoires und die Vielfalt der Regisseurs-Persönlichkeiten im Opernbereich haben diese Öffnung möglich gemacht, und man kann inzwischen von einer eigenen Gattung sprechen.»

Der französische Dirigent Raphaël Pichon hat dies in einem Interview anlässlich der Inszenierung von Mozarts Requiem beim Festival von Aix-en-Provence 2019 geäußert. In der Tat ist es heutzutage nichts Ungewöhnliches mehr, Oratorien Georg Friedrich Händels oder Passionen Johann Sebastian Bachs auf der Opern- oder Ballettbühne zu finden. Es ist nicht nur die diesen Werken innewohnende Dramatik, die eine Umdeutung zu Bühnenwerken befördert. Es ist auch der immer größer werdende Appetit auf neues Repertoire einer sich immer weiter verdichtenden Musikszene. Inszenierte oratorische Werke sind eine willkommene, profilschärfende, auch Aufsehen erregende Bereicherung des Repertoires.

Es ist aber nicht nur der Opernbetrieb, der zunehmend geistliche Musik an sich zieht. Auch im traditionellen Konzertbetrieb mit seiner überlieferten Frontalstellung von Interpreten und Rezipienten verändert sich seit einigen Jahren einiges. Video, Animation, szenische Elemente halten – auf der Suche nach neuen, «immersiven» Konzertformaten – Einzug in das klassische Konzert. Für die Oratorien, Passionen und Messen im Konzertsaal bedeutet das mitunter ebenfalls einen Schritt in Richtung Inszenierung.

Zwei Produktionen aus jüngster Zeit sollen die aktuellen Tendenzen in Oper und Konzert beleuchten. Beide gehen faszinierend eigene Wege. Die

MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, Leiter des Künstlerischen Betriebs beim Internationalen Musikfestival Heidelberger Frühling; Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

eine – es ist die bereits erwähnte Inszenierung des Mozartschen Requiems aus Aix-en-Provence – stammt von dem Regisseur Romeo Castellucci. Die andere, eine Bachsche Johannespassion, entstand für das Podium Festival Esslingen (Konzept: Benedikt Kristjánsson). Die eine bringt Mozarts Requiem als rituelle Feier auf die Opernbühne, die andere macht aus der für den Gottesdienst komponierten Passion ein sakrales Theater.

Für die Produktion in Aix ergänzte Dirigent Raphaël Pichon Mozarts Totenmesse um unbekannte Werke aus Mozarts Feder: die «Meistermusik» KV 477b (eine Frühfassung der Mauerischen Trauermusik mit Männerchor und einem Text aus der dritten Lamentatio Jeremiae), das Miserere KV 90, ein Arrangement des Liedes «O Gottes Lamm» KV 343/1 und andere geistliche Stücke. Eingerahmt wird die rund anderthalbstündige Collage von zwei gregorianischen Gesängen: dem Graduale des Palmsonntags, *Christus factus est*, und der Antiphon *In Paradisum* aus dem *Ordo exequiarum*.

Wer nun vermutet, dass das eröffnende Graduale auf eine intensive szenische Beschäftigung des Regisseurs mit dem religiösen oder theologischen Gehalt der Requiem-Vertonung hindeute, irrt. Vielmehr lässt Romeo Castellucci auf der Bühne alles Christliche völlig außer Acht. Zu den vielen Bedeutungsebenen des Bühnengeschehens tritt die christliche Ebene nur durch die Musik (gewissermaßen unsichtbar) hinzu. Das Religiöse wird dadurch keinesfalls in Frage gestellt, sondern akzeptiert als eine von mehreren Möglichkeiten, mit dem Thema des Lebens und Sterbens, des Werdens und Vergehens umzugehen. Auf der Bühne selbst schichtet Castellucci zu diesem Thema Assoziation auf Assoziation. Gleich zu Beginn sehen wir eine alte Frau im Nachthemd, einen Fernseher, ein Bett, einen Nachttisch. Ein letztes Mal die Nachrichten, eine letzte Zigarette, dann legt sie sich ins Bett und stirbt. Wie in einer Gruft versinkt sie in diesem Bett, aus dem später eine jüngere Frau herausfallen wird. Noch später betritt ein Mädchen die Bühne; und ganz am Ende wird ein Baby zu den Klängen des *In Paradisum* auf die Bühne getragen und allein gelassen. Es weint ein wenig und beruhigt sich wieder.

Während also in diesem Motivstrang die Geschichte von Geburt, Leben und Tod rückwärts erzählt wird, beschäftigt sich ein anderes Element der Inszenierung mit dem Verschwinden: Auf die Bühnenrückwand werden beinahe über die gesamte Zeit Namen von Lebewesen und Dingen projiziert. Der «Atlas des Grandes Extinctions» benennt von der Erde verschwundene Tier- und Pflanzenarten, Hominiden, Seen, Völker, Religionen, Architekturen und Kunstwerke. Nach dem «*Cum sanctis tuis in aeternum*» wird schließlich das Datum der Aufführung auf der Wand sichtbar.

Der wichtigste Akteur dieser außergewöhnlichen Produktion aber ist der Chor, der in Mozarts Requiem ja eine überragende Rolle spielt. Hier nun

agieren auch die vier Solisten als Teil des Ensembles, das in Castelluccis aus assoziationsreichen Tableaus bestehender Erzählung für die Menschheit steht. Der Chor tritt in verschiedenen Trachten auf, tanzt Reigen (zum *Dies irae*), vollführt einen Spring- und Schreittanz (zum *Quam olim Abrahae*) oder windet gemeinsam Girlanden (während des *Hostias*). Die Verbindung der Musik zur Bühne erfolgt über den Rhythmus, der eine strenge, fast ritualhafte Choreographie des Chores zeitigt. Der Eindruck des Archaischen wird durch einzelne Szenen verstärkt, etwa wenn das Mädchen von den Umstehenden bunt angemalt wird oder alte Männer ein Feuer umstehen, das dann gelöscht wird. Asche spielt eine Rolle; man streut sie dem Mädchen vor die Füße und bedeckt den Boden damit. Das Ganze ist ein Ritus und ein Fest, das das Leben feiert und das Sterben als Teil des Lebens begreift.

Am Ende werden die Stränge zusammengeführt: Während des *Lux aeterna* entkleiden sich die Choristen, und während sie nackt und hilflos dicht gedrängt beieinanderstehen, erscheint das Datum des Aufführungstages an der Wand, rückt das Geschehen ausdrücklich ins Hier und Heute. Dann schleicht der Chor von der Bühne, und die Musik verstummt. Der Boden richtet sich auf; Kleider und Asche gleiten mit einem leisen Rascheln zu Boden. Das Baby wird hereingebracht, weint, und das *In Paradisum* erklingt. Nackt sind wir und werden zu Asche, während zugleich neues Leben entsteht – das ist die Botschaft. Ein eindrücklicher und bewegender Schluss einer Inszenierung, bei der Mozarts strenge Totenmessenmusik ein genau choreografiertes Bühnengeschehen antreibt, das das ganze Leben als tröstliches Ritual ewiger Wiederkehr begreift.

Während Romeo Castellucci sich der uralten Verbindung von Theater und Ritus erinnert, besinnt sich die bemerkenswerte Esslinger Produktion der Johannespassion, die ebenfalls 2019 Premiere hatte, auf die Herkunft des Oratoriums aus dem liturgischen Spiel. Bachs Werk wird radikal reduziert, der Instrumentalpart wurde für Orgel, Cembalo und Schlagwerk bearbeitet. Viele Arien entfallen in dieser nur gut einstündigen Fassung, die Rezitative aber werden vollständig gesungen. So rückt das erzählerische Moment noch stärker in den Vordergrund.

Benedikt Kristjánsson, der das Konzept entwickelt hat, ist zugleich (jedenfalls auf der Bühne) der einzige Sänger. Der isländische Tenor singt alle Rollen der Rezitative, die verbliebenen Arien und manchmal auch den Chor. Er allein steht vorne ganz nah beim Publikum. So entsteht eine Situation, die ihn wie einen aus dem Volke wirken lässt, der den Umstehenden erzählt, was er soeben erlebt hat: was geschah, was Jesus sagte, was Petrus und Pilatus. So agiert er auch: Er sucht den Blickkontakt zum Publikum und gestikuliert. Bei den Turbachören nimmt er sein Publikum ganz besonders mit hinein ins Gesche-

hen: Während das Schlagwerk Bachs Musik bedrängend und bedrohlich macht, flüstert, spricht oder ruft Kristjánsson die Worte. Dabei zeigt er auf Einzelne im Publikum: Bist du nicht, bist du nicht, bist du nicht seiner Jünger einer? Und wenn die Choräle an der Reihe sind, gibt er den Menschen im Publikum den Einsatz; dann singen alle mit. Mit einer sehr reduzierten, aber präzisen Körpersprache gelingt es Kristjánsson, den Gehalt von Text und Musik weiter zu verstärken. Die Reduktion des musikalischen Textes auf seine Essenz wird am Ende auf die Spitze getrieben: Ganz ohne Instrumente singt Kristjánsson, vollkommen in sich gekehrt, das «Ruht wohl, ihr heiligen Gebeine».

Das Konzept fasziniert, weil es uralte und aktuell zugleich ist. Aktuell ist es, weil die Aufhebung der unsichtbaren Schranke zwischen denen auf der Bühne und denen im Publikum seit Jahren ein Anliegen vieler ist, die sich um neue Konzertformate bemühen. «Immersion» ist das Schlagwort der Stunde (so fragwürdig es auch fallweise sein mag). Erreicht wird es hier durch die Freilegung der den Bachschen Passionen immanenten Einbeziehung aller, die bei Bach freilich nur stellvertretend funktioniert: der Chor als Vertreter der Gemeinde, der Solist der Arien als Stellvertreter des gläubigen Ichs. Hier nun also die direkte Ansprache durch den Evangelisten, der niemandem die Rolle eines bloß Zuschauenden gestattet. Dass die Programm-Macher des Podium Festivals die Folgeaufführungen dieser Produktion, die in Esslingen noch im Saal gezeigt wurde, gerne in Kirchen platzieren, ist folgerichtig: Denn in diesem Fall bewirkt die von den «Konzertdesignern» angestrebte Immersivität Gemeindebildung. Fast entsteht hier im Moment der Aufführung so etwas wie eine urkirchliche Situation, und die kunstreligiöse Patina, die das berühmte Werk seit fast zweihundert Jahren bedeckt hatte, ist mit einem Mal wie weg-gewischt.

# COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

# DIE KONSTELLATION VON GLAUBEN UND WISSEN

Zur Genealogie des nachmetaphysischen  
Denkens bei Jürgen Habermas

## I

Jürgen Habermas hat sich in den vergangenen Jahrzehnten intensiv mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen beschäftigt. Er hat seine Position in dieser Frage stets reflektiert und im Laufe der Jahre modifiziert. So vertrat er in seinem Hauptwerk aus den frühen 1980er Jahren, der *Theorie des kommunikativen Handelns*<sup>1</sup>, noch eine klassische Theorie der Säkularisierung. Die Moderne sei das Produkt zunehmender Rationalisierung und Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche, wie sie etwa in der Trennung der Kirche von Staat, Kunst und Moral greifbar werde. Eine zunehmende Versprachlichung des Sakralen führe zur Auflösung und kommunikativen Verflüssigung substantieller religiöser und metaphysischer Vorstellungen. Seit dem Ende der 1980er Jahre trat bei Habermas dann eine eher skeptisch-agnostische Position an die Stelle dieser linearen Vorstellung der gesellschaftlichen Evolution.<sup>2</sup> Er betonte nun stärker die Notwendigkeit der Enthaltensamkeit nachmetaphysischer Vernunft, die sich nicht an die Stelle des Glaubens setzen könne. Philosophie könne nicht den Trost ersetzen, den Religion spendet, sie zehre vielmehr noch vom semantischen Potential religiöser Überlieferungen. Philosophie könne daher «auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen».<sup>3</sup> Habermas ließ es in dieser Phase allerdings offen, ob die «fortbestehende Koexistenz»<sup>4</sup> von Religion und nachmetaphysischem Denken dauerhaften oder nur vorläufigen Charakter besitzt.

In einem weiteren, dritten Schritt, der sich spätestens in den Beiträgen seit der Friedenspreisrede von 2001<sup>5</sup> deutlich artikuliert, plädiert Habermas nun

THOMAS M. SCHMIDT, geb. 1960, Professor für Religionsphilosophie und Direktor des Instituts für Religionsphilosophische Forschung an der Goethe-Universität Frankfurt, Fellow am Helsinki Collegium for Advanced Studies (2009) und am Max-Weber Kolleg Erfurt (2012).

für die Möglichkeit einer dauerhaften Kooperation von Religion und nachmetaphysischem Denken. Religion erscheint nun als willkommener Bündnispartner im Kampf gegen eine einseitig säkularisierte Moderne, wie sie etwa in der Dominanz naturalistischer, technologischer oder ökonomischer Modelle von Rationalität zum Ausdruck kommt. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Bio- und Neurowissenschaften zeigt sich laut Habermas, dass bestimmte moralische Empfindungen «bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck»<sup>6</sup> gefunden hätten. Nachmetaphysisches Denken bekämpft also nicht aggressiv die Religion, sondern setzt sich zu ihr in ein produktives Verhältnis. Dieser Denkweg mündet nun in das monumentale Werk *Auch eine Geschichte der Philosophie*<sup>7</sup>, das vor wenigen Monaten erschienen ist. Es stellt die systematische Summe des philosophischen Nachdenkens von Habermas über das Verhältnis von Glauben und Wissen dar.

## II

Das neue Buch von Jürgen Habermas besteht aus zwei Bänden, ihre Titel lauten «Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen» sowie «Vernünfftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen». Das Verhältnis von Glauben und Wissen ist also strukturbildend für dieses Unternehmen. Dennoch handelt es sich bei diesem Buch nicht um ein religionsphilosophisches oder gar theologisches Werk. Es versucht vor allem die Frage zu beantworten, was Philosophie heute noch sein und leisten kann.

Die Frage nach dem Wesen von Philosophie zu stellen, ist für Habermas kein akademischer Selbstzweck. Diese Frage ist eingebettet in die Verteidigung und Weiterentwicklung des Projekts der Moderne, der gesellschaftlichen Verwirklichung der Idee vernünfftiger Freiheit. Die breite und detaillierte Bezugnahme auf theologische und religionsphilosophische Literatur dient Habermas daher auch nicht als Plädoyer für eine umfassende und exklusive Rückkehr zur Religion. Habermas vertritt nicht die Auffassung, dass die Vernunft ohne Glauben, der säkulare Staat ohne Religion in der Luft hänge. Das nachmetaphysische Denken ist und bleibt für ihn säkulares Denken. Aufgeklärtes nachmetaphysisches Denken bekämpft aber nicht aggressiv die Religion, sondern setzt sich zu ihr in ein produktives Verhältnis. Das nachmetaphysische Denken versteht sich selbst besser, wenn es sich in seinem Anderen, dem religiösen Glauben, reflektiert.

Nachmetaphysisches Denken versteht Vernunft prozedural, als ein Verfahren des Forderns, Gebens und Beurteilens von Gründen. Wenn prozedurale Vernunft aber als reines Verfahren betrachtet würde, als bloße Methode zur Überprüfung von Hypothesen, dann wäre in letzter Konsequenz der Unter-

schied zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften aufgehoben. Wenn dagegen von der Philosophie erwartet wird, eine letzte verbindliche inhaltliche Antwort auf die Frage nach dem guten und richtigen Leben zu geben, dann droht sie zu einer partikularen Weltanschauung neben anderen zu werden. In diesem Buch artikuliert sich somit eine vertraute Sorge von Habermas, dass Philosophie zerrieben zu werden droht zwischen den Extremen ihrer Verwissenschaftlichung und Verweltanschaulichung.

Auf die Frage nach dem guten und richtigen Leben bieten Religionen partikulare, aber wirkmächtige Antworten. Sie hören daher nicht auf, das nachmetaphysische Denken, das sich seiner selbst zu vergewissern sucht, zu reizen. Die Herausforderung der Religion entspringt dabei nicht so sehr ihrer Eigenschaft einer möglichen konkurrierenden Weltanschauung, die uns die Welt im Ganzen erklären und unser Handeln rechtfertigen könnte – dazu ist die säkulare Vernunft in Gestalt der modernen Wissenschaft, der autonomen Moral und des positiven Rechts aus eigenen Kräften in der Lage. Religionen bieten vielmehr Formen der praktischen Bewältigung jener Krisen an, die unser In-der-Welt-Sein als Menschen mit sich bringt.

Daher stellt nur eine Form von Religion, die sich noch nicht restlos in reine Weltanschauung aufgelöst hat, sondern den Bezug zur rituellen Praxis einer Gemeinde bewahrt, eine echte, ernstzunehmende Herausforderung für das nachmetaphysische Denken dar. Nur eine Religion, die sich noch nicht vollständig zu einer innerweltlichen Projektidee transformiert hat, bleibt ein «Pfahl im Fleisch der Moderne» (Bd. 2, 807)<sup>8</sup>. Habermas nimmt hier nicht zuletzt Anregungen aus einem langjährigen und intensiven Dialog mit Johann Baptist Metz und dessen Kritik an einer Verbürgerlichung der christlichen Religion auf.<sup>9</sup> In Gestalt eines Ritus, für den die säkulare Kultur noch keine vollständig gleichwertigen Äquivalente gefunden hat, hält Religion also das Bewusstsein wach, «von dem, was fehlt»<sup>10</sup>.

Die Analyse des Verhältnisses von Mythos und Ritual bildet daher einen der Hauptstränge des neuen Buches von Habermas, das seine bisherigen Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Wissen<sup>11</sup> bündelt, systematisiert und vertieft. Die grundlegenden systematischen Überlegungen zu «Mythos und Ritus» (Bd. 1, 201–245) und zum «Sinn des Sakralen» (Bd. 1, 256–272) finden sich vor allem im zweiten Kapitel, das den «sakralen Wurzeln der achsenzeitlichen Überlieferungen» (Bd. 1, 175–306) gewidmet ist.

### III

Auch eine Geschichte der Philosophie, die am Leitfaden von Glauben und Wissen erzählt wird, ist abhängig von der Philosophie der Geschichte, die ihr

zugrunde liegt. Dies deutet die ironische Anspielung des Buchtitels auf einen Essay von Johann Gottfried Herder an. «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» – so lautet der Titel einer geschichtsphilosophischen Abhandlung von Herder aus dem Jahre 1774, in der er sich sowohl von einer pessimistischen Auffassung von Geschichte als Verfall distanziert als auch von einer optimistischen Auffassung von einem steten, in der Gegenwart gipfelnden Fortschritt zum Besseren. In diesem Sinn sucht auch Habermas gleichen Abstand zu halten von einer verfallstheoretischen wie einer naiv-fortschrittsoptimistischen Geschichtsauffassung. Mit Blick auf die Frage nach der Bildung der Menschheit gilt es daher, einen Mittelweg zu finden zwischen naiver Wissenschaftsgläubigkeit und apokalyptischem Geraune vom Untergang der Kultur. Der Bestimmung einer solchen geschichtsphilosophischen Position dient das Konzept einer «Genealogie nachmetaphysischen Denkens», das im ersten Kapitel (Bd. I, 21–174) methodologisch bestimmt und entfaltet wird.

Nach Habermas bedeutet Genealogie, die Entstehungsgeschichte des nachmetaphysischen Denkens als einen Lernprozess zu verstehen. Die Rede von Lernprozessen macht darauf aufmerksam, dass es zu jeder intellektuellen Entwicklung gehört, sich für neue und noch nicht verarbeitete Anstöße und Herausforderungen offen zu halten. Da die Religion mitnichten abgestorben ist, sondern inmitten der säkularen Gesellschaft weiterlebt und Impulse gibt, ist das säkulare Denken noch nicht fertig mit ihr. Es muss sich ihr gegenüber offen und lernbereit halten. Nun ist Religion aber nicht die einzige gegenwärtige Gestalt des Geistes. Warum wird jener Lernprozess, aus dem die Gesellschaft und Philosophie der Moderne hervorgegangen sind, dann in besonderer Weise auf Religion bezogen? Diese besondere Auszeichnung des religiösen Inhaltes folgt aus der allgemeinen Struktur des Lernprozesses der menschlichen Gattung. Anders gesagt, die Tatsache, dass Religion einen besonderen Inhalt für das philosophische Denken darstellt, erklärt sich aus der Form und gattungsgeschichtlichen Funktion dieses Lernprozesses.

Lernen dient der Lösung von Problemen. Erfolgreiche Problembewältigung vollzieht sich durch gemeinsame und geteilte Arbeit. Die menschliche Gemeinschaft wird auf diese Weise *systemisch* integriert. Systemische Integration bedeutet, dass die Handlungskoordination in der Gesellschaft zum Zweck der gemeinsamen Lösung von vorgegebenen Problemen erfolgt. Gesellschaftlicher Fortschritt nimmt dann die Form zunehmender Ausdifferenzierung und Spezialisierung problembearbeitender Systeme wie Technik, Wirtschaft und Bürokratie an. Aber auch andere Lebewesen, vor allem höhere Primaten, koordinieren ihre Handlungen, um gemeinsam Aufgaben zu bewältigen und geben ihre Kenntnisse erfolgreicher Problembewältigung an ihre Nachkommen weiter. Der entscheidende Unterschied zur menschlichen Gattung besteht darin,

dass diese ihre Handlungen mittels der Sprache koordiniert. Die Verwendung von Symbolen, die verstanden werden können, ist nämlich etwas Anderes als der Gebrauch von Gesten, die gewünschte Effekte erzielen. Habermas bezieht sich hier, wie zunehmend in den letzten Jahren, auf die Arbeiten des amerikanischen Anthropologen und Verhaltensforschers Michael Tomasello<sup>12</sup>, der sich mit der Evolution der menschlichen Sprache beschäftigt, gerade um den Unterschied zwischen Menschen und Tieren zu bestimmen. Zu einem handlungskoordinierten Gebrauch von Gesten sind auch höhere Primaten in der Lage. Aber im Unterschied zu dieser Art von Kommunikation mittels Gestik entsteht durch den Gebrauch von Symbolen ein gemeinsamer semantischer Raum, eine Sphäre geteilter Bedeutungen. Dies ist der spezifische, artbildende Unterschied von homo sapiens: Die menschliche Gemeinschaft wird nicht nur durch zweckhafte Tätigkeit zusammengehalten, sondern auch durch kommunikatives, verständigungsorientiertes Handeln, durch *symbolische* Integration.

Mit der Umstellung auf diesen «umwälzend neuen Modus der Vergesellschaftung» (Bd. 1, 196) durch Kommunikation, ist zugleich ein spezifisches Risiko verbunden, das andere Lebewesen nicht kennen. Die Vergesellschaftung durch kommunikatives Handeln stiftet nämlich ein prekäres Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft. Menschliche Lebewesen werden nur in dem Maße zu selbstbewussten Individuen, in dem sie sich erfolgreich kommunikativ vergesellschaften, das heißt lernen, die Bedeutung sprachlicher Symbole zu verstehen und zu verinnerlichen. Zugleich kann sich eine kommunikativ strukturierte Gesellschaft nur erhalten, wenn ihre Mitglieder allgemeine Bedeutungen verstehen, teilen und weitergeben. Dies ist aber ein hochriskanter Prozess. Jede gesellschaftliche Krise zeigt, dass es misslingen kann, symbolische Bedeutungen zu reproduzieren, die für alle Mitglieder dieser Gesellschaft verständlich und akzeptabel erscheinen. Umgekehrt erlebt jedes Individuum in existentiellen Krisen und biographischen Wendepunkten den doppelläufigen Prozess von Individuierung und Sozialisierung als das Drama, sich entweder von der Gemeinschaft ausgeschlossen und isoliert zu fühlen oder von ihr geschluckt und verschlungen zu werden.

Hier nun kommt Religion als Errungenschaft der sozialen Evolution ins Spiel. Um das Risiko aufzufangen, das der kommunikative Modus der Vergesellschaftung in sich birgt, entwickelt die menschliche Gattung das, was Habermas den «sakralen Komplex» (Bd. 1, 201) nennt. Der sakrale Komplex bildet einen anthropologisch tiefsitzenden Mechanismus, der im Falle von Krisen der kommunikativen Vergesellschaftung, die zu Zerfall und Anomie, Gewalt und Rebellion führen können, eine Art «Ausfallbürgschaft» (Bd. 1, 141) übernehmen kann. Der sakrale Komplex setzt sich zusammen aus Praktiken des Umgangs mit Mächten des Heils und des Unheils einerseits, aus mythischen

Weltbildern andererseits. Mythen verkörpern den semantischen Aspekt des sakralen Komplexes, der sich auf die Darstellung der Welt durch Sprache bezieht, Rituale repräsentieren den performativen Aspekt der kommunikativen Krisenbewältigung.

#### IV

Religionstheoretische Grundbegriffe wie Ritual oder Sakralität werden von Habermas schon seit langem im Kontext einer Entwicklungstheorie der modernen Gesellschaft erörtert, wie etwa der Bezug auf Émile Durkheims Begriff des Heiligen in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zeigt. Dieser religionssoziologischen Spur der gemeinschaftsbildenden Funktion des Rituals folgt Habermas auch in seinem jüngsten Werk. Aber in der *Theorie des kommunikativen Handelns* wurde die Geschichte der gesellschaftlichen und philosophischen Modernisierung noch als eine zunehmende Versprachlichung des Sakralen gedeutet. Religion mag dann zwar empirisch gesehen noch eine Weile mit dem nachmetaphysischen Denken koexistieren; in normativer wie begrifflicher Hinsicht befindet sich die aus der Versprachlichung des Sakralen hervorgegangene Religion aber nicht auf Augenhöhe mit dem nachmetaphysischen Denken.

Diese Einschätzung hat sich offenbar geändert. Dies schlägt sich in seiner modifizierten Theorie des Heiligen nieder, die Habermas unter dem Begriff des sakralen Komplexes weiter entfaltet. Denn der Mythos gewinnt seine Wirksamkeit nicht nur aus seiner «sakralen Bindungskraft» (Bd. 1, 147), also aus der performativen Einbindung in Rituale. Der Mythos besitzt unabhängig vom Ritual eine eigenständige rationale Überzeugungskraft, der seinen kognitiven und moralischen Erklärungen innewohnt. Während die soziale Bindungskraft des Rituals aus der Orientierung an exemplarischen Gestalten und Vollzügen erwächst, zehrt die «legitimierende und allgemein sozialintegrative Kraft der Weltbilder [...] davon, dass die Macht des Sakralen mit der Kraft guter Gründe kommuniziert» (Bd. 1, 147).

Aufgrund dieser internen Verknüpfung der mythischen Weltbilder «mit der Kraft guter Gründe» kann eine Weise der Rationalisierung des sakralen Komplexes gedacht werden, die diesen zwar transformiert, aber nicht notwendig zerstört. Denn die durch Rituale erzeugte «Autorität, die sich im exemplarischen Anspruch und im Sollen normativer Verhaltenserwartungen ausdrückt» (Bd. 1, 266) ist stärker und robuster als die «schwache grammatische Normativität der Sprache» (Bd. 1, 265). Daher zerstört eine zunehmende Versprachlichung der bannenden Kraft mythologischer Vorstellungen und ihre rationalisierende Transformation in die bindende Kraft diskursiv einlösbarer Geltungsansprüche

nicht zwangsläufig jene Form symbolisch erzeugter gesellschaftlicher Solidarität, die der Ritus hervorbringt. Dieser Gedanke repräsentiert eine bemerkenswerte Revision bzw. Präzisierung des bekannten Motivs der «Versprachlichung des Sakralen» aus der *Theorie des kommunikativen Handelns*.

Das, was wir heute Religion nennen, lässt sich somit als Resultat eines transformierenden, aber nicht destruktiven Rationalisierungsschubes der archaischen Mächte Mythos und Ritual verstehen. Diese Geschichte der Rationalisierung des sakralen Komplexes erläutert Habermas mit Bezugnahme auf den von Karl Jaspers geprägten Begriff der Achsenzeit.<sup>13</sup> In dieser Epoche, so stellt Jaspers fest, bildeten sich alle großen Weltreligionen ebenso wie die griechische Philosophie heraus, und zwar in den unterschiedlichsten, nicht miteinander in Verbindung stehenden Teilen der Erde und somit weitestgehend unabhängig voneinander. In der Folge haben Robert Bellah, Shmuel Eisenstadt und Hans Joas die These vertreten, dass sich tatsächlich eine konkret benennbare Gruppe von sogenannten «Achsenkulturen» feststellen lässt, unter denen besonders wichtig waren: das alte Israel, das antike Griechenland, das frühe Christentum, der Iran in der Zeit des Zoroaster, das chinesische Kaiserreich sowie die hinduistischen und buddhistischen Zivilisationen. Das Gemeinsame an diesen unterschiedlichen Achsenkulturen besteht laut Eisenstadt darin, dass in all diesen Kulturen eine systematische Reflexion stattgefunden habe, die in die «Entdeckung» von Transzendenz mündete. Der Glaube an die Legitimität einer transzendenten, d.h. nicht mehr physisch präsenten Herrschaft ist nicht zuletzt eine funktionale Voraussetzung für die Entstehung der Großreiche der Achsenkulturen mit ihrem kodifizierten Recht und ihrer durch Repräsentation wirksamen politischen Souveränität. Habermas' Rezeption der achsenzeitlichen Vorstellung, dass ähnliche Entwicklungen zeitgleich in voneinander unabhängigen Zivilisationen eintreten und unterschiedliche lokale Ausprägungen erhalten können, soll zugleich den Vorwurf der westlichen Partikularität der hier entfalteten Genealogie des nachmetaphysischen Denkens entkräften.

Folgt man der Theorie der Achsenzeit, dann ist Transzendenz in der Geschichte der Religion kein Ursprungsphänomen. Die ursprünglich innerweltliche Grenze zwischen profanen und heiligen Bezirken wird erst auf einer späteren Entwicklungsstufe in Gestalt einer Trennung des Innerweltlichen im Ganzen von einer transmundanen Göttlichkeit gezogen. Die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz im Sinne einer Außengrenze zwischen Weltlichem und Göttlichem reagiert auf den Umstand, dass das profane Weltwissen im Zuge der sozialen und kulturellen Evolution immer umfassender und komplexer wird. Auf diese Weise werden die lokalen Deutungsmythen und konventionellen rituellen Praktiken, die Heil sichern und Unheil abweh-

ren sollen, zunehmend entwertet. Das Ritual verliert seine Bedeutung, unmittelbar auf Heil und Unheil des Menschen Einfluss zu nehmen – diese Aufgabe übernehmen Medizin, Technik, soziale Wohlfahrt, der Staat. Zugleich büßt der Mythos seine Funktion ein, innerweltliche Vorgänge zu erklären und in einen deutenden Rahmen einzuordnen.

Angesichts des wachsenden Weltwissens koppelt sich die Erfahrung des Heiligen immer mehr von der Deutung und Bewältigung innerweltlicher Vorgänge ab. Habermas betrachtet diesen Vorgang vor allem als eine «Moralisierung des Heiligen» (Bd. 1, 307). An die Stelle moralisch neutraler instrumenteller Bewältigungsmuster von Heil und Unheil durch das stellvertretende Wirken vieler Gottheiten tritt die Frage nach der unbedingten Gerechtigkeit des einen Gottes. Sichtbar wird dies am Hiob-Problem. Mit steigendem Wissen über natürliche und soziale Ursachen von Unheil kann das persönliche Leid nämlich nicht mehr länger durch einen schlichten Tun-Ergehen-Zusammenhang erklärt werden. Der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes kann vielmehr nur so bewahrt werden, indem diese für kognitiv unzugänglich erklärt wird. Gottes Güte wird zu einer transzendenten, die Welt übersteigenden absoluten Gerechtigkeit erhoben. Gerade so behält sie innerweltliche erlösende Kraft für den Einzelnen. Der individuelle Weg zum Heil bemisst sich nicht mehr am innerweltlichen Wohl und Wehe, sondern am Vertrauen auf die unbedingte außerweltliche Gerechtigkeit Gottes.

Die Pointe des Habermasschen Begriffs einer Moralisation des Heiligen besteht darin, dass das Moralische gerade keinen religiösen Ursprung besitzt. Das Moralische gehört zu unserem praktischen Weltwissen, es entstammt den partikularen Sitten, Gewohnheiten und konventionellen Regeln. Mit der Etablierung der Vorstellung von Transzendenz reagiert der sakrale Komplex auf jenes Anwachsen des profanen Weltwissens, das lokale Mythen, Rituale und Sitten entwertet. Damit leistet die Religion aber den entscheidenden Beitrag zur *Universalisierung* des Moralischen. Statt des partikularen Guten, dem individuellen und parochialen Heil und Unheil, verkörpert das Heilige nun den universalen Gesichtspunkt absoluter Gerechtigkeit.

## V

Die Abkehr des jüdischen Monotheismus vom «Heidentum» seiner altorientalischen Umwelt wird befördert durch die doppelte Funktion der Prophetie. Sie kritisiert das innerweltlich erklärbare, menschlich verantwortete Unrecht im Namen der göttlichen Gerechtigkeit und richtet sich polemisch gegen götzendienerische magische Praktiken einer irdischen Manipulation des Göttlichen. An die Stelle magischer Rituale tritt nun sukzessive ein intellektualisierter und

versprachlichter Kultus, der um die Heilige Schrift als Träger des Wortes und der Weisung des transzendenten Gottes zentriert ist. Aus diesen Gründen beginnt die von Habermas entfaltete Genealogie des nachmetaphysischen Denkens beim Bruch Israels mit dem mythischen Denken. Sie führt sodann über die anderen Traditionen der Achsenzeit, also Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus zu den griechischen Naturphilosophen und schließlich, als einem ersten Zwischenhalt, zu Sokrates und zu Platons Ideenlehre. Eine erste resümierende Zwischenbetrachtung zu den «begrifflichen Weichenstellungen der Achsenzeit» (Bd. 1, 461–480) fasst diesen Inhalt der ersten drei von insgesamt zehn Kapiteln zusammen und reflektiert ihn systematisch.

Die drei Eingangskapitel bieten die methodologische und religionstheoretische Grundlage für die folgenden, philosophisch materialen Teile dieser Genealogie. Habermas eröffnet sie im vierten Kapitel mit dem Blick auf die «Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus» und ihre Rolle bei der Entstehung der römisch-katholischen Kirche. Dies ist der entscheidende Einsatzpunkt der Rekonstruktion, denn ein «profilierter Gegensatz von Glauben und Wissen» bildet sich für Habermas erst im Zuge dieser «Symbiose von Platonismus und Christentum aus» (Bd. 1, 355). In Unterabschnitten reflektiert er über das Urchristentum, analysiert die Begegnung von Christentum und Hellenismus in der gräkoromanischen Umgebung des Kaiserreichs und betrachtet Plotin und Augustin als zentrale Figuren der christlichen Transformation der Philosophie Platons. Unter dem Titel «Das christliche Europa: Fortschreitende Differenzierung zwischen *sacerdotium* und *regnum*, Glauben und Wissen» werden im fünften Kapitel die «Herausforderungen des Aristoteles für die Theologie des 13. Jahrhunderts» thematisiert und die Antworten des Thomas von Aquin. Die von den spätmittelalterlichen Theologen Duns Scotus und Wilhelm von Ockham eingeleitete Wende interpretiert er als philosophische Weichenstellungen zur wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Moderne. Diese Wende hinterlässt auch Spuren im neuzeitlichen Diskurs über Recht, Politik und Macht etwa bei Machiavelli und Francisco de Vitoria (Kapitel VI).

Die nominalistische Wende des späten Mittelalters leitet über zum zweiten Band «Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen». Dieser Band beginnt mit einem Kapitel über die Trennung von Glauben und Wissen im Protestantismus, der den Aufstieg der Subjektphilosophie vorbereitet. Hier kündigt sich die für die Moderne konstitutive Trennung von Glauben und Wissen an. In der Folge sieht Habermas Hume und Kant an «der Wegscheide des nachmetaphysischen Denkens» (Bd. 1, 37), das sich im Modus selbstgewisser Subjektivität von vorgegebenen Inhalten aus den Quellen von Tradition und Offenbarung unabhängig macht. Kant und Hume repräsen-

tieren zwei zentrale Aspekte moderner Subjektivität: Authentizität und Autonomie. Während für Hume die Erfahrung des eigenen inneren Erlebens und Fühlens den Maßstab gültigen Wissens darstellt, fasst Kant den Gedanken der Subjektivität unter der Idee einer freien Selbstbestimmung nach vernünftigen Prinzipien. Die Versöhnung dieser beiden Aspekte denkender Subjektivität erfolgt für Habermas im Begriff sprachlich vermittelter Intersubjektivität, für den der Bezug zu den eigenen inneren Zuständen und verallgemeinerbaren Normen mit dem Erwerb und dem erfolgreichen Gebrauch kommunikativer Kompetenz gleichursprünglich gesetzt ist. Die Philosophie der Subjektivität wird transformiert zu einer Theorie der Intersubjektivität, der Leitbegriff des Bewusstseins wird durch den der Sprache ersetzt. Daher interessiert sich Habermas vor allem für philosophische Ansätze der sprachlichen Verkörperung der Vernunft. Bei Herder, Schleiermacher und Humboldt findet er Motive einer solchen «linguistischen Wende» (Bd. 2, 428–467). Diese wird aber zunächst aufgehalten durch Hegels Versuch einer Erneuerung des metaphysischen Denkens nach Kant. Habermas würdigt Hegel durchaus als jenen Denker der Moderne, der als erster den historischen, sprach- und kulturtheoretischen Impuls der entstehenden Geisteswissenschaften philosophisch aufgenommen habe. Diese geisteswissenschaftliche Vorstellung einer in den gesellschaftlichen Institutionen und kulturellen Phänomenen verkörperten Vernunft werde aber von Hegel wieder verspielt, da er diesen objektiven Geist als etwas ontologisch Selbstständiges verstehe, das den kognitiven und praktischen Leistungen endlicher Subjekte vor- und übergeordnet werde. Erst mit den Junghegelianern werde der Weg frei für eine konsequent nachmetaphysische Auffassung einer in Sprache, Leiblichkeit, Geschichte und Gesellschaft situierten kommunikativen Rationalität. Als Zeugen dieser Entwicklung betrachtet Habermas Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Sören Kierkegaard und schließlich Charles Sanders Peirce, die Gründungsfigur des amerikanischen Pragmatismus. Mit abschließenden Bemerkungen zum Modus der Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und der Politik landet Habermas wieder in der Gegenwart und ihrer kritischen Reflexion.

## VI

Charakteristisch für diese Genealogie des nachmetaphysischen Denkens ist der Umstand, dass sie Philosophiegeschichte nicht als reine Ideengeschichte erzählt. Die Entstehungsgeschichte des nachmetaphysischen Denkens als einen Lernprozess zu verstehen, bedeutet vielmehr, die internen kognitiven Fortschritte philosophischen Denkens «mit der *Verarbeitung des jeweils akkumulierten Weltwissens* einerseits und mit dem soziologisch erklärbaren *Formwandel der So-*

zialintegration andererseits in Beziehung» (Bd. 1, 136) zu setzen. In Habermas' Genealogie des nachmetaphysischen Denkens verschränken sich daher Philosophiegeschichte, Wissenschaftsgeschichte und Sozialgeschichte. Das Scharnier dieser Verschränkung bildet das Verhältnis von Glauben und Wissen. Denn hier entscheidet sich, ob vor dem Hintergrund einer immer komplexer werdenden systemischen Integration der Gedanke der Universalität der Gerechtigkeit noch mit dem individuellen Weg zum Heil, säkular gesprochen, mit der Frage nach dem richtigen und gelungenen Leben verknüpft werden kann.

Genau aus diesem Grund will die hier vorgelegte genealogische Rekonstruktion nicht rein historisch auf Religion zurückblicken, als sei sie etwas Vergangenes und Überlebtes. Sie soll vielmehr als etwas Zeitgenössisches und Lebendiges betrachtet werden, als eine bleibende Herausforderung für das säkulare, nachmetaphysische Denken. Aber ist Religion wirklich noch eine gegenwärtige Gestalt des Geistes, gar ein bleibender «Pfeiler im Fleisch der Moderne» (Bd. 2, 807)? Der sakrale Komplex gerät immer stärker unter den Druck einer atemberaubend schnell anwachsenden Komplexität unseres wissenschaftlichen und unseres moralisch-praktischen Weltwissens. In praktischer Hinsicht stehen religiöse Institutionen vor der zunehmend unlösbar erscheinenden Aufgabe, den «Formwandel der Sozialintegration» in Gestalt normativer Standards wie individuelle Selbstbestimmung, Gleichberechtigung und demokratische Partizipation mit einem traditionellen Verständnis vom sakrosankten Charakter ihrer Ämter und Strukturen zu vermitteln. In theoretisch-kognitiver Hinsicht wird der sakrale Komplex durch die ungeheure Vermehrung und Beschleunigung von Informationen herausgefordert, vor allem aber durch die radikal veränderte Art der Aneignung und Distribution dieses Wissens. Wenn sich durch Digitalisierung die Verbreitung und Verwendung von theoretischem Wissen zunehmend von verständigungsorientierten Prozessen abkoppelt, kann dann ein sakraler Komplex, dessen liturgische Formen immer noch um Texte und ihre analoge Rezeption zentriert sind, diese Form des Weltwissens noch produktiv verarbeiten und ihre Pathologien kompensieren? Diese Fragen werden von Habermas selbst hellsichtig an einigen Stellen angedeutet, aber nicht weiterverfolgt.<sup>14</sup>

Aber natürlich muss sich auch eine solche umfassende Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie hinsichtlich der erörterten Fragen und Argumente beschränken. Habermas musste nicht nur in systematischer Hinsicht eine Auswahl treffen, sondern auch mit Blick auf die behandelten Autoren und Positionen. Daher erscheint es in gewisser Weise wohlfeil zu monieren, dass wichtige Repräsentanten des Diskurses über Glauben und Wissen nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt wurden. So bleibt etwa die Tradition der philosophischen Theologie des Rationalismus nur schwach ausgeleuchtet. Habermas legt

zwar eine beeindruckende Rekonstruktion von Spinoza (Bd. 2, 151–163) vor, aber es fehlt die Würdigung der rationalistischen Gotteslehre der Neuzeit in Gestalt eines eigenständigen Unterkapitels. Leibniz, dessen Theodizee einen Meilenstein im rationalen philosophischen Diskurs über die Gottesfrage darstellt, bleibt vollkommen unerwähnt. Auch mit Blick auf die nachhegelsche Philosophie wäre zu fragen, warum ein zentraler Kritiker der Religion wie Nietzsche nicht weiter Berücksichtigung findet. Schließlich trifft die Konzentration auf Pierce als einzigem Philosophen, dessen Werk in das 20. Jahrhundert wenigstens hineinragt, bereits im Kontext des Pragmatismus eine einschränkende Auswahl, welche die religionsphilosophischen Beiträge von John Dewey, vor allem aber von William James außer Acht lässt. Aber diese Bemerkungen sind nicht als Konstatierungen von Mängeln zu verstehen, sondern eher als Ausdruck einer Neugier, wie sich Habermas wohl zu den genannten Positionen verhalten würde. Wie er den «religious turn» im Horizont des postmodernen Denkens und die Renaissance systematischer Theologie im Kontext der analytischen Philosophie in seine Genealogie nachmetaphysischen Denkens einbeziehen würde, wäre ebenfalls spannend zu erfahren.

## VII

Die hier vorgelegte Rekonstruktion ist eine in jeder Hinsicht exemplarische Geschichte der Philosophie. Bewundernswert und inspirierend ist dabei gerade die Freiheit von den Fesseln hochausdifferenzierter Spezialdiskurse. Denn die expertokratische Professionalisierung der Philosophie trägt ja zu ihrer als einseitig wahrgenommenen Verwissenschaftlichung und ihrem damit verbundenen öffentlichen Bedeutungsverlust in erheblichem Maße bei. Habermas, der über die letzten Jahrzehnte hinweg nicht ganz unschuldig war an einem gewissen Theoretizismus der philosophischen Sprache, entdeckt in diesem Alterswerk den, so wörtlich, «Spaß» (Bd. 1, 9) wieder, den philosophische Klassiker bereiten können. Dies ist nicht die schlechteste Antwort auf die Frage, warum man sich neben der wissenschaftlichen Theoriebildung noch mit einer Geschichte der Philosophie beschäftigen sollte: weil das Lesen philosophischer Texte Spaß bereiten kann! In den unübersichtlichen Konstellationen, in denen wir uns in nachmetaphysischen Zeiten bewegen, zeigt die Freude an philosophischer Lektüre, wer wir sind – jenseits der Trennung von religiösem Glauben und positivistischer Wissenschaft. Dies hat tiefere Gründe, die Habermas natürlich reflektiert. Für das, was wir glauben, erheben wir unvermeidlich Geltungsansprüche, wir betrachten unsere Überzeugungen als Kandidaten für Wissen und Wahrheit. Darin besteht der diskursive Sinn vernünftiger Freiheit. Aber «nichts und niemand» zwingt uns dazu, uns überhaupt «als autonom han-

delnde Subjekte zu verstehen» (Bd. 2, 805f). In der Frage, wie wir leben, wer wir sein wollen, orientieren wir uns nicht vorrangig an Gründen, sondern an – Exemplaren. Ob Religion auch in Zukunft noch zu diesen exemplarischen Gestalten des Lebens zählen wird, kann das nachmetaphysische Denken weder vorhersehen noch beeinflussen. Und so beantwortet das Buch von Habermas nicht die Frage nach der Zukunft der Religion, sondern hebt die Suche nach einer Antwort auf ein höheres, der Philosophie und Gesellschaft der Gegenwart angemessenes Niveau.

## Anmerkungen

- 1 Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981.
- 2 Jürgen HABERMAS, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, 35–60.
- 3 HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken* (s. Anm. 2), 60.
- 4 Ebd.
- 5 Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt/M. 2001.
- 6 Ebd.
- 7 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.
- 8 Angaben in Klammern beziehen sich auf: Jürgen HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin 2019.
- 9 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Dem Leiden der Menschen ein Gedächtnis geben. In memoriam Johann Baptist Metz*, in: IkaZ 49 (2020) 98–108.
- 10 Jürgen HABERMAS, *Ein Bewußtsein, von dem was fehlt*, in: Michael REDER – Josef SCHMIDT (Hg.), *Ein Bewußtsein, von dem was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 2008, 26–36.
- 11 Jürgen HABERMAS, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 216–257; Jürgen HABERMAS, *Ein Symposium über Glauben und Wissen. Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 183–237.
- 12 Jürgen Habermas, «Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus», in: DERS., *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm. 11), 77–95.
- 13 Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.
- 14 «Die Frage, was die Umstellung auf digitale Kommunikationsmedien und die Ermächtigung weltweit vernetzter Leser zu Autoren für einen weiteren Formwandel des sakralen Komplexes oder das mögliche Versiegen dieser Quelle von Solidarität bedeuten könnte, ist einstweilen offen» (Bd. 1, 272).

## Abstract

*The Constellation of Faith and Knowledge: Jürgen Habermas on the Genealogy of Post-Metaphysical Thinking.* Over the past decades Jürgen Habermas has reflected intensively on the relationship between faith and knowledge. This path of thought leads to his new monumental work addressing the concern question what philosophy might still be able to achieve today. This question is embedded in the defense and further development of the project of modernity, the social realization of the idea of reasonable freedom. The almost 1,800 pages offer a treasure trove, full of refreshing and new inter-

pretations of well-known, but also to some extent neglected texts of the philosophical tradition. It is not just playful curiosity that drives Habermas to deal with the classic texts on faith and knowledge with such depth and perseverance. Rather, this attitude expresses his basic conviction that post-metaphysical thinking can contribute to contemporary public debates only if secular reason is capable to reflect on its religious origin and to relate to this heritage in an appropriate manner.

*Keywords: faith and knowledge – post-metaphysical thinking and religion – history of ideas – Habermas and theology*

## WIE KANN DIE CHRISTLICHE BOTSCHAFT GLAUBWÜRDIG WERDEN?

Ein Impuls aus der orthodoxen Tradition

Die Kirche muß mit ihren beiden Lungen atmen!  
*Johannes Paul II.*

Man denke an die Kathedrale S. Marco in Venedig – byzantinische Kuppeln und gotische Türme, Säulen und Pfeiler, orientalische Mosaiken und die Chorschranke mit Figuren der Apostel, das goldene Relief des Markuslöwen und der Viergespann mit bronzenen Pferden. Das alles bildet eine Einheit, die für mich selbst unerwartet in den folgenden, unbegreiflichen Worten zum Ausdruck kommt: die ungeteilte Kirche. Die Kathedrale wurde 1063–1094 bald nach der großen Kirchenspaltung 1054 erbaut und seitdem mehrmals ergänzt und teilweise umgestaltet. Es war gewiss keine Absicht, ein Denkmal für die Einheit der Christen zu errichten. Und doch es ist eines geworden, eigenartig, gewagt und wunderschön. Hier findet man die segensreichsten Früchte der orientalischen Spiritualität, aber ebenso das überreiche spirituelle Erbe des Westens, und zwar beide wie gereinigt und verklärt. Hier sieht man die geistvollen Gestalten der Heiligen, ohne befremdende Dunkelheit, aber auch ohne kitschige rote Bäckchen und Lippen. Man empfindet Nähe ohne plumpe Vertraulichkeit und Freude, ohne dass die Höhen und Tiefen des geistigen Lebens vergessen werden. Verehrung und Anbetung scheinen sich hier von der Freundschaft nicht zu trennen.

Wir können uns nicht vorstellen, wie die Christen das große Schisma vor tausend Jahren erlebt haben. Wenn man bedenkt, dass noch einer der berühmtesten Denker und Kirchenmänner der Renaissance, Nikolaus von Kues, sein Leben und seine Position während des Basler Konzils radikal geändert hat, nur

EKATERINA POLJAKOVA, geb. 1972, Privatdozentin für Philosophie an der Universität Greifswald, lehrt zudem am St. Philaret Institut in Moskau.

um der Wiedervereinigung der Kirche zu dienen, dann versteht man, dass auch vierhundert Jahre nach diesem Desaster Christenmenschen es mit dem tiefsten Schmerz empfunden haben und bereit waren, mit allen Kräften der Einheit zu dienen. Und wir, die wir schon mehrere Schismen erlebt haben, wundern uns nur darüber und fragen: Was ist da wirklich verloren gegangen? Hat es mit uns Heutigen etwas zu tun? Fehlt uns etwas oder können wir uns damit sehr wohl abfinden? Vielleicht ist es sogar ein Vorteil, dass uns heute eine Vielfalt der Kirchen und Traditionen zur Verfügung steht, bei der wir entscheiden können, welcher Stil des christlichen Lebens uns besser passt? Vielleicht soll man aufhören, diese Vielfalt als Frucht des Scheiterns oder gar als Katastrophe zu betrachten?

Hier möchte ich eine These aufstellen: Die Trennung der Kirche ist kein Vorteil, und zwar nicht nur, weil die Botschaft in ihrer Folge unglaubwürdig wurde, weil die Trennung in der Geschichte zu heftigen Auseinandersetzungen führte, die alles andere als christliche Liebe demonstrierten. Das alles gehört, möchte man hoffen, nun mehr oder weniger der Vergangenheit an. Die christlichen Konfessionen bekämpfen einander nicht mehr, sie tendieren (auch mehr oder weniger) zu einem friedlichen Nebeneinander. Aber auch in dieser Polyphonie ist m. E. nichts in sich Erfreuliches. Es entsteht der Eindruck, als ob man sich bloß unter den vielen Traditionen eine dem eigenen Geschmack und Verständnis nach passende aussuchen sollte. Und so wird es sein, solange ökumenischer Dialog nichts anderes als tolerante Akzeptanz oder Neugier bedeutet und nicht, voneinander etwas Wichtiges zu empfangen, was einem selbst fehlt. So eine gegenseitige Ergänzung sehe ich als eine dringende Notwendigkeit an: Indem die christlichen Traditionen getrennt bleiben, fehlt einer jeden von ihnen etwas Wesentliches und zwar auf einer Art und Weise, dass dieser Mangel jeden Christen und jede Christin zutiefst betrifft. Denn bei diesem Mangel geht es nicht oder nicht nur um die dogmatischen Lehren und die Gestaltung der Gottesdienste. Das alles könnte noch der Gegenstand eines unbeteiligten Dialogs sein. Es geht jedoch vor allem darum, wie man in der Nachfolge Christi und in Treue Gott gegenüber leben kann, darum, was es für einen konkreten Menschen bedeutet, Christ zu sein.

Wenn man lange Zeit in Deutschland lebt und sich den Kirchengang nicht erspart, kann man merken, dass eine bunte Vielfalt von Predigten, ob man das Evangelium oder ein aktuelles Ereignis oder ein Kirchenfest zum Anlass nimmt, auf zwei große Themen zurückzuführen ist: das Gottvertrauen und das Engagement der Christen für die soziale Gerechtigkeit. Ich denke, ich würde nicht falsch liegen, wenn ich sage, dass sowohl protestantische als auch katholische Prediger scheinen diese Themen zu mögen. Hier kann man ja nichts falsch machen, hier kommt man den Menschen mit ihrem Alltag näher und

verschafft ihnen gleichzeitig einen inneren Frieden, indem man sagt, sie seien dazu aufgerufen, alles Mögliche für ihre Mitmenschen zu tun, dürfen aber ihre Sorgen letztendlich dem guten und gnädigen Gott überlassen. Es kommt darauf an, ob man den Akzent auf das Tun oder auf das Überlassen, auf Werke oder auf den Glauben setzt, aber eins scheint klar zu sein: Unser Vertrauen in Gott sei der Segen für uns selbst und für unsere Mitmenschen. Ist es nicht eine glaubwürdige christliche Botschaft?

Nein, sie ist es nicht. Und dies aus einem einfachen Grund: Sie ist unrealistisch. Das wird uns klar, wenn wir fragen: Wie soll dieses Gottvertrauen und dieses Engagement überhaupt entstehen? Was ist, wenn ich kein Vertrauen und keine Nächstenliebe empfinde? Soll ich dann mein Christsein als einen Fehler ansehen? Vielleicht ist das der eigentliche Grund für massenhafte Kirchenaus-tritte: Man merkt, aus welchem Anlass auch immer, dass dies nur noch schönes Gerede ist, das mit dem wirklichen Leben nichts gemeinsam hat, dass das Gottvertrauen ein leeres Wort ist und dass man sich bei den anderen Institutionen viel besser und zuverlässiger für die soziale Gerechtigkeit engagieren kann. Man kann Jahre lang sonntags in die Kirche gehen, das gute Gefühl pflegen, man habe damit sein Christsein bestätigt und die Treue gewissen Werten gegenüber gezeigt. Doch eines Tages kann entweder eine persönliche Katastrophe oder ein gesellschaftlicher Skandal diesen Schein des christlichen Lebens zerstören und als reine Heuchelei entpuppen – als eine Einbildung, die mit der Realität nichts gemeinsam hat.

Hier soll gleich ein Einwand vorweggenommen werden. Gewiss wird dieses pauschale Bild den einzelnen Menschen nicht gerecht. Ich will nicht behaupten, dass das Christsein heute unmöglich ist, auch nicht, dass es eine Ausnahme ist. Ich möchte nur auf eine riesige Lücke in der deutschen Seelsorge aufmerksam machen. Wenn ich es mit einem Satz formulieren sollte, so würde er folgenderweise lauten: Man spricht so gut wie niemals davon, *wie* ein Mensch zu einem Christen werden kann. Man spricht bestenfalls nur darüber, was es bedeutet, ein Christ zu sein, wie wichtig das ist, usw. Aber das ist nicht dasselbe. Denn ohne «wie» ist das alles genau das, was die Ausgetretenen meinen könnten: ein leeres Gerede. Damit ist der Sinn der christlichen Botschaft tatsächlich verfehlt. Christus ist ja nicht nur die Wahrheit, sondern auch das Leben und *der Weg*. Diese dynamische Seite des Christseins bleibt unklar und unerklärt. Es genügt nicht zu sagen «Du solltest dies und jenes tun» oder «Du solltest dies oder jenes glauben». Man sollte auch noch erklären, wie man dazu kommen kann, dass man diese Dinge tut oder glaubt.

Das Problem halte ich für gravierend. Denn die statische Vorstellung, dass man als Christ Gott vertraut und gute Taten vollbringt, führt zu einer fürchterlichen, für den Sinn der christlichen Botschaft zerstörerischen Überzeugung,

dass Menschen sich als Gläubige und Nicht-Gläubige streng unterscheiden lassen. Schlimm ist dabei nicht nur, dass eine solche Trennung im Endeffekt zur gegenseitigen Herabsetzung führen kann. Schlimm ist vor allem, dass damit der Sinn des christlichen Glaubens verfehlt ist. Der Glaube als Zustand des Gemüts, der seelisches Wohlergehen und gutes Tun garantiert, ist eine völlig unrealistische, kindische Vorstellung, die bei dem ersten Anstoß an realen Problemen zusammenbrechen muss.

Man merke sich, dass ich hier katholisch-protestantische Differenzen vorwiegend außer Acht gelassen habe. Die beiden deutschen Kirchen – zumindest ist dies mein Eindruck – sind sich in dieser Hinsicht sehr nahe. Ich würde so weit gehen und behaupten, dass nicht nur die Betonung des sozialen Engagements, auch das Verständnis des Christseins als besonderen Zustand, in dem der Mensch Gott vertraut und sich zu gewissen Werten bekennt, ihnen heute gemeinsam ist. Bei beiden zeigt sich die oben beschriebene pastorale Lücke, dass nämlich nicht erklärt wird, wie man an diesen seligen Zustand gelangen soll. Die katholischen Hinweise auf die Sakramente sind dabei genauso wenig hilfreich, wie die protestantische Betonung der Gabe des Glaubens, die von Gott her kommt. Die Vorstellung, dass die Teilnahme an der Eucharistie aus uns gute Christen machen soll, nach dem Muster einer Tankstelle, die uns immer wieder Kräfte verleiht, sieht für mich noch unglaubwürdiger aus als der protestantische Aufruf Gott darin zu vertrauen, dass er uns den Glauben schenkt, der uns dazu bringen wird, seinen Willen zu tun. Dass die beiden Einstellungen unglaubwürdig sind, heißt nicht, dass sie falsch sind, sondern, dass sie vor allem *unzureichend* sind, um das Christsein als wirklichen Weg im realen Leben zu beschreiben.

Die unausgesprochene Einheit der Katholiken und Protestanten, in dem, was die oben beschriebene Lücke angeht, erfreut also wenig. Denn es ist Einheit durch Mangel, nicht durch Fülle. Es gibt aber eine andere Tradition, die im Westen im Laufe der Jahrhunderte immer mehr in Vergessenheit geraten ist, die sich auf diese Lücke bezieht. Das ist die Tradition des orthodoxen Christentums, der byzantinischen Mönche, des Hesychasmus – einer orientalischen spirituellen Mönchsbewegung, die sich als Weg verstand, um zur Schau des ungeschaffenen Taborlichtes zu gelangen. Auch in den Predigten der modernen orthodoxen Mönche, z. B. in Russland, erkennt man deutlich Spuren dieser alten Tradition. Sie sprechen nicht von der Lehre der Kirche, auch nicht von der Gemeinschaft oder dem christlichen Engagement. Sie sprechen vom Weg eines Christen, von dem, *wie* man zu einem Christen wird. Die Teilnahme an den Sakramenten ist hier keineswegs das Ziel, auch nicht das Auftanken von Kräften für das fröhliche Miteinander. Zwischen den Momenten, in denen der Mensch das «Medikament des Himmels» empfängt, wie sie die heilige Hostie nennen,<sup>1</sup>

liegt das Feld eines spirituellen Kampfes, der Weg der Askese, der schmerzhaften Selbstüberwindung und der Selbsterkenntnis – ein wahres Schlachtfeld.

Sehr vereinfacht könnte man diesen Gedanken folgenderweise darstellen. Wenn man sich asketisch anstrengt, wenn man darauf verzichtet, was einem wichtig ist, wird man auf sich, auf die eigenen feinsten Seelenbewegungen aufmerksamer; man wird lernen, in die Tiefe der eigenen Seele hineinzuschauen. Dieser Blick wird höchst wahrscheinlich unerfreulich sein und doch ist er unerlässlich dafür, um den eigenen Willen zu stärken und über eigene Verfehlungen hinauszukommen. Aber dieses Hinauskommen wird nicht einfach gelingen. Dass der christliche Weg ein Passionsweg ist, wird in der orthodoxen Tradition nicht klein geredet. Ganz im Gegenteil: Es wird betont, dass man, wenn man diesen Weg betritt, vor allem eigenes tiefstes Unvermögen, eigene Schwäche und innere Hässlichkeit erfahren wird, dass man verstehen wird, was es heißt, Sünder zu sein, so dass selbst die Hoffnung auf Erlösung schwinden kann. Jedoch aus dieser tiefsten Not kann man gerade lernen, dass man die Hoffnung allein auf Gottes Liebe und Gottes erlösende Tat setzen kann. Der Gedanke ist im Grunde tatsächlich einfach: Nur aus der Tiefe der eigenen Ohnmacht kann man dazu kommen, Gott zu vertrauen und auf ihm allein seine Hoffnungen ruhen zu lassen. Indem wir uns asketisch schulen, durch Fasten und Beten, durch Verzicht auf das Notwendige und Selbstüberwindung, v. a. aber indem wir unser Unvermögen erkennen, lernen wir Gottes Willen über uns bedingungslos zu akzeptieren.

Die Botschaft ist hier also anders als im Westen: Keiner wird über eine Nacht ein Christ; die bloße Zustimmung gewissen Werten und Lehren macht noch keinen Christen aus. Die Ungläubigen gibt es sehr wohl, aber sich als Gläubigen zu bezeichnen darf man nur mit einer demütigen Ergänzung, dass man nämlich noch weit davon entfernt ist, als Christ zu leben und Gott bedingungslos zu vertrauen, dass man sich auf dem Weg befindet, bei dem die Fortschritte leider nicht besonders sichtbar sind. Wenn man als Orthodoxer sonntags in die Kirche geht, tut man dies also nicht, um seine Treue irgendwelchen Werten, Lehren oder einer Gemeinschaft gegenüber zu bestätigen. Man geht nicht als ein guter und freudiger Mensch hin, sondern als ein gescheiterter, der die Vergebung für sein Scheitern braucht, um von seinem Schmerz erlöst zu werden und den spirituellen Kampf neu eingehen zu können. Man braucht die Sakramente, jedoch wie derjenige, der gerade ertrinkt, einen Schluck Luft bitterlich braucht. Wie kann ein Ertrinkender aus der Kirche austreten wollen? Was gehen ihn Skandale, Missstände oder Heuchelei der anderen an? Er hat sein Schlachtfeld, bei dem er jeden Tag seine Schwäche erfährt. Die Verfehlungen der anderen sind für ihn nur der Anlass, sich selbst noch mehr zu misstrauen und sich noch mehr anzustrengen, auch ein Anlass für die sündige

Welt zu beten, die, wie er weiß, sich am Ende der Zeiten von Christus völlig abwenden wird. Es werden nur Wenige sein, die gerettet werden. Ob er selber unter ihnen sein wird, ist seine primäre, ja seine einzige Sorge, seine Verzweiflung und seine Hoffnung.<sup>2</sup>

Wenn man solche Predigten hört, fragt man sich nicht mehr, wie ein Christ dazu kommen kann, Gott zu vertrauen. Bei den Kirchenvätern des Orients findet man detaillierte Beschreibungen, wie man sich konkret, Schritt für Schritt, dem Christsein nähern soll, so dass man von den einfachen Essensbeschränkungen bis zum heldenhaften Glaubenszeugnis fortschreiten kann.<sup>3</sup> Der Weg eines Christen scheint damit klar zu sein, wie auch seine Logik, die oben beschrieben wurde: Je mehr man sich asketisch anstrengt und aufopfert, desto tiefer erkennt man sich, desto klarer werden die Schwächen, die Schuld, die Ohnmacht. Das Wort «Schuld» darf uns allerdings nicht irreführen. Es handelt sich nicht um eine Zuweisung der moralischen Schuld und überhaupt nicht um Moral im strengen Sinne. Denn die Überbetonung der moralischen Seite des Glaubens gehört ebenso zu den Einseitigkeiten des «Westens». Einem orthodoxen Christen, der sich asketisch schult, geht es nicht darum, sich für einen guten und gerechten Menschen zu halten oder nicht zu halten. Die Anerkennung der eigenen Gebrochenheit steht nicht für sich, sondern dient einem anderen Zweck – der Stärkung des eigenen Willens. Sie ist keine Feststellung einer Tatsache, wie etwa bei Luther, dass wir alle Sünder seien und einer Erlösung bedürfen. Sie ist ein *Weg* – ein Weg der Gott- und Selbsterkenntnis.

Hier erkennt man jedoch eine andere gravierende Lücke. Denn es gibt offensichtlich einen Abzweig auf dem harten Weg der Selbsterkenntnis: den der Verzweiflung. Zwischen dem schmerzhaften Erleben der eigenen Bedürftigkeit und dem freudigen Vertrauen in Gott liegt ein Abgrund. Wie kann man aus der Tiefe der trostlosen Erfahrung des eigenen Unvermögens überhaupt an die Freude und den Seelenfrieden gelangen? Mit anderen Worten: Wie kann man sich noch Christ nennen, nachdem man seine Untreue mehrmals am Tag erkannt hat? Und noch wichtiger: Wie kann man noch an seine Mitmenschen denken, geschweige denn sie lieben, wenn man die eigene Hässlichkeit, und nur sie, vor Augen hat? Den Nächsten sollte man doch lieben wie sich selbst, haben wir von Christus gehört. Sich zu lieben, ist aber in diesem Fall unmöglich. Wenn das Gottvertrauen hier dem Notruf eines Ertrinkenden gleichkommt, so scheint die Nächstenliebe die Frucht der Selbstverachtung zu sein. Weder das eine noch das andere bringt Freude mit sich. Dies ist die Botschaft, die das christliche Leben zu einer bloßen unerfreulichen Anstrengung macht: Der Weg eines Christen führt von einem Leiden zu einem noch größeren Leiden, von einer Prüfung zu noch härterer Prüfung, von einem Scheitern zu einem neuen Versuch. Mehr noch: Das Leiden soll nun als Zeichen einer

besonderen Gnade Gottes und die ständige Anstrengung als Weg zur vollkommenen Freiheit betrachtet werden. Darum soll die Krönung des christlichen Weges sein, dass man dazu kommt, auch diesen Weg des Leidens noch zu lieben und Gott für ihn zu danken.

Man könnte hier wieder erwidern, dass dies alles eine erhebliche Übertreibung ist. Ich gebe gern zu, dass ich das, was man nur als eine Tendenz beschreiben sollte, sehr zugespitzt habe. Das betrifft beide Lücken, die «westliche» und die «östliche», die fröhliche Selbstbestätigung der katholisch-protestantischen Deutung des Christseins und die verzweifelte Selbstverneinung der orthodoxen Christen. Dafür bitte ich beide Seiten um Verzeihung. Ich will auch gar nicht bestreiten, dass es eine asketische Tradition des Westens gibt und ebenso freudvolle Erfahrungen der orthodoxen Mönche.<sup>4</sup> Alles, was ich wollte, ist jene Mängel in der christlichen Botschaft auf beiden Seiten klarstellen, die diese verdunkeln, ja für die Welt unverständlich und unattraktiv machen, sowohl im Westen als auch im Osten.<sup>5</sup> Nun sieht man: Im Grunde sind es zwei Seiten von einer Botschaft, die jedoch getrennt und ohne einander merkwürdig aussehen. Einerseits sieht man freudige Christen, die ihrer Erlösung sicher sind (ist es nicht der Traum Luthers gewesen?) und sich für die Werte, die Gemeinschaft und die soziale Gerechtigkeit engagieren. Dabei sind sie überzeugt, dass Christ zu sein eine Art Kopfentscheidung ist, ein Einverständnis, dass man der wie auch immer verstandenen christlichen Lehre und den was auch immer bedeutenden christlichen Werten zustimmt; dass man es nur richtig wollen muss, um ein guter Mensch und ein guter Christ zu werden (als ob dies dasselbe wäre). Vom Scheitern ist hier so gut wie nie die Rede.<sup>6</sup> Nur bei Katholiken wird es manchmal doch angedeutet, aber dann verweist man auf die Sakramente, die alles wieder in Ordnung bringen können. Nun ja, es gibt freilich ein Sakrament, das nicht nur den Protestanten fremd geworden ist, sondern auch deutsche Katholiken offensichtlich für überflüssig halten – die Beichte. Und das ist verständlich: Wer vom dornigen Weg der Selbsterkenntnis und des Scheiterns nichts wissen will, wird nicht merken können, dass ihm etwas fehlt. Solange, bis eine richtige Katastrophe in seinem Leben auftritt – oder im Leben der Kirche. Wenn eine andere, düstere Seite des christlichen Lebens sich plötzlich, unerwartet und unvorbereitet, zeigt, sieht man: Das Christsein, wenn es noch Sinn macht, ist etwas ganz anderes, als fröhliches Miteinander und williges Sich-Engagieren für die Welt und Umwelt.

Aber auch der orthodoxe Leidensweg ist unwiderrufflich einseitig. Denn die Freude, von der die Mönche als von der Krönung des Christseins sprechen, bleibt fantastisch und weltfremd. Selbst wenn man auf dem schmerzhaften Weg der Selbsterkenntnis etwas erreichen würde, wird man sich kaum darüber freuen können, wenn man weiß, dass auf so einen Erfolg eine noch härtere Prü-

fung folgen wird, dass das Ende der Prüfung nur der Tod sein kann. Das Leben sieht hier wie eine bloße Vorbereitung auf den Tod aus, sowie auf das Alt- und Krank-Werden, auf all die Prüfungen, die Gott uns schicken mag. Hier könnte man fragen: Vergisst man dabei nicht, dass das Evangelium eine *frohe* Botschaft ist, dass Gott uns sich als Liebe offenbart hat, dass er folglich kein strenger Lehrer ist, der uns ständig mit einer Prüfung droht, bei der wir höchst wahrscheinlich durchfallen werden, sondern ein liebevoller Vater, der uns unsere Verfehlungen nicht anrechnet und selbst leichte Siege schenken kann, die wir gar nicht verdient haben? Mehr noch: Er sagt uns, dass unsere Schwäche seiner Macht nicht im Wege steht, sondern im Gegenteil seine Kraft auch und gerade durch unsere Schwachheit zur Vollendung kommen kann (2 Kor 12, 9). Vielleicht verfehlt man den Sinn des Sonntags, wenn man beim Gottesdienst nur Trost für sein Scheitern sucht, und ebenso den Sinn der Kirche, wenn man sie ausschließlich als Ort der persönlichen Erlösung versteht, ohne Bedeutung für die außenliegende sündige Welt, die ihrerseits nur eine Art Prüfungsort oder gar eine Folterkammer darstellt? Vielleicht missversteht man auch den Sinn der Nächstenliebe, wenn man in ihr nur ein Mittel zu eigener asketischer Schulung sieht, und den Sinn des Gottvertrauens, wenn man es für einen Strohalm hält, an den sich der Ertrinkende klammert.

Es ist schwer, nur mit einem Lungenflügel zu atmen, das Christentum braucht beide. Diese Worte von Papst Johannes Paulus II., mit denen er den russischen Philosophen Wjatscheslaw Iwanow zitierte, findet man u. a. in der Enzyklika *Ut unum sint*. Aber besonders im apostolischen Schreiben *Orientalis Lumen* hat der erste slawische Papst die Trennung der zwei großen Kirchen – der des Westens und der des Ostens<sup>7</sup> – als tiefste Wunde ausgelegt. Er hat dabei angedeutet, dass diese Wunde zu einem Mangel im spirituellen Leben des Westens geführt hat.<sup>8</sup> Der Mangel ist, so scheint es mir, einer der größten Schäden, die das Schisma 1054 verursachte, und er ist auf beiden Seiten deutlich zu spüren. Das sind die Lücken, die die christliche Botschaft in den beiden großen Traditionen ungläubwürdig, ja fantastisch gemacht haben.

Zum Schluss möchte ich betonen, dass ich mir nicht anmaße, die Gründe der Verschiedenheit von der ›westlichen‹ und ›östlichen‹ Spiritualität auch nur andeutungsweise anzusprechen. Das ist ein großes Thema, das nicht nur die Rahmen eines Aufsatzes sprengen, sondern auch zu willkürlichen Spekulationen verleiten würde. Man würde z. B. die Politik dafür verantwortlich machen, oder umgekehrt, diese als Folge der spirituellen Divergenzen sehen wollen. Die Gründe, wenn sie überhaupt feststellbar sind, dürften sehr heterogen und überkomplex sein. Alles, was ich hier tun wollte, ist auf eine Unvollständigkeit der Glaubensbotschaft im ›Westen‹ und im ›Osten‹ hinzuweisen, auf ihre Verdunkelung, für die die beiden Seiten Verantwortung tragen. Denn ohne

spirituellen Kampf ist das christliche Engagement oberflächlich, ja ungläubwürdig-kindisch, und bricht bei erster Prüfung zusammen. Derjenige aber, der sich nur auf die Selbsterkenntnis und den inneren Kampf konzentriert, ist dazu verdammt, düster und verschlossen gegenüber seinen Mitmenschen zu werden. Beides steht einem Christen nicht zu. Wenn die Welt das christliche Zeugnis noch hören kann, dann nur aus dem Mund derjenigen, die sowohl den spirituellen Streit mit seinen Höhen und Tiefen, mit seinem Scheitern und seinem Leiden kennen, als auch ihn für die Welt fruchtbar machen wollen, die sich selbst für keine besonders guten Christen halten, jedoch glauben, dass es durchaus möglich ist, nach dem Evangelium zu leben. Freilich bedeutet es viel Mühe, aber es geht dabei nicht nur um ständiges hartes Prüfen. Auf dem christlichen Weg lauert nicht nur das Leiden, das wir ertragen sollen, sondern auch die Freude – an den Gaben, mit denen Gott uns und die anderen überreichlich beschenkt. Ein Selbstgerechter kann den Willen Gottes, der sich im Evangelium offenbart, genauso wenig erkennen wie ein Selbstverächter. Es gehört viel Mut dazu, die eigene Schwäche einzusehen, aber auch viel Liebe zu Gott und den Mitmenschen, um an dieser Erkenntnis nicht zu hängen, um sich, trotz eigener Unvollkommenheit, für eine bessere Welt einzusetzen. Eine solche Synthese der östlichen Tiefe und der westlichen Fröhlichkeit, der Selbsterkenntnis und des Engagements, wäre, so scheint es mir, eine wahre gegenseitige Bereicherung, die die christliche Botschaft der Liebe, die zwar harte Wege geht, aber alles überwinden kann, – die frohe Botschaft Jesu Christi – für die Welt etwas glaubwürdiger machen könnte.

## Anmerkungen

- 1 Der Begriff «caelestis medicina» oder «spiritalis remedium» stammt von einem der «Wüstenväter» Johannes Cassianus, der zwar auch in Rom und Südgallien tätig war, jedoch in seiner Spiritualität wesentlich durch das palästinensische und ägyptische Mönchtum geprägt wurde. Ein moderner orthodoxer Theologe deutet diese Bezeichnung der Hl. Eucharistie in dem Sinne, dass «alle, die an der Eucharistie teilnehmen, der Heilung bedürftig sind». <https://mospat.ru/ru/2015/11/20/news125373/> (abgerufen am 8.08.2019).
- 2 Vgl. z. B. den Gedanken vom Hl. Theophan dem Klausner, der davon spricht, dass ein Christ zuerst verstehen solle, wie dramatisch seine Lage ist, dass er sich als ob in einem brennenden Haus befindet (ФЕОФАН ЗАТВОРНИК (THEOPHAN DER KLAUSNER), *Письма о христианской жизни (Briefe über das christliche Leben)*, Moskau 2009, 4.
- 3 Ein klassischer Text dazu ist z. B. das berühmte Werk vom Hl. Johannes Klimakos (von der Leiter). Vgl. JOHANNES VOM SINAI, *Klimax oder die Himmelsleiter*, hg. v. Berg-Sinai-Stiftung, übers. v. Mönch Georgios Makedos, mit einem Vorw. v. Damianos, Erzbischof des Sinai, Der Christliche Osten, Würzburg 2000.
- 4 Z. B. in der Spiritualität von Edith Stein wird genau das deutlich, was den «östlichen» Weg ausmacht, wenn sie vom «täglichen Verkehr mit dem Heiland» erzählt: «Wenn man vorher im Großen und Ganzen recht zufrieden mit sich war, so wird das jetzt anders werden. Man wird vieles zu ändern finden und wird ändern, was man ändern kann. Und manches wird man entdecken, was man nicht mehr schön und gut finden kann und was man doch nicht zu ändern vermag. Da wird man allmählich sehr klein und demütig; man wird geduldig und nachsichtig gegen die

- Splitter in fremden Augen, weil einem der Balken im eigenen zu schaffen macht; und lernt es schließlich auch, sich selbst in dem unerbittlichen Licht der göttlichen Gegenwart zu ertragen und sich der göttlichen Barmherzigkeit zu überlassen, die mit all dem fertig werden kann, was unserer Kraft spottet. Es ist ein weiter Weg von der Selbstzufriedenheit eines guten Katholiken, der «seine Pflichten erfüllt, eine «gute Zeitung» liest, «richtig wählt» usw., im Übrigen aber tut, was ihm beliebt, bis zu einem Leben an Gottes Hand und aus Gottes Hand, in der Einfalt des Kindes und der Demut des Zöllners.» Edith STEIN, *Das Geheimnis von Weihnachten*, in: Edith STEIN, *Geistliche Texte I*, eingef. u. bearb. v. U. Dobhan, Freiburg – Basel – Wien 2014, 12–13. Vgl. auch das Buch eines modernen orthodoxen Theologen und Prediger, der den Weg der Selbsterkenntnis als freudige und befreiende Erfahrung beschreibt: Нектарий МОРОЗОВ (Nektarij MOROZOW), *Путь к свободе (Der Weg zur Freiheit)*, Saratow 2018.
- 5 Wenn man meine Darstellung für übertrieben hält, hat man gewiss Recht. Dennoch zeigt sich diese westlich-östliche Differenz auch im Alltag. Eine russische Bäuerin, die zu ihrem Beichtvater kommt, um zu klagen, dass Gott sie verlassen hat, weil es ihr zu gut geht und nicht einmal ein Huhn in der letzten Zeit gestorben ist, ist ein bemerkenswertes Gegenstück zu Max Webers' Protestanten, die sich für auserwählt halten, weil ihr Kapital wächst. Zum Beispiel mit der Bäuerin s. Нектарий МОРОЗОВ (Nektarij MOROZOW), Долг любви. Как быть христианином всегда? (*Pflicht der Liebe. Wie bleibt man immer ein Christ?*), Moskau 2019, 153.
  - 6 Vgl. wie der Glaube in einem Flyer zum 150-Jubiläums des Dominikanerklosters in Berlin definiert wird: Er sei eine «innere, persönliche Haltung und Bekenntnis zu bestimmten Werten». Zwar gehören das Zweifeln und die Sinnsuche auch dazu, aber das scheinen rein intellektuelle «Facetten des Glaubens» zu sein.
  - 7 Man vergebe mir, dass ich hier den Ausdruck «zwei großen Kirchen» anders verwende als es in Deutschland üblich ist, nicht für die katholische und evangelische, sondern für die Kirche des Westens und die des Ostens. Wie oben angedeutet, habe ich katholisch-protestantische Differenzen bewusst ausgeblendet, um auf die andere, m. E. größere Differenz zu sprechen zu kommen. Wenn ich mir eine Bemerkung dazu erlauben darf: Außerhalb des deutschsprachigen Raumes ist die Bezeichnung der protestantischen Kirchenvielfalt als «eine große Kirche» absolut unverständlich.
  - 8 Vom Mangel war nicht direkt die Rede, denn die Fülle des kirchlichen Lebens durfte nicht angezweifelt werden. Aber indirekt hat der Papst es tatsächlich angedeutet, indem er die «Elemente» ansprach, die nur durch die orientalische Spiritualität bewahrt wurden und die «für ein vollständigeres und umfassenderes Verständnis der christlichen Erfahrung und daher auch für eine vollständigere christliche Antwort auf die Erwartungen der Menschen von heute» dringend nötig sind. «[D]em christlichen Osten als ursprünglichem Rahmen für die entstehende Kirche» falle folglich «eine einzigartige und privilegierte Rolle zu.» Denn die orientalischen Christen haben «eine eigene Methode» entwickelt, ihre «Beziehung zum Erlöser wahrzunehmen und zu erfassen und daher auch eine ursprüngliche Art, diese Beziehung zu leben.» (*Oriente Lumen*, 5, vgl. auch *Unitatis redintegratio*, 4)

## Abstract

*How Can Christian Message Restore Its Credibility? An Impetus coming from the Orthodox Tradition.* The article deals with the problem of the East–West division of the Christian tradition regarding it however not from the viewpoint of dogmatics or liturgics, but the concrete practice of Christian life. I will argue that resulting from the 1054 Great Schism, the Christian message for both the West and the East has become one-sided and its meaning turned out to be obscure. The contemporary Western preaching, by Roman Catholics and Protestants alike, presumes that Christian life lies in trusting God and servicing one's neighbour, but says next to nothing of how to achieve this. One can get an impression that this trust and this service will arise automatically as a result of the mere acknowledgement of certain values and moral attitudes. The Eastern Orthodox tradition, on the contrary, regards faith as hard toil – a path of self-knowledge and asceticism. However, one-sided focusing on self-perfection is also fraught with peril to spiritual life such as sinking in despair at contemplating one's own imperfection and being unable to love one's neighbour. The awareness of these lacunae might lead not only to the intensification of the ecumenical dialogue but make Christian message more credible both in the West and in the East.

*Keywords:* ecumenical dialogue, orthodox, faith, self-knowledge

## KATHOLISCHE WEGE IN DIE MODERNE

In der gegenwärtigen deutschen Theologie wird Modernität meist einseitig in Anspruch genommen. Wer einen modernen Katholizismus propagiert, verbindet dies nicht selten mit dem Vorwurf, der Gegner sei «vormodern» oder «antimodern» und befinde sich damit an einem intellektuellen Ort, der so entlegen und unbehaglich ist, das ihn offenbar niemand besiedeln will. Die so Gescholtenen machen sich diese Etiketten nämlich heute anders als in früheren Zeiten nicht zu eigen. Sie meiden den Modernebegriff und bevorzugen stattdessen die Modi der Zeitgeistkritik und orthodoxen Selbstbehauptung. In dieser Konstellation scheint dabei etwas durchaus Nahliegendes gar nicht vorgesehen zu sein: dass nämlich der Katholizismus, wie wir ihn heute kennen, schon modern geworden ist.

Um dies zu sehen, bedarf es freilich eines Abstandes. James Chappel, der an der amerikanischen Duke University Geschichte lehrt, hält ihn in seinem Buch «Catholic modern» in mehrfacher Hinsicht ein. Es ist ein Abstand zunächst von der Unmittelbarkeit innerkirchlichen Streits, dann aber auch von der abstrakten Grundsätzlichkeit der theologischen Debatte. Wenn nämlich die Moderne eine bestimmte geschichtliche Gestalt von Staat und Gesellschaft, Recht und Kultur bezeichnen soll, kommt die Modernität des Katholizismus weder vom Himmel einer überzeitlichen Orthodoxie, noch von den geltungstheoretischen Höhen der neuzeitlichen Philosophie aus in den Blick.

Gegen diese Behauptung mag man einerseits einwenden, dass es im katholischen Glauben doch um Gottes geoffenbarte Wahrheit gehe und nicht um Zeitliches und Wandelbares. Aber auch wer an der Vorstellung eines zeitent hobenen, in sich abgeschlossenen Glaubensgutes meint festhalten zu können, muss einräumen, dass eine solche Perspektive nicht sehr weit führt, da die Phänomene, die die Moderne ausmachen, etwas weltgeschichtlich Neues sind. Andererseits mag man einwenden, dass die Moderne nicht in bestimmten geschichtlichen Phänomene aufgehe, sondern zur ihrer eigenen Sicherung auch auf den Begriff gebracht werden müsse. Dies ist jedoch ebenso richtig wie die umgekehrte Wahrheit, dass es von Begriffen und Prinzipien keinen direkten

Weg zu der politischen, sozialen oder kulturellen Gestalt gibt, die wir Moderne nennen, und auf die es im Zusammenleben letztlich ankommt.

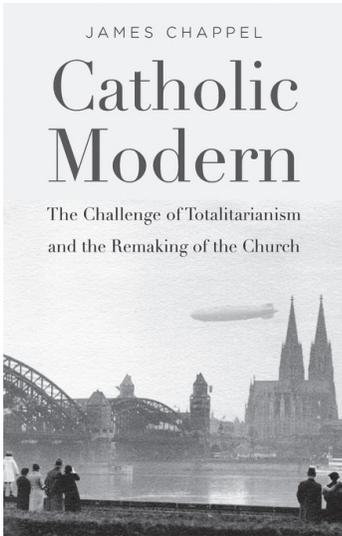
Es ist ein Verdienst von Chappels Buch, dass es dieser Einsicht Rechnung trägt, ohne in der Tiefebene einer materialistischen Geschichtsdeutung stecken zu bleiben. Denn auch ihm geht es in seiner Erzählung des katholischen Weges in die Moderne zwischen 1918 und 1970 um die Macht von Ideen. Er interessiert sich dabei vor allem für Konzepte, mit der sich Katholiken auf moderne Entwicklungen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft eingelassen haben. In der angelsächsischen Tradition der *intellectual history* untersucht er diese Konzepte in ihrem Bezug zu politischen, sozialen und kulturellen Zeitumständen, vor allem mit Blick auf die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts. Sein Interesse gilt dabei nicht großen Theologen und Philosophen, sondern publizistisch tätigen Vermittlergestalten, die für den Kurs des Katholizismus repräsentativ waren: in der Familienpolitik, der Ökonomie und dem Gewerkschaftswesen, den staatstheoretischen Leitdiskussionen der jeweiligen Zeit, dem Verhältnis zu Kommunisten und Juden. Chappel porträtiert diese Akteure – Vergessene und Bekannte, Frauen und Männer, Laien und Priester, Konvertiten und «angestammte» Katholiken – sowohl in ihren nationalstaatlichen Kontexten wie als Teil transnationaler Netzwerke.

Zwei Grundfragen, die sich einem solchen Unternehmen stellen, geht Chappel dabei offen an. Das ist zum einen die zeitliche und räumliche Abgrenzung. Chappel hat den von ihm untersuchten Zeitraum in fünf zeitliche Abschnitte eingeteilt: 1918–1929, 1929–1944, 1945–50, die 1950er und 1960er Jahre. Begrenzt ist die Untersuchung dabei auf Frankreich, Deutschland und Österreich. Chappel begründet dies mit der Bedeutung, die die intellektuellen Impulse aus diesen Ländern für den Katholizismus insgesamt hatten. Zum anderen stellt er sich gleich zu Beginn der Gretchenfrage seines Unternehmens, welcher Begriff von Moderne seiner Analyse zugrundeliegt. Unter den Kandidaten, die dafür in Frage kommen, schreibt Chappel einem eine herausragende Bedeutung zu: der Trennung von Staat und Kirche oder genauer: der Ausdifferenzierung einer öffentlich-politischen und einer privaten religiösen Sphäre. Diese Grundentscheidung durchzieht das Buch und wird zugleich im Laufe der Untersuchung näher präzisiert. Die öffentliche-politische Sphäre, die Chappel im Blick hat, ist die des weltanschaulich neutralen, auf Marktwirtschaft und sozialstaatlicher Intervention gegründeten Nationalstaats. Im Mittelpunkt steht also die Autonomie des staatlichen und ökonomischen Komplexes von religiösen Vorgaben.

An diesem Fokus hängt die Plausibilität der Hauptthese des Buches. Demnach liegt der entscheidende Schub zu einem modernen Katholizismus in der Konfrontation mit dem Totalitarismus der dreißiger und vierziger Jahre, wie

Chappel im Herzstück des Buches, dem zweiten und dritten Kapitel, ausführt. Zuvor zeigt Chappel im ersten Kapitel auf, dass Katholiken zwischen 1918 und 1929 zwar in den parlamentarischen Republiken als pragmatisch-kooperative Kraft wirken, intellektuell jedoch überwiegend an Alternativen zum modernen Nationalstaat orientiert sind, sei es an einer monarchischen Vergangenheit oder einer ganz neuen Zukunft jenseits von Kapitalismus und Nationalstaat. Chappel bezeichnet diese beiden Varianten als «vormodern» und «ultramodern» und illustriert sie anhand des bayrischen Monarchisten, Maurras- und Mussolinibewunderers Georg Moenius und des jüdischen Konvertiten und Hochland-Autors Waldemar Gurian.

In der Konfrontation mit den totalitären Regimen (1929–1944) komme dieser Antimodernismus an ein Ende. Antikommunismus und Antifaschismus waren dabei nach Chappel nicht einfach weltanschauliche Defensivpositionen,



sondern selbst intellektuell produktiv, indem sie zwei unterschiedliche Modernisierungsstrategien («modernisms») freisetzen. Chappel nennt sie «paternal modernism» und «fraternal modernism» und verbindet in diesen Begriffsprägungen, mit einiger Kühnheit, Familien- und Geschlechtermoral mit ökonomischen und politischen Ordnungsvorstellungen.

Der erste, weitaus verbreitete Typus speist sich aus dem Antikommunismus. Er propagiert die kinderreiche Familie unter dem Vorsitz eines erwerbstätigen Vaters und ein korporatistisches Wirtschaftsmodell, das nicht mehr auf katholische Gewerkschaften, sondern auf den Ausgleich der Klassengegensätze durch den

Staat setzte. Chappel setzt die Wende zum «paternal modernism» zwar mit der Weltwirtschaftskrise von 1929 an, seine Blüte erreicht er jedoch in den autoritären Staaten der dreißiger und vierziger Jahre. Damit ist ein heikler Punkt in Chappels Erzählung berührt, denn er betont, dass der «paternal modernism» selbst nicht faschistisch war, so sehr er auch in seine Nähe geraten konnte und so wenig er ihm, etwa mit Blick auf den Antisemitismus, entgegenzusetzen hatte. Die Frage, ob nun der katholische Antikommunismus oder letztlich der Faschismus selbst die modernisierende Kraft ist, die Chappel beschreibt, lässt sich wohl nicht immer eindeutig beantworten. Das Beispiel der österreichischen Familienaktivistin Mina Wolfring zeigt gerade, dass die katholische Propagierung der kinderreichen Familie und der nationalistische Natalismus ineinander übergangen. Dies entkräftet jedoch nicht die frappierenden Belege,

die Chappel dafür anführen kann, dass gerade im Zuge einer antikommunistischen Familienpolitik die Rede von der Würde der freien Persönlichkeit, die Marktwirtschaft und der religiös neutrale Wohlfahrtsstaat in der katholischen Gedankenwelt Verankerung finden. Die von der Kirche verlangte Christlichkeit des Staates beschränkte sich nun auf den Bereich der Ehe- und Sexualgesetzgebung. Die Wirtschaft sollte grundsätzlich nach marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten funktionieren, der Staat aber sicherstellen, dass die Familie ihr Auskommen hatte und vor der «Proletarisierung» geschützt war.

Der sich im selben Zeitrahmen herausbildende «fraternal modernism» hingegen speiste sich aus dem weniger verbreiteten katholischen Antifaschismus und stand in Spannung zu den Grundwerten des anderen Typus. So teilte man zwar die katholischen Positionen zur Sexual- und Familienethik, lehnte jedoch eine Engführung der Ehe auf Reproduktion ab und betonte stattdessen das personale Band partnerschaftlicher Liebe. Wirtschaftlich setzte man weiterhin auf freie Gewerkschaften statt auf staatliche Zwangskorporationen und suchte nach Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit den sozialistischen Gewerkschaften. Auch theoretisch beschäftigte man sich mit dem Marxismus, wandte sich gegen den russischen Antisemitismus und versuchte, dem Nationalstaat eine universalistische Vision entgegenzusetzen. Chappel zeichnet das Profil des «fraternal modernism» in drei einfühlsamen Porträts des deutschen Ethikers Dietrich von Hildebrand, des österreichischen Gewerkschafters Ernst Karl Winter und des französischen Philosophen Jacques Maritain nach.

Ein blinder Fleck der Darstellung besteht darin, dass Chappel die für seinen Modernebegriff so zentrale weltanschauliche Neutralität des Staates hier nicht thematisiert. Das muss nicht bedeuten, dass dieses Kriterium bei den «fraternal modernists» nicht zutrifft. Aber Chappel vermerkt selbst, dass etwa Maritains gesellschaftlichen Vision eine religiöse war und er die öffentliche Relevanz des Glaubens nicht wie die «paternal modernists» auf die Familienpolitik beschränkt sehen wollte. Berücksichtigt man dies, erscheint auch die Abgrenzung zu den zwanziger Jahren nicht mehr so scharf, dass man diese insgesamt unter den Gegenbegriff «antimodern» stellen müsste. Dass dieser Zeitraum für Chappel einen «ultramodernen» Strang kennt, zeigt diese Spannung an. Sie wird noch deutlicher, wenn er dessen beispielhaften Vertreter, Waldemar Gurian, als deutschen Multiplikator der Ideen Maritains vorstellt. Man könnte auch auf Erik Peterson verweisen, den Chappel mit Maritain den «fraternal modernists» zuordnet. Ebenso gut könnte er ihn aber als Ultramodernen bezeichnen, der in den dreißiger Jahren zwar zum Antifaschisten, aber kaum zum Anhänger des weltanschaulich-neutralen Nationalstaates wird.

Die nicht weniger reichhaltigen Kapitel, die der Situation nach dem Zweiten Weltkrieg gewidmet sind, sollen schließlich nur noch angerissen und der

Neugier des Lesers überantwortet werden. Nur zwei Grundzüge seien noch hervorgehoben: *Erstens* markiert das Jahr 1945 in Chappels Erzählung keine entscheidende Zäsur. Das mag auf den ersten Blick überraschen, ergibt sich aber aus dem bisherigen Gedankengang. Der Katholizismus ist zwischen 1929 und 1944 bereits modern geworden und braucht nach dem Krieg zunächst kaum neuen intellektuellen Input. Trotz des unbestrittenen Einflusses der amerikanischen Besatzungsmacht habe es mit dem Katholizismus eine autochthone Wurzel der Modernisierung gegeben, die sich mit der entstehenden Christdemokratie auf neue parlamentarische Verhältnisse und die Konsumgesellschaft – unter dem familienpolitischen Vorzeichen der «consuming family» – eingelassen habe.

*Zweitens* beschreibt Chappel den Weg des Katholizismus nach dem Krieg vor allem als innerkatholische Auseinandersetzung der beiden antitotalitären Modernisierungsstrategien. Chappel zeigt, wie der «fraternal modernist» Maritain mit seinen drei wichtigsten Anliegen – der Aufarbeitung des Antisemitismus, einer kritischen Haltung zum Kapitalismus und zum Nationalstaat – nach dem Krieg vom «paternal modernism» an den Rand gedrängt wird. In diesen Zusammenhang rückt Chappel auch die katholischen Gründerväter des europäischen Gedankens, der in seinen Ursprüngen gerade ein nationalstaatliches, kapitalistisches Projekt gewesen sei. Gegen den Stalinismus bildet sich dann in den fünfziger Jahren ein weitgehender antikommunistischer Konsens heraus, der die Katholiken – nach Chappel zum ersten Mal seit 1789 – in politischen und wirtschaftlichen Fragen weitgehend einmütig sein lässt, bevor in den sechziger Jahren der «fraternal modernism» im Kontext der sexuellen Revolution, der Studentenbewegung und der Dekolonialisierung neu nach vorne drängt. Wieder sind die entscheidenden Konfliktfelder das Geschlechter- und Familienverständnis, die Marktwirtschaft und der Nationalstaat.

«Catholic modern» zeigt ein facettenreiches und klares Bild, dessen Ambivalenzen durchaus deutlich werden. Die Stärke der Darstellung Chappels liegt jedoch in der Nähe zu den Akteuren und ihren Kontexten, so dass die von ihnen beschrittenen Wege als eigene Wege des Katholizismus in die Moderne hervortreten können. Für katholische Leserinnen und Leser kann die Lektüre überdies ein Stück Selbstaufklärung über die Herkunft weiterhin prägender Gedankenwelten sein. Damit sind die anhaltenden Konflikte um die Modernität des Katholizismus nicht gelöst, aber doch ein Stück weit eingeordnet und verständlich gemacht. Und solches Verständnis könnte sich als Anfang der Verständigung erweisen.

*Christian Stoll*

## GOTTFRIED BENN: EPILOG (V)

Die vielen Dinge, die du tief versiegelt  
Durch deine Tage trägst in dir allein,  
die du auch im Gespräche nie entriegelt,  
in keinen Brief und Blick du liebest ein,

die schweigenden, die guten und die bösen,  
die so erlittenen, darin du gehst,  
die kannst du erst in jener Sphäre lösen,  
in der du stirbst und endend auferstehst.

\*\*\*

### *Im Geheimnis*

Das Gedicht ist vier Jahre nach Kriegsende entstanden, sieben Jahre vor Benns Tod. Er hat es als Schlussakkord eines Zyklus gesetzt, den er *Epilog 1949* nannte und der den Band *Trunkene Flut* abschließt, der nach Jahren verordneten Schweigens als erstes seiner Nachkriegsbücher in Deutschland erscheinen konnte. Benn war damals dreiundsechzig Jahre alt. Was den aus fünf Gedichten bestehenden Zyklus eint, ist der elegische Ton, die Motive des Weggehens, ein inneres Hinsagen von Abschied überhaupt. Jedes der Gedichte sollte auf einer eigenen Seite stehen und so seine Selbständigkeit innerhalb der Reihe bewahren.

*Epilog (V)* ist kein Klagelied, obwohl es auf das Sterben und den eignen Tod vorausgreift. Es spricht die Ahnung der Erlösung aus. Vers für Vers treiben die Jamben hin zu einem Punkt, den Benn normalerweise nicht berührt. Es ist die Grenze zur Transzendenz. Ein Rahmen, ein Verlauf, an dessen Ende zwar nicht

Gott, aber doch etwas steht, das ohne ihn nicht denkbar ist: die Auferstehung. Ein solcher Ausblick ist fast schon befremdlich bei einem Dichter wie Benn. Nicht wegen seines berühmten Diktums «Gott ist ein schlechtes Stilprinzip.» Eher wegen seines Satzes: «Ich stamme aus dem naturwissenschaftlichen Jahrhundert; ich kenne meinen Zustand ganz genau.» Das Wort «auferstehen» ist hier keine Referenz an einen theologischen Begriff, meint kein persönliches Ostern, aber auch keinen Wahn. Es ist ein Wort, das die Grenzen der körperlichen Welt und eines leiblich gestützten Bewusstseins überschreitet. Es weist auf eine pränilistische Schicht von Benns Personengeschichte. Er, der Pfarrerssohn, hat einmal gesagt, die Stunde Gottes wäre noch in ihm, die Uhr schläge noch. Bei aller Gegenrede Richtung Frömmigkeit und Glauben, der wir in einem nicht ohne dämonische Zweideutigkeit erschaffenen Werk begegnen, doch «passioniert irreligiös» (so das Wort von Overbeck über Nietzsche) könnten wir dessen Schöpfer nicht nennen. Benn war kein Atheist, nicht mal ein Agnostiker. Von seinem Gottesbezug hat er mehr als nur einmal gesprochen. An seine 34jährige Tochter Nele schreibt er 1949: «Niemand hat mich die Frage Schuld und Sünde und Jenseits überhaupt beschäftigt, diese Fragen waren für mich einfach nicht vorhanden. Ich kann mir absolut nichts dabei denken. Für mich ist das Diesseits und das Jenseits dasselbe. Ich glaube nicht an das Jüngste Gericht, nicht an Vergebung und Strafe. Glaube ich also nicht an Gott? Das möchte ich bestreiten.»

Und an Alexander Lernet-Holenia schreibt er 1952: «Ein Jesuitenpater, der die Freundlichkeit hatte, mir zu schreiben, sagte: Ein Mensch, der Gott so unabhängig und so in der Ferne sieht wie Sie, ist mir lieber als einer, der sich immer so nahe auf ihn bezieht und alles mögliche von ihm erwartet. Ich füge hinzu, niemand ist ohne Gott, das ist menschenunmöglich, nur Narren halten sich für autochthon und selbstbestimmend. Jeder andere weiß, wir sind geschaffen, allerdings alles andere liegt völlig im Dunklen.»

Benns Verse sprechen nicht von der Auferstehung als erfülltem Traum vom ewigen Leben, sondern vom Auferstehen als Erlösung. Aber Erlösung wovon? Erlösung vom Arkanum, dem Geheimhalten selbst. Dem tief Versiegelten, dem nie Entriegelten. Den verschwiegenen, erlittenen Dingen, den Dingen, die binden. Und die den, den sie binden, in lebenslanger, schmerzhafter Gefangenschaft halten. Und erst im Sterben daraus befreien.

Wie so viele Gedichte Benns ist auch dieses eine Selbstinstruktion. Aber eine Selbstinstruktion besonderer Art, denn der, an den sie gerichtet ist, kann nichts zu ihrer Befolgung beitragen. Was geschehen soll, geschieht ohne sein Zutun. Das Leben, von dem hier die Rede ist, gleicht einem Tresor mit Geheimpapieren, dessen Schloss sich nicht öffnen lässt. Auch wir können es nicht öffnen. «Wer allein ist, ist auch im Geheimnis», heißt es in einem anderen

Gedicht des Autors. Und irgendwo sagt er: «Der menschliche Leib ist ein metaphysisches Massiv, aus ihm steigen die Geheimnisse, ohne ihn keine Freiheit und kein Fluidum, ohne ihn keine Erkenntnis, in ihm allein entwickelt der Tod sein Feld.»

Vielleicht geht es in diesem Gedicht gar nicht um Dinge, die man nicht gestanden hat, nicht um Dinge der Schuld oder der Angst, Dinge des Makels oder der Scham. Vielleicht geht es um etwas Unsagbares, etwas, das niemals sagbar wird, eine Liebe oder eine Last, ein Verhängnis. Das zu einem Knoten in uns wurde, der im Leben nicht zu lösen war. Dann wäre der Tod nicht nur ein Epilog. Dann wäre er ein Ende und ein Anfang. Und ein neues Geheimnis.

*Sebastian Kleinschmidt*

Gottfried BENN, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, herausgegeben von Dieter Wellershoff, Band 1 Gedichte. Deutscher Taschenbuch Verlag: München 1975.

## Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

MICHAEL GASSMANN

Internationales Musikfestival Heidelberger Frühling gGmbH, Friedrich-Ebert-Anlage 27,  
D-69117 Heidelberg (michael.gassmann@heidelberg.de). GND: 123891868.

ALOIS M. HAAS

Bergstrasse 11, CH-8142 Uitikon Waldegg (ahaas@solnet.ch). GND: 119471450.

INGRID HENTSCHEL

FH Bielefeld, Interaktion 1, D-33619 Bielefeld (ingrid.hentschel@fh-bielefeld.de).  
GND: 131889451.

SEBASTIAN KLEINSCHMIDT

Käthe-Niederkirchner-Str. 35, D-10407 Berlin (seb.kleinschmidt@me.com). GND: 115678441.

PETER W. MARX

Universität zu Köln, Institut für Medienkultur und Theater, Meister-Ekkehart-Str. 11,  
D-50937 Köln (marxp@uni-koeln.de). GND: 120037734.

SUSANNE NORDHOFEN

Bischof-Neumann-Schule, Bischof-Kindermann-Straße 11, D-61432 Königstein/Ts.  
(s.nordhofen@bns.info). GND: 173657818.

EKATERINA POLJAKOVA

Heilmannring 40C, D-13627 Berlin (ekaterina\_poliakova@hotmail.com). GND: 1043568255.

THOMAS M. SCHMIDT

Goethe-Universität, Campus Westend, IG Farben Haus 1.512, Norbert-Wollheim-Platz 1,  
D-60629 Frankfurt am Main (t.schmidt@em.uni-frankfurt.de). GND: 115436898.

GUSTAV SCHÖRGHOFER SJ

Kardinal-König-Platz 3, A-1130 Wien (gustav.schoerghofer@jesuiten.org). GND: 129673293.

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.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT  
**COMMUNIO**

ISSN 1439-6165 · E21716

49. JAHRGANG · MAI JUNI 2020

## ORDEN IN UNRUHIGER ZEIT

**Klaus Vechtel** Der Zeichencharakter des Ordenslebens **Bernhard Eckerstorfer**  
Notwendiger Neuanfang. Wegweisungen des Mönchtums aus der Krise **Christine Müller**  
Missionarisches Ordensleben in der Großstadt **Ludger Schulte** Theologie der Spiritualität.  
«Eine Art günstiges kulturelles Laboratorium» für die Orden **Jörg Ernesti** Ordenspäpste  
und Kirchenreform. Ein historischer Streifzug

## PERSPEKTIVEN

**Papst Franziskus – Großimam Ahmad Al-Tayyeb** Das Abu Dhabi-  
Dokument: Über die Brüderlichkeit aller Menschen **Gerhard Kardinal Müller** Abu  
Dhabi: Eine katholische Lesehilfe **Felix Körner** Abu Dhabi: Eine politisch-theologische  
Debatte **Thomas Schärfl** Ein langer Karsamstag. Die Kirche und die Corona-Krise  
**Julia Knop** Ressourcen des Christentums **Elmar Salmann** Ferner Trost – verlorene  
Gottesspuren

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT «COMMUNIO»

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

## ORDEN IN UNRUHIGER ZEIT

|     |                       |   |
|-----|-----------------------|---|
| 225 | Andreas Bieringer     | Rettende Erinnerung: Orden in unruhiger Zeit. Editorial   |
| 230 | Klaus Vechtel         | Der Zeichencharakter des Ordenslebens. Eine offene Frage  |
| 240 | Bernhard Eckerstorfer | Notwendiger Neuanfang. Wegweisungen des Mönchtums aus der Ordenskrise                                       |
| 254 | Christine Müller      | Mittendrin: Im Leben. In der Verheißung. In der Herausforderung. Missionarisches Ordensleben in Großstädten |
| 264 | Ludger Schulte        | Theologie der Spiritualität. «Eine Art günstiges kulturelles Laboratorium» für die Orden                    |
| 273 | Jörg Ernesti          | Ordenspäpste und Kirchenreform. Ein historischer Streifzug  |

## PERSPEKTIVEN

|     |   |  |
|-----|---|--|
| 284 | Papst Franziskus – Großimam Ahmad Al-Tayyeb | Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt |
| 293 | Gerhard Kardinal Müller                     | Das Abu Dhabi Dokument. Eine katholische Lesehilfe   |
| 312 | Felix Körner                                | Das Dokument von Abu Dhabi. Eine politisch-theologische Debatte                                |
| 327 | Thomas Schärtl                              | Ein langer Karsamstag. Die Kirche und die Corona-Krise   |
| 342 | Julia Knop                                  | Buchempfehlung Ressourcen des Christentums   |
| 345 | Elmar Salmann                               | Verdichtungen Ferner Trost – verlorene Gottesspuren<br>Zu einem Gedicht von Tomas Tranströmer  |
| 348 |   | Anschriften der Autorinnen und Autoren   |

# RETTENDE ERINNERUNG: ORDEN IN UNRUHIGER ZEIT

Editorial

Innerhalb der christlichen Denominationen gehört die Vielfalt der Ordensgemeinschaften zu den katholischen Alleinstellungsmerkmalen. Ihr Einsatz befeuerte von Benedikt von Nursia († 547) bis weit über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus alle kirchlichen Reformbemühungen. Am Beginn dieser langen Tradition steht das frühchristliche Mönchtum, dessen Erbe wir bis heute mit den Kirchen des Ostens teilen. Männer und Frauen ließen das gottlose Treiben spätantiker Städte zurück, um in der Abgeschiedenheit der Wüste als Asketen ein neues Ideal von Heiligkeit zu initiieren. Unbesiedeltes Terrain eroberten die Mönche auch im Mittelalter, indem sie weite Teile Europas urbar machten und die Christianisierung nach Kräften vorantrieben. Mit der Gründung der Bettelorden im 13. Jahrhundert kehrten die Orden zurück in die Städte, um das Evangelium zu predigen und schrittweise Bildungseinrichtungen zu etablieren. Die neue Struktur als Personalverband gab ihnen die Möglichkeit, rasch und effektiv auf die geänderten Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft zu reagieren. Ignatius von Loyola (1491–1556) läutet mit seinen «Exerzitien» die neuzeitliche «Wende zum Subjekt» ein. Die Gründungen der Gegenreformation antworteten auf die neuen Herausforderungen mit einer zunehmenden Spezialisierung und Professionalisierung. Es handelt sich in der Mehrzahl um apostolisch geprägte Orden, in denen eine spezifische Sendung im Vordergrund steht. Diese Entwicklung setzte sich fort und gewann mit den hochspezialisierten Ordensgründungen des 19. Jahrhunderts weiter an Gewicht. Das Zweite Vatikanische Konzil strich die Bedeutung der Orden für die Kirche heraus, forderte aber zugleich ihre Erneuerung. *Rückkehr zu den Quellen, Wiederentdeckung des Gründungscharismas* und *Beachtung der veränderten Zeitverhältnisse* lautete das von den Konzilsvätern in «Perfectae caritatis» verordnete Reformprogramm (vgl. PC 2). Die Bilanz der Erneuerung fällt fünfundsünfzig Jahre nach Verabschiedung des Dekrets indes ernüchternd aus. Der Mitgliederschwund in Europa ist signifikant, immer mehr Klöster müssen

ihre Pforten schließen, weil der Nachwuchs ausbleibt. Viele der noch bestehenden Ordensniederlassungen leiden zudem an Überalterung und die Last der vielfältigen Aufgaben kann kaum noch geschultert werden. Jede Analyse über Zustand und Bedeutung der Orden kommt nicht ohne Verweis auf die sog. Missionsländer aus, denn vieles, was bei uns längst verwelkt ist oder nur mehr ein Schattendasein fristet, blüht dort als lebendiges Zeugnis christlicher Nachfolge. Auch die Ordensgemeinschaften in den westlichen Ländern profitieren davon, wenn sie ihren Nachwuchs immer häufiger aus den Ländern der Weltkirche rekrutieren. Ist damit lediglich die Aufrechterhaltung der alteingesessenen Strukturen verbunden, besteht die Gefahr eines neuen «Kolonialismus», den Papst Franziskus anlässlich des Ordensjahres 2015 scharf kritisierte. Freilich kann die zunehmende Internationalisierung der Ordenshäuser auch hierzulande neue Chancen der interkulturellen Verständigung eröffnen. Denkt man darüber hinaus an die Aufdeckung von sexualisierter Gewalt an Kindern und Jugendlichen, scheint die Erosion des Ordenslebens unaufhörlich voranzuschreiten. Neben dem Leid der Betroffenen offenbarte sich eine kaum geahnte Fallhöhe zwischen dem geistlichem Ideal und der Lebensrealität vieler Ordensleute. Von außen betrachtet, wird es immer fragwürdiger, ob die Orden auch zukünftig als spirituelle, kulturelle und caritative «Dienstleister» wahrgenommen werden.

Sind die Orden angesichts der vielen Umbrüche in Kirche und Gesellschaft nur mehr ein Schatten ihrer selbst? Der Benediktinermönch und langjährige Theologieprofessor Elmar Salmann gesteht sich selbst und den Orden zu, traurig über den Abbruch der letzten Jahrzehnte sein zu dürfen. Zugleich warnt er aber vor Depression und Ressentiments gegen die eigene Tradition oder die heutige Zeit. Die Aufgabe der Orden sieht er in einem «Fährmannsdienst» zwischen Welt, Kultur und Religion, indem er an die römischen Anfänge des Christentums erinnert, das sich durch eine große kulturelle Aufnahmefähigkeit auszeichnete. «Heute heißt es oft zu schnell: ‹Ich kann damit gar nichts anfangen.› Der Maßstab ist doch nicht: Kann ich damit gerade etwas anfangen! Es gibt ja vieles Große im Christentum, in den Dogmen, in der Frömmigkeitstradition und auch in der Geschichte unserer Klöster, dem wir kaum noch gewachsen sind, das wir auch nicht mehr ganz inkarnieren können. Und doch ist es wert, überliefert, erinnert, liebwert gehalten zu werden – zum Teil auch gegen uns.»<sup>1</sup> Selbstkritisch blickt Salmann auf eine falsch verstandene Anpasstheit an die Zeitumstände und fragt, ob junge Leute in den Klöstern noch Kontrasterlebnisse machen können. «Oft lösen wir unsere eigene Größe nicht ein, sondern leben einen Kompromiss aus falsch Traditionellem und falsch heutig Angepasstem, indem wir fast besinnungslos nach-neuzeitlich in unserem Lebensstil sind und uns der Moderne ausliefern: Wie die anderen

nutzen wir exzessiv das Internet, unternehmen eine Vielzahl an Reisen [...]. Allzu bedenkenlos laufen wir der Zeit hinterher. Zugleich sind wir aber noch alte Kohlraben, die da auf ihrem Ast sitzen und krächzend die Welt beobachten und sich nicht bewegen. Das heißt: Wir sind selbst noch klassisch geformt und verlangen von den Jungen eine Anpassung an unsere alte Klosterwelt, die sie so nicht leisten können.»<sup>2</sup>

Im Ringen der Orden um eine tragbare Zukunft spiegelt sich das Ringen der gesamten Kirche. Die Weitergabe des Erbes von Klöstern und Orden ist nicht alleinige Aufgabe der Ordensleute, ihr Lebenszeugnis muss die ganze Kirche angehen. In der Umbruchphase unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanum betonte Papst Paul VI. 1971 die Bedeutung der Orden für die Identität der Kirche: «Fehlt dieses sichtbare Zeichen [= Zeugnis der Orden, AB], dann besteht die Gefahr, dass die Liebe erkalte, von der die ganze Kirche lebt, jene Heilsbotschaft des Evangeliums, die dem normalen menschlichen Denken so entgegengesetzt ist, ihre Kraft verliert, und das Salz des Glaubens in einer heute immer weltlicher werdenden Welt schal wird.»<sup>3</sup> Nur sechs Jahre später stößt Johann Baptist Metz mit seinem zum Klassiker avancierten Essay «Zeit der Orden?» in eine ähnliche Richtung: Auch für den Münsteraner Theologen stehen die Orden im Brennpunkt der Kirche. Er fasst das Ordensleben mit den Stichwörtern Nachfolge und Naherwartung zusammen und mahnt die Ordensleute zugleich, der Versuchung zu widerstehen, in die «Mitte» zu rücken, indem sie sich leichtfertig an den großkirchlichen Mainstream anpassen. Die gelebte Nachfolge darf sich nicht in einer vergeistigten Spiritualität erschöpfen, sie muss vielmehr «gelebte Christologie» sein, die das Potential in sich birgt, «eine Art Schocktherapie des Heiligen Geistes für die Großkirche»<sup>4</sup> zu sein. Freilich weiß Metz, der selbst kein Ordensmann war, dass die von ihm geforderte Radikalität und Kompromisslosigkeit kaum lebbar ist, es sei denn, sie geschieht in der Überzeugung der nahen Parusie: «Nachfolge ist ohne das Harren auf ein baldiges Kommen des Herrn nicht zu leben, sie ist ohne Hoffnung auf eine Abkürzung der Zeit nicht durchzustehen.»<sup>5</sup>

Mit seinem Essay richtet Metz den Fokus auf das Wesentliche. Seine Kritik an einer unreflektierten Angepasstheit trifft letztlich die Kirche selbst, die sich nach dem Beispiel der Orden immer wieder neu am Evangelium ausrichten muss. Was Metz darunter genau versteht, bündelt er in seinem Kapitel über «Die evangelischen Räte als Einweisungen in die Nachfolge». Besonders bemerkenswert fällt der Abschnitt zur Ehelosigkeit aus. In den derzeitigen Debatten über den Zölibat vermisst man jenen argumentativen Tiefgang, mit dem Metz zur Verteidigung der Jungfräulichkeit ausrückt: «Evangelische Ehelosigkeit ist (für mich) der Ausdruck einer kompromisslosen, keine Versuchung der Einsamkeit scheuende Sammlung von Sehnsucht nach dem <Tag des Herrn>.

Sie hat zu tun mit einem radikalen Ergriffensein von und einem ebenso vorbehaltlosen Einstehen für die nahe herbeigekommene Herrschaft Gottes. So aber drängt sie – als Nachfolge – zu den Einsamen und Vereinsamten – und zu denen, die in Resignation und Erwartungslosigkeit eingeschlossen sind.»<sup>6</sup> Mehr als vierzig Jahre nach dem Erscheinen hat der Essay des kürzlich verstorbenen Metz kaum an Aktualität eingebüßt. Wenn es um die Erneuerung der Kirche geht, darf die «Ordensexistenz als Hoffnungsexistenz mit apokalyptischem Stachel»<sup>7</sup> nicht übergangen werden. Die Zeit der Orden ist nicht vorbei, weil sie mit ihrem Zeugnis ein schier unerschöpfliches Reservoir für gesamtkirchliche Reformen bereithalten.

Das vorliegende Themenheft der COMMUNIO widmet sich den Orden und geht der Frage nach, welche theologische Bedeutung ihnen heute (noch) zukommt. Ordensleute der jungen und mittleren Generation wurden eingeladen, ihr jeweiliges Proprium theologisch zu reflektieren und einem breiten Publikum zu erschließen. Den Auftakt macht der Jesuit und Dogmatiker *Klaus Vechtel*, der als intimer Kenner der jüngeren Theologieggeschichte vor dem Hintergrund von Karl Rahners Ordenstheologie fragt: Was unterscheidet die Weise, ein «gottgeweihtes» Leben in einer Ordensgemeinschaft zu führen, von der Weise, wie Menschen durch Taufe und Firmung z.B. als Eheleute ihr Leben Gott weihen? Als Conclusio macht er den Begriff der «Fragmentarität» stark, um angesichts aktueller Krisen das Zeichenhafte des Ordenslebens neu herauszustreichen. Die monastische Perspektive übernimmt der Benediktiner *Bernhard A. Eckerstorfer*, indem er Wege eines Neuaufbruchs aus den Quellen seines Ordensgründers erschließt. In seinem Beitrag plädiert er nicht nur für eine «Ökumene» zwischen alten Orden und neuen geistlichen Gemeinschaften, er fordert zugleich ein klares geistliches Profil, damit die Orden (wieder) als «missionarische» Bewegungen wahrgenommen werden. Diesen Impuls führt *Christine Müller* fort, die als Steyler Missionsschwester über ihr sozialpastorales Apostolat in der Großstadt Frankfurt am Main schreibt. Den Reigen der Ordensleute schließt der Kapuziner *Ludger Schulte*. Er sieht es als wichtige Aufgabe der Orden, «Spiritualität» nicht nur zu leben und weiterzugeben, sondern sie auch in den theologischen Diskurs einzubringen. Mit dem Augsburger Kirchenhistoriker *Jörg Ernesti* konnte ein Kenner der Papstgeschichte gewonnen werden, um zu klären, ob die Erneuerung der Kirche in besonderem Maße von Ordenspäpsten getragen wurde.

Im Mittelpunkt der *Perspektiven* steht das während seiner Apostolischen Reise in die Vereinigten Arabischen Emirate von Papst Franziskus und dem Groß-Imam von Al-Azahr Ahmad Al-Tayyeb am 4. Februar 2019 unterzeichnete «Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches

Zusammenleben in der Welt» (kurz: «Abu Dhabi Dokument»). Um Klarheit in die kontrovers geführte Debatte über das Dokument zu bekommen, wird es von *Gerhard Kardinal Müller* und *Felix Körner SJ* umfassend kommentiert.

*Andreas Bieringer*

## Anmerkungen

- 1 Elmar SALMANN – Bernhard A. ECKERSTORFER, «Fährleute sein und Brücken bauen zwischen Zeiten und Welten». *Elmar Salmann OSB über die (Un-)Möglichkeit, heute Mönch zu sein*, in: *Erbe und Auftrag* 92 (2016) 76–88, hier 87.
- 2 Ebd., 84.
- 3 *Apostolisches Lehrschreiben «Evangelica testificatio» von Papst Paul VI. an die Mitglieder aller Ordensfamilien auf dem katholischen Erdkreis über die Erneuerung des Ordenslebens nach den Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 29. Juni 1971*. Offizieller lateinischer Text: AAS 63 (1971) 497–526; deutsche Übersetzung online abrufbar unter: [http://www.kathpedia.com/index.php/Evangelica\\_testificatio\\_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php/Evangelica_testificatio_(Wortlaut)) (abgerufen am 15.04.2020).
- 4 Johann Baptist METZ, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge* (1977), in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Johann REIKERSTORFER, Bd. 7: *Mystik der offenen Augen*, Freiburg i. Br. 2017, 150–207, hier 153 (im Original kursiv).
- 5 Ebd., 194.
- 6 Ebd., 185.
- 7 Ebd., 193.

## DER ZEICHENCHARAKTER DES ORDENSLEBENS

Eine offene Frage

### *Einleitung*

Die Orden und ihre Tätigkeiten in diakonischen, spirituellen und pädagogischen Bereichen waren eine entscheidende Stütze eines Katholizismus, der seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hinein in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts den katholischen Glauben als ein stark in sich geschlossenes Milieu kennzeichnete. Die Orden erschienen dabei sowohl als Vorbild für christliches Leben und kirchliches Engagement als auch als Integrationsinstanz, die den Milieukatholizismus förderte und zusammenhielt. Mit dem Wandel dieser kirchlichen Sozialform erscheinen die Orden jedoch kaum noch als ein Vorbild für eine persönliche Lebensentscheidung oder die christliche Lebenskultur insgesamt. Spätestens seit dem Skandal um die sexualisierte Gewalt an Kindern und Jugendlichen in der katholischen Kirche und ihren Einrichtungen und dem damit zusammengehenden Vertrauensverlust der Kirche erscheint es fragwürdig, ob die Orden innerhalb der modernen Sozialform der Kirche als kultureller, diakonaler und spiritueller Dienstleisterin auch in Zukunft als «*Gütesiegel authentischster kultureller Diakonie*»<sup>1</sup> wahrgenommen werden. Diese gesellschaftliche und kirchliche Situation führt jedoch auch zu der theologischen Frage: Was macht das Ordensleben theologisch aus? Was unterscheidet die Weise, ein «gottgeweihtes» Leben in einer Ordensgemeinschaft zu führen, von der Weise, wie Menschen durch Taufe und Firmung z.B. als Eheleute ihr Leben Gott weihen? Dem soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei werden unter Orden im Sinne des CIC jene Institute des «durch die Profeß der evangelischen Räte geweihten Leben[s]» (Can 573 §1) verstanden,

KLAUS VECHTEL SJ, geb. 1963, Professor für Dogmatik an der Theologisch-Philosophischen Hochschule Sankt Georgen. Von 2000 bis 2007 Spiritual am Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom.

in denen «die Mitglieder nach dem Eigenrecht öffentliche, ewige oder zeitliche Gelübde [...] ablegen und ein brüderliches bzw. schwesterliches Leben in Gemeinschaft führen» (can 607 §2).

### 1. Vom Weg zur Vollkommenheit zum Zeichen

Die vorkonziliare Theologie des Ordenslebens war geprägt von der scholastischen Auffassung, dass der Ordensstand als Lebensform der evangelischen Räte das bessere Mittel der allen Christen aufgetragenen Vollkommenheit darstellt. Die Lehre des Thomas von Aquin betont entsprechend die Berufung aller Menschen zur Vollkommenheit, die *essentialiter* in den Geboten, *instrumentaliter* jedoch in den Räten besteht. Das Leben nach den evangelischen Räten ist der geeignetere Weg, auf dem der Mensch besser, weil befreit von den Hindernissen eines weltlichen Lebens das Ziel der Vollkommenheit erreicht. Bestimmende Konstanten der Ordenstheologie am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils waren entsprechend eine stark heilsindividualistische und aszetische Sicht des Ordenslebens, die den Vorrang des kontemplativen vor dem aktiven Leben betonte und mit der Sichtweise der evangelischen Räte als einem besonderen Weg zur Vollkommenheit ein ekklesiologisch-sozialstrukturelles Rangdenken förderte. Insbesondere seit dem 19. Jh. bestimmte eine Ordenstheologie das Ordensleben so vom juristisch-institutionellen Aspekt her, dass das Ordensleben von der Unterwerfung unter eine Regel gekennzeichnet war, «die den Lebensvollzug bis ins Detail ordnete (*vita regularis*)».<sup>2</sup>

Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils stellen demgegenüber eine Zäsur für eine Theologie des Ordenslebens dar, insofern sie die Ordensberufung nicht als besseren Weg zur Vollkommenheit, sondern von der Sendung der Ordensleute für die anderen her bestimmen. Die entscheidende Weichenstellung des Konzils dürfte darin zu sehen sein, dass mit dem V. Kapitel von *Lumen Gentium* eine nach Ständen gegliederte Beschreibung der Kirche unterbrochen und das ganze Gottesvolk Gegenstand der Überlegungen wird. Dort wird in aller Deutlichkeit betont: «Jedem ist also klar, dass alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind» (LG 40,2).<sup>3</sup> Zugleich wird jedoch an einem «Plus» der Ordensleute festgehalten. Durch die Ordensgelübde geben sich die Christgläubigen «dem über alles geliebten Gott vollständig zu eigen» (LG 44,1). Der Christgläubige ist zwar durch die Taufgnade bereits Gott geweiht: «Um aber reichere Frucht aus der Taufgnade empfangen zu können, will er durch die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Kirche von den

Hindernissen, die ihn von der Glut der Liebe und der Vollkommenheit der Gottesverehrung zurückhalten könnten, frei werden und wird dem göttlichen Dienst inniger geweiht» (LG 44,1). Der Ordensstand ahmt die Lebensform Christi «ausdrücklicher nach und bringt sie in der Kirche ständig zur Darstellung» (LG 44,3). Mit der Bestimmung des Ausgangspunktes der *vita religiosa* in der gemeinsamen christlichen Berufung wird die Theologie des Ordenslebens ekklesiologisch verortet. Auf dem Grund der einen christlichen Berufung wird das Spezifikum des Ordenslebens nicht mehr darin gesehen, der Weg zur Vollkommenheit zu sein, hinter dem das Leben der Weltchristen zurückbleibt, sondern auf der zeichenhaften Ebene festgemacht. Das Leben der Ordensleute ist Zeichen des irdischen Lebens Jesu; es ist Zeichen im moralischen Sinne, «das alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll» (LG 44,3). Als «eschatologisches Zeichen» macht der Ordensstand «die Erhabenheit des Gottesreiches gegenüber allem Irdischen und seine höchsten Ansprüche in besonderer Weise offenkundig» (LG 44,3). Der Wandel im Ordensverständnis des II. Vatikanums kann jedoch nicht die bleibenden Spannungen im Blick auf das Verhältnis von Ordens- und Weltchristen verschleiern. Wenn alle Gläubigen zur Vollkommenheit berufen sind, was heißt es dann, dass sich die Ordensleute Gott «vollständig zu eigen geben» (vgl. LG 44,1)? Wie sind die Komparative, mit denen das Ordensleben beschrieben wird, im Blick auf die in der Taufkonsekration der Christen grundlegende Weihe an Gott zu verstehen, und wie genau lässt sich der Zeichencharakter des Ordenslebens bestimmen?

## 2. Die bleibende Problematik des Zeichencharakters

Auf der Linie der konziliaren Ekklesiologie liegt einer der profiliertesten Versuche einer Neubestimmung der Ordenstheologie im Blick auf die evangelischen Räte bei Karl Rahner vor. Dabei stellt Rahner deutlich heraus: Alle Berufe und Lebenssituationen, in denen Christinnen und Christen leben, sind mehr als nur eine akzidentelle Situation, ein zufälliger Raum, in dem das christliche Dasein sich auf eine mögliche Vollendung hin ausstreckt, sondern sind im eigentlichen Sinne Mittel der Verwirklichung der je eigenen Berufung zur Heiligkeit. In allen Getauften und ihren jeweiligen Lebenssituationen («Ständen») und nicht nur in den Ordensleuten hat die Berufung zur Vollkommenheit in Gott einen soteriologisch, ekklesiologisch und eschatologisch zeichenhaften Charakter als Teilnahme am Kreuzes- und Todesschicksal Jesu, weshalb auch alle Christinnen und Christen zu einem Leben im «Geist» der evangelischen Räte berufen sind. Die traditionelle Aussage, dass die evangelischen Räte das «bessere Mittel» zur

Erreichung der christlichen Vollkommenheit sind, ist folglich «*zunächst* einmal eine *relative* Aussage, nämlich in *Bezug* auf die, denen es *gegeben* ist, dies in Freiheit tun zu können».<sup>4</sup>

Zugleich will Rahner an einem objektiven «Besser» der evangelischen Räte als Mittel zur Realisierung der christlichen Vollkommenheit festhalten. Die Grundschwierigkeit einer Deutung und Rechtfertigung des Rätelebens besteht darin, dass die Liebe zu Gott und zu den Menschen, die die Räte zum Ausdruck bringen sollen, in jeder Lebensform, in alle Gestalten und Möglichkeiten menschlichen Lebens (soweit diese nicht sündig sind), integriert werden kann. Allerdings ist auch nüchtern festzuhalten: Der Mensch ergreift die ihm zur Verfügung stehenden Möglichkeiten – Ehe, Reichtum und Macht – nicht, weil er Gott liebt, sondern weil er sich in ihnen vorfindet und sie ergriffen hat, bevor er der Liebe und dem Anruf Gottes begegnet. In dieser Begegnung mit Gott erfährt er aber die konkrete, oftmals durch die Sünde bestimmte Situation *auch* als Widerstand gegen die Integration in die Gottes- und Nächstenliebe. Die evangelischen Räte sind hingegen *als solche* Ausdruck eines liebenden und hoffenden Glaubens im Unterschied zu einer Integration innerweltlicher Werte in die Liebe zu Gott. Aber auch wenn man den evangelischen Räten ein objektives «Besser» zuspricht, bleibt für Rahner dennoch das Problem, warum sie für die meisten Menschen *nicht* das bessere Mittel auf dem Weg zur Vollkommenheit darstellen. Die Lösung liegt für ihn auf einer realsymbolisch-zeichenhaften Ebene: Wenn es richtig ist, dass sich für den Menschen als leiblich-geschichtliches Wesen Grundhaltungen ontologisch gesehen «objektivieren» und «realsymbolisch» ausdrücken müssen, dann können die Räte bzw. das Räteleben als «Objektivation» angesehen werden, in denen *allein der Glaube* zum Ausdruck kommt. Demgegenüber wären andere, weltliche Werte und Haltungen als integrierende Objektivationen des menschlichen Daseinsvollzuges auch ohne Glauben sinnvoll bzw. unter Umständen so einzuschätzen, dass sie den Glauben auch verbergen können. Die Kirche als sakramentales Heilszeichen bedarf jedoch einer solchen realsymbolischen Objektivation über das Amtlich-Institutionelle hinaus, insofern sie «Zeichen der eschatologisch tatsächlich siegreichen, angenommenen Gnade [ist]. Dies ist sie aber nicht in ihrem Institutionellen, sondern in ihrem Charismatischen»<sup>5</sup>, d.h. im Ordens- und Räteleben.

Rahners Lösungsvorschlag macht einerseits deutlich, dass der Komparativ der Konzilstexte individuell-relativ auszulegen ist, hält aber andererseits an einem objektiven «Besser» des Ordens- und Rätelebens fest, das auf die Ebene des Zeichenhaften gelegt wird. Damit gibt er einerseits eine Lösungsrichtung vor, insofern das Spezifikum des Ordenslebens nicht auf einer ontologischen, sondern auf einer zeichenhaft-realsymbolischen Ebene gesucht wird. Ande-

rerseits bleibt es jedoch problematisch, wie Karl-Heinz Menke betont, den «*Komparativ* von der ontologischen auf die sakramentale Ebene zu verlagern». <sup>6</sup> Sind Ordensangehörige aufgrund ihrer Lebensform theologisch-strukturell betrachtet «mehr» Zeichen der Christusnachfolge und der Annahme der Gnade und Liebe Gottes als nur getaufte bzw. gefirmte Christinnen und Christen? Demgegenüber will Menke das Spezifische des Ordenslebens mit Menke in der *Art und Weise* der Zeichenhaftigkeit festmachen. Ausgehend von seiner Deutung des biblischen Bundesgedankens versteht Menke das Christsein als zeichenhaft-sakramentales, stellvertretendes Für-den-Anderen-Sein. Wenn es richtig ist, dass jeder Christ und jede Christin eine einmalige Sendung von Gott für die anderen hat und somit – wie die Kirche insgesamt – in die einmalige Stellvertretung Christi auf je eigene Weise einbezogen ist, dann gilt für die Ordensleute: Diese sollen nicht nur ihre je persönliche Sendung realisieren, «sondern den *Stellvertretungscharakter* der Kirche *als solchen* sichtbar machen». <sup>7</sup> Was für alle Getauften gilt, wird durch die Ordensgemeinschaften ausdrücklich-zeichenhaft gelebt. Die besondere Zeichenhaftigkeit des Ordenslebens liegt zum einen darin, dass dieses ein Dienst an der Berufung aller und der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche als ganzer ist. Zum anderen machen die Orden die Bindung der Kirche und jedes Christgläubigen an Christus ausdrücklich sichtbar und darin den «Primat (nicht die Höherwertigkeit!) der *contemplatio* vor der *actio*». <sup>8</sup>

So bedeutsam Menkes Hinweis darauf ist, das Spezifikum des Ordenslebens nicht in einem Komparativ, sondern in der spezifischen Art und Weise einer zeichenhaften Realisation des Christseins zu suchen, kommt seine Bestimmung doch dem Ansatz Rahners und auch der damit verbundenen Problematik recht nahe. Ist es denn so, dass das sakramental-zeichenhafte Für-Sein des Christlichen im Ordensleben ausdrücklich gelebt wird, in anderen christlichen Lebensformen hingegen eher unthematisch oder verborgen bleibt? Oder lässt sich gerade in dem, was in christlichen Partnerschaften und Ehen an Solidarität, Tragen des Anderen – seiner Grenzen, Schwächen und Krankheiten –, an Einsatz für Kinder gelebt wird, als ein im strengsten Sinne des Wortes ausdrückliches Zeichen des Für-Seins der Liebe Gottes und des umfassenden Heilssakramentes Kirche erkennen? Wie kann der Primat des Kontemplativen im Ordensleben, der auf die einzigartige Stellvertretung Christi verweist, von einer Höherwertigkeit gegenüber dem (aktiven) Weltstand unterschieden werden? Gibt es nicht gerade auch im «Vielen» und «Geteilten» etwa der Ehe – so formuliert es Gottfried Bachl in der literarischen Form eines fiktiven Briefs einer Mutter und Ehefrau an einen Ordensmann – ein «immer ganz drinnen sein» der Person, in der sich gerade Gott als das Umfassende und Tragende des Lebens erweist, so dass Bachl in der fiktiven Briefform festhält: «Betend habe

ich immer auch Trost gefunden, dass ich ganz in Gott hänge, ich mit den anderen, die anderen mit mir. Was mich mit anderen trägt und hält, wo alles herauspringt und wohin alles zurückdarf, das ist Gott.»<sup>9</sup> Ebenso fragwürdig scheint es, das Eschatologisch-Zeichenhafte dem Ordensleben zuzuschreiben, andere christliche Lebensformen hingegen als inkarnatorisches Zeichen zu verstehen. Gibt es nicht auch in einer christlichen Partnerschaft und Ehe eine «Gelegenheit, ganz und gar vor Gott zu geraten und sich völlig auf ihn zu werfen»<sup>10</sup>, so dass auch hier der ganze eschatologische Ernst des Christlichen gegeben wäre? Angesichts dieser Konstellation erscheint es sinnvoll, den Komparativ auf die subjektive und personale Ebene der Nachfolge und Berufung zu beschränken. Dem subjektiven «magis» käme, weil es ein personales ist, eine größere Bedeutung zu als einer objektiven Bewertung von Ständen.<sup>11</sup>

### 3. Der Zeichencharakter und die Alterität Gottes

Anneliese Herzig bestimmt in ihrer Studie zur Theologie des Ordenslebens den theologischen Sinngehalt der *vita religiosa* in balthasarscher Terminologie als konkrete Gestalt, das Ganze des Christseins zu leben: «Die Orden stehen – zusammen mit allen Christen (vgl. *LG* 41,1; *GS* 41,1; *CD* 11,3; *AA* 4,6) – in der Nachfolge Christi, des *universale concretum*. Das bedeutet, dass sie auf *konkrete* (und damit beschränkte) Weise Jesus Christus nachfolgen, gerade darin aber die *eine* und *ganze*, allen Christen aufgetragene Nachfolge verwirklichen. Im *Fragment* ihres Lebens, zu dem sie berufen sind, leben die Orden auf eingeschränkte Weise das *Ganze* des christlichen Lebens.»<sup>12</sup> Bei aller Unterschiedlichkeit, die eine jeweils konkrete Gestalt des Ordenslebens im Blick auf ein bestimmtes Charisma annimmt, werden dabei die evangelischen Räte in der Form der Gemeinschaftlichkeit, Öffentlichkeit und Verbindlichkeit gelebt. Die Orden wären eine «kontrakte» Lebensform des «Ganzen» des christlichen Glaubens und des Kirche-Seins, das – ohne in diesem Kontrakten aufzugehen – doch nur in jeweils bestimmten konkret-geschichtlichen Verwirklichungen existiert. Entsprechend wird auch der kommuniale, soteriologische und prophetisch-eschatologische Aspekt der Kirche in den Orden auf eine «kontrakte» Weise realisiert. Eine solche theologische Bestimmung des Ordenslebens kann – auch wenn sie auf einer Linie mit den Lösungsansätzen Rahners und Menkes liegt – zum einen nicht exklusiv, sondern inklusiv verstanden werden. Auch für andere christliche Lebensformen, die in ihrer Bandbreite über die klassische «Ständelehre» hinaus gedacht werden müssen, gilt: diese sind kontrakte, konkrete Verwirklichungen des Ganzen, das die christliche Nachfolge ausmacht. Zum anderen lässt es diese Bestimmung zu, das Fragmentarische der spezifi-

schen Form des Ordenslebens und jeder Form christlicher Nachfolge deutlich machen. Dies gilt zunächst auf der zeichenhaften Ebene: Das Ordensleben unterscheidet sich als konkrete Form christlicher Nachfolge und christlichen Glaubens vom Ganzen des Christseins. Dadurch kann in den Anspruch an das Ordensleben, «Gott allein zu leben» (PC 5), das Moment der Differenz eingeschrieben werden. Das Ordensleben ist – in rahnerscher Terminologie – Zeichen der angekommenen Selbstmitteilung Gottes, das weder die Annahme noch das Angenommene, Gottes Gnade, als solches ausschöpfen könnte. Es ist eschatologisches Zeichen nur insofern, als es die Differenz zur Vollendungsgestalt des Reiches Gottes von sich aus deutlich macht.<sup>13</sup> Darüber hinaus lässt sich im Blick auf das Ordens- und Räteleben ein Aspekt zur Geltung bringen, der oftmals in theologisch-spirituellen Bestimmungen des Ordenslebens zu kurz kommt, insofern man «den Ort des Ordenslebens innerhalb der Kultur der Stärke und auf Seiten der Stärkeren [sucht]». <sup>14</sup> Fragmentarität impliziert auch Gebrochenheit, Bruchstückhaftigkeit, die nicht nur das Ganze zeichenhaft darstellt, sondern auch verdeckt und verdunkelt: «Orden müssen sich eingestehen, daß sie ihren Auftrag immer nur bruchstückhaft und unzulänglich verwirklichen». <sup>15</sup> Über jede sündhaft-unzureichende Verwirklichung der Nachfolge Jesu und des christlichen Glaubens hinaus bringt der Verzichtskarakter der evangelischen Räte eine *Leerstelle* zum Ausdruck, die nicht durch andere Güter – etwa der Einsatz für das Reich Gottes, das Gemeinschafts- oder das Gebetsleben – einfach kompensiert werden kann. Ordensleben ist, wenn man Stärke und Ganzsein als Autarkie versteht, kein starkes, sondern ein geschwächtes und oftmals verwundetes Leben. Dies kann die Ordenschristin und den Ordenschristen in eine faktische Nähe zu den Schwachen bringen, die nicht primär durch die Asymmetrie einer helfenden Beziehung charakterisiert ist. In der Annahme dieses begrenzten Lebens kann deutlich werden, dass das Heilsangebot Gottes innerhalb der Grenzen einer bedrohten Existenz gilt.<sup>16</sup>

Die Leerstelle, die durch den Verzicht des Rätelebens entsteht, schmerzt. Dieser Schmerz, so Klaus Mertes im Blick auf die zölibatäre Lebensform, hat jedoch einen theologischen Sinn. Der Verzicht markiert die Alterität Gottes, der nicht nur gegenwärtig ist, der nicht ein Etwas in dieser Welt ist, das an die durch das Räteleben eröffnete Leerstelle treten kann. Diesen theologischen Schmerz kennen nicht nur die Ordensleute, sondern alle Menschen, die Gott suchen. Auch in anderen christlichen Lebensformen, auch für die Eheleute, ist Gott transzendent, und weder der Partner noch die Kinder können den Schmerz seiner sich entziehenden Gegenwart bzw. seines gegenwärtigen Entzogeneins stillen: «Der Verzicht ist mehr als ein Preis, der zu zahlen wäre, um sich ganz auf das Himmelreich konzentrieren zu können. Er ist selbst ein theologisches Zeichen, eine existentielle Darstellung des paradoxalen Charakters

der Gegenwart Gottes in der Welt.»<sup>17</sup> Die «Gottespassion», die Johann Baptist Metz in der «Sonderexistenz» der Orden verwirklicht sieht und «die in einer bürgerlich temperierten noch- oder nachmodernen Christenheit etwas vom Ernst und von der Radikalität des Christentums einzuklagen sucht»<sup>18</sup>, ist keine heroisch gesuchte und verwirklichte, sondern eine mit anderen Getauften erlittene.

In einer solchen zeichenhaft auf Gott und seine paradoxe Gegenwart verweisenden Lebensform folgen Ordensleute dem Weg Jesu. Die Lebensform Jesu ist dadurch bestimmt, dass er in einer radikalen Angewiesenheit und Armut auf Gott hin lebt und auch den Erfolg seiner Sendung allein Gott überlassen muss.<sup>19</sup> Aus sich selbst kann er nicht bestehen. Er kann aber auch nicht über Gott verfügen, sondern muss sein Leben Gott schreiend in die Hände legen: «Er hat in den Tagen seines irdischen Lebens mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte» (Hebr 5,7). Indem Jesus sich so auf Gott angewiesen weiß, ist er zugleich offen, Gottes Wort zu hören. Der Hebräerbrief wagt es zu sagen, dass Jesus durch Leiden das Hören und den Gehorsam gelernt hat: «Obwohl er der Sohn war, hat er durch das, was er gelitten hat, den Gehorsam gelernt» (Hebr 5,8). Die Beziehung zwischen Jesus und Gott, seinem Vater, ist schließlich nicht in sich abgeschlossen, sondern aufgebrochen zu den anderen hin. Der Geist, der zwischen Jesus und dem Vater waltet, lässt ihn den Kampf mit der Macht des Bösen aufnehmen (Lk 4,1) und sendet ihn zu den Armen und Zerschlagenen (Lk 4,4.18). Er lässt sich «aufbrechen» für die vielen, und indem er dies geschehen lässt, bringt er sich Gott als «makelloses Opfer» (Hebr 9,14) dar, wie es der Hebräerbrief im Anklang an die Ganzheitsforderungen des alttestamentlichen Opferkultes formuliert. Die «Ganzheit» Jesu schließt seine Fragmentarität in der Erfahrung radikaler Armut vor Gott, im Hören auf einen anderen auch in Widerständen und im Miterleiden der Heillosigkeit der Welt ein. Zu einem solchen Weg der Nachfolge, der «Ganzheit» und «Vollkommenheit» im Fragment des eigenen Lebens sind alle Getauften berufen. Die radikale Angewiesenheit auf Gottes rettende Zuwendung, ohne über Gott verfügen zu können, die Offenheit des Herzens für Gottes Wort in den Situationen des Lebens, in denen es nicht leichtfällt, auf Gottes Stimme zu hören, und schließlich die Grundhaltung, nicht fixiert auf sich selbst zu leben, in Beziehungen zu leben, welche anderen nicht manipulieren wollen, kann von allen Christinnen und Christen gelebt und zum Zeichen des Angekommen- und Angenommenseins von Gottes liebender Selbstmitteilung in der Welt werden. Im Ordensleben bekommen die allen Getauften geratenen Grundhaltungen jeweils eine bestimmte, «kontrakte» Gestalt: Im Verzicht auf persönliches Eigentum, in der Bindung an eine bestimmte Gemeinschaft, die durch eine Oberin oder

einen Oberen repräsentiert werden kann, in der Ehelosigkeit als einer Art und Weise, an Jesu Aufbruch teilzunehmen, der die Grenzen seiner eigenen Familie überschritten hat.

M. E. ist der (fiktiven) Ehefrau und Mutter zuzustimmen, die Gottfried Bachl schreiben lässt: Die unterscheidende «Grenze» läuft nicht zwischen Ehe und Zölibat, nicht zwischen Ordens- und Weltstand, sondern «quer durch diese Stände, die nach dem Maßstab des messbaren Besitzes oder Verzichtes eingerichtet sind. Diesseits hausen die, für die alles, was sie sind und haben, eine Gelegenheit ist, um an sich selbst zu verfallen, um jedem Anruf zu widerstehen, der sie fortbringt in ein anderes Land; die sich wehren und niemals, auch nicht Gott gegenüber oder einer Geliebten, das Risiko eingehen, den anderen zu entdecken, sich im anderen zu finden. Jenseits der unsichtbaren Grenze aber bewegen sich Menschen, die sich von den Schlägen des Schicksals haben aufbrechen lassen, die Gelösten, die sich von einer Gegenwart berühren lassen, in der sie nur bleiben können, wenn sie nicht dem Wunsch nachgeben, sie zu besitzen, die bereit sind zu wachsender Gemeinschaft, die wirklich alles daran setzen, diese zu verwirklichen».<sup>20</sup>

Es handelt sich hier sicher um eine idealtypische, der Differenzierung bedürftige Gegenüberstellung. Was bemerkenswert erscheint, ist jedoch die Vorstellung, dass die *vita religiosa* jenseits fest definierbarer und voneinander abgrenzbarer «Stände» verläuft, sich vielmehr in Grundhaltungen realisiert, die in allen christlichen «Ständen» in jeweils eigener Form verwirklicht werden können. Auch das Aufbrechen und Gelöstsein der christlichen Nachfolge auf den Gott hin, der sich uns in Jesus und seiner Lebensform mitgeteilt hat, wird dabei nicht als eine religiöse Leistung oder «Werkgerechtigkeit» verstanden: Es handelt sich dabei um ein passives Aufgebrochenwerden, um das Fragmentarische des eigenen, oftmals auch verwundeten Lebens in den «Schlägen des Schicksals», das zum Zeichen werden kann für das Stehen unter der Passion Christi. Vielleicht können die Worte des kanadischen Singer-Songwriters Leonard Cohen das Gebrochen-Zeichenhafte der christlichen Existenz und des Ordenslebens abschließend andeuten: «Ring the bell, that still can ring/ Forget your perfect offering/ There is a crack in everything/ That's how the light gets in.»

## Anmerkungen

- 1 Medard KEHL, *Kirche und Orden in der Kultur der Moderne*, in: GuL 74 (2001) 180–192, hier 185.
- 2 Anneliese HERZIG, «Ordens-Christen». *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (SSSPTh Bd.3), Würzburg 1991, 30; vgl. zum Ganzen ebd., 8–19.
- 3 Die Texte des II. Vatikanums werden zitiert nach: LThK<sup>2</sup> (1966). *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil I.*
- 4 Karl RAHNER, *Über die evangelischen Räte* (1966), in: DERS., *Sämtliche Werke* Bd.25, Freiburg 2008, 353–377, hier 363.
- 5 Ebd., 374.
- 6 Karl-Heinz MENKE, *Das Spezifikum der Ordenschristen. Eine Frage zur Vorbereitung der Bischofssynode über das «gottgeweihte Leben»*, in: ZKTh 116 (1994) 179–187, hier 181 (Hervorhebung durch K.V.).
- 7 Ebd., 185.
- 8 Ebd.
- 9 Gottfried BACHL, *Ganz oder halb? Aus dem Brief einer Ehefrau an einen befreundeten Mönch*, in: DERS., *Der beneidete Engel, Theologische Skizzen*, Innsbruck – Wien 2001, 78–95, hier 81.
- 10 Ebd., 91.
- 11 Vgl. Stefan KIECHLE, *Consecratio – Communio – Missio. Die drei Grundelemente des Ordenslebens*, in: Margareta GRUBER – Stefan KIECHLE (Hg.), *Gottesfreundschaft. Ordensleben heute leben*, Würzburg 2007, 51–71, hier 68–69.
- 12 HERZIG, *Ordens-Christen* (s. Anm. 2), 386; vgl. zum Ganzen ebd., 386–414.
- 13 Vgl. ebd., 417–418.
- 14 Ludger VIEFHUES, *Dem kreuztragenden Christus folgen. Gedanken zu einer Theologie der Gelübde*, in: OK 36 (1995) 157–170, hier 160.
- 15 HERZIG, *Ordens-Christen* (s. Anm. 2), 415–416; Herzig zitiert hier den Synodenbeschluss «Unsere Hoffnung».
- 16 Hier liegt für Viefhues ein inkarnatorischer Weg in die eigene Existenz hinein. Vgl. VIEFHUES, *Dem kreuztragenden Christus folgen* (s. Anm. 14), 163–164.
- 17 Vgl. Klaus MERTES, *Zölibat und Priestertum*, in: StdZ 144 (2019) 823–831, hier 824.
- 18 Johann Baptist METZ – Tiemo Reiner PETERS, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg 1991, 14f.
- 19 Ich folge den Ausführungen meines Doktorvaters Erhard Kunz, die leider nur in einem Privatdruck zugänglich sind: Erhard KUNZ, «Wandle vor mir und sei ganz!» *Die evangelischen Räte. Dreifaltiges Leben in Einheit*, in: DERS., *Gott finden in allen Dingen*, Frankfurt 2001, 244–270.
- 20 BACHL, *Ganz oder halb* (s. Anm. 9), 88.

## Abstract

*The Symbolic Significance of Religious Life: An Open Question.* Since Vatican II, life in a religious order is no longer seen as a way of perfection in contrast to the other Christians. Theologically its character is of symbolic significance for the church. This creates the problem that the ontological comparative attributed to religious life is relocated to a real-symbolic level. This article tries to determine the character of the sign in view of the alterity of God. It is argued, that the understanding of the *vita religiosa* should not be narrowed down to different Christian estates.

*Keywords:* religious order – Evangelical counsels – ecclesiology – alterity

## NOTWENDIGER NEUANFANG

### Wegweisungen des Mönchtums aus der Ordenskrise

Im Jahre 593 befand sich Papst Gregor der Große in einer persönlichen Krise, von der er uns selbst erzählt. Hinter ihm lag eine beeindruckende weltliche und kirchliche Karriere: Für zwei Jahre war er *Praefectus urbis*, bevor er den Familienpalast auf dem *Caelius* in das Andreas-Kloster verwandelte, in das er sich selbst zurückzog. Für acht Jahre verließ er sein Kloster, um als Nuntius (*Apokrissiar*) am kaiserlichen Hof in Konstantinopel zu dienen, doch lebten dort Mönche seines römischen Klosters mit ihm. Auch als neuer Papst im Lateran bemühte er sich um ein klösterliches Leben. Nach den ersten drei Jahren als Papst beschreibt Gregor im Vorwort seiner *Vier Bücher der Dialoge*, wie ausgebrannt er sich fühlt. Überwältigt von geistlichen und weltlichen Anforderungen inmitten der im Umbruch befindlichen Kirche und Welt notiert er: «Von der Arbeitslast verwundet, denke ich Unglücklicher zurück: Wie gut ging es mir doch einst im Kloster!» Er ist in Gefahr sich selbst zu verlieren: «Jetzt bin ich wie ein Spielball der Wellen auf einem weiten Meer, und mein Geist wird wie ein Schiff in einem heftigen Sturm hin und her geworfen.» Gregor teilt mit uns seine innersten Gedanken: Er habe nicht nur das verloren, was ihn früher getragen hat, sondern sei nun im Begriff, sogar die Erinnerung daran zu verlieren (*memoria*). An diesem bedrohlichen Punkt angelangt, rafft er sich auf und wendet sich dem Lebensbeispiel (*exempla*) italischer Heiliger zu. Das zweite Buch der Dialoge ist zur Gänze Benedikt von Nursia gewidmet. Wie Gregor den Mönchsvater beschreibt, können wir als autobiographisch motiviertes hagiographisches Zeugnis verstehen, das auch für die Kirche und ihre Orden von heute eine Inspiration sein kann.<sup>1</sup>

BERNHARD ANDREAS ECKERSTORFER OSB, geb. 1971, 2000 Eintritt in die Benediktinerabtei Kremsmünster in Oberösterreich, seit Jänner 2020 Rektor der Benediktinerhochschule Sant'Anselmo in Rom.

### 1. Ein beschwerlicher Aufstieg

Gregor verfasst nach dem Vorbild der *Vita Antonii* von Athanasius (4. Jh.) ein sich auf Augenzeugen stützendes Lebensbild Benedikts, das zur geistlichen Auferbauung und zur Nachahmung anregen soll. Entsprechend erwähnt Gregor nur nebenbei die Herkunft in Nursia und die römischen Studienjahre. Im spätantiken Rom sah Benedikt seine Seele in Gefahr. «Gott allein wollte er gefallen, deshalb begehrte er das Gewand des gottgeweihten Lebens.» (II Dial, Prolog 1) Doch die Höhle von Subiaco bringt nicht nur eine paradiesische Abgeschiedenheit mit sich, sondern auch die Versuchung, den eingeschlagenen Weg wieder zu verlassen. Die Erinnerung an eine Frau – wohl aus Studientagen – bringt Benedikt aus der Fassung. Aus eigener Kraft gelingt es ihm nicht, die Anfechtung zu bestehen; er ist dabei, seine Einsiedelei zu verlassen. «Da traf ihn plötzlich der Blick der göttlichen Gnade, und er kehrte zu sich selbst zurück.» (II Dial 2,2) Gregor fügt sogleich hinzu: «Von da an verließen viele die Welt und kamen zu ihm, um sich seiner Führung anzuvertrauen.» (II Dial 2,3)

Benedikts Weg als Mönch ist geprägt von inneren und äußeren Widerständen. Bereits in der nächsten Szene beschreibt Gregor, wie der Mann Gottes (*vir Dei*) von der nahe gelegenen Gemeinschaft in Vicovaro zum Abt gewählt wird (II Dial 3). Doch Benedikt verlangt von ihnen zu viel, seine Beziehung zu dieser Gemeinschaft vergiftet sich immer mehr. Zuerst wenden sich die Mönche verbal gegen ihren Abt, dann schreiten sie zur Tat. Doch der für Benedikt bestimmte Giftbecher zerspringt angesichts des darüber gesprochenen Segens. Benediktus, der Gesegnete, muss mit der Gemeinschaft brechen. Ausgerechnet an dieser Stelle des Scheiterns verwendet Gregor die wegweisende benediktinische Formel *habitare secum*: «Dann kehrte er an die Stätte seiner geliebten Einsamkeit zurück. Allein, unter den Augen Gottes, der aus der Höhe herniederschaut, wohnte er in sich selbst (*habitavit secum*).» In sich zu wohnen bedeutet freilich keinen teilnahmslosen Ruhezustand für Benedikt: Durch Gottes Blick erleuchtet, sieht er seinen Anteil an der Katastrophe und begreift sich neu von oben her.

Benedikt bleibt aber nicht lange in stiller Abgeschiedenheit. Er gründet mehrere Klöster in Subiaco und bewirkt Wunder, die im Licht der Heiligen Schrift als Machterweise Gottes verständlich werden. Das ruft erneut den alten Feind (*hostis antiquus*) auf den Plan, den Gregor schon bei den Anfechtungen vorher als Versucher (*temptator*) und bösen Geist (*spiritus malignus*) bezeichnet hatte. Ein Priester vor Ort gibt diesem Raum und vertreibt durch mehrere Attacken Benedikt, der mit einigen Schülern in Montecassino neu anfängt. Gregor fügt sogleich hinzu: «Der heilige Mann zog fort. Der Ort änderte sich, nicht aber der Feind.» (II Dial 8,10)

Gregor illustriert mit einer bezaubernden Geschichte, wie Benedikt selbst im Alter noch nicht perfekt war: Seine Schwester Scholastica ist bei ihrem jährlichen Besuch in Montecassino in einem Klostergut am Fuße des Berges untergebracht. Sie spürt, dass es die letzte Begegnung mit ihrem Bruder sein wird und bittet Benedikt, über die Nacht bei ihr zu bleiben. Doch er bleibt unnachgiebig. Da beginnt Scholastica innig zu beten. Angesichts der plötzlich herabstürzenden Wassermassen meint sie schlagfertig: «Geh nur, wenn du kannst. Verlass mich und kehre zum Kloster zurück!» Gregor, für den Benedikt immerhin *das* Vorbild der italischen Heiligen seiner Zeit war, schreibt unumwunden: «Ganz gegen seinen Willen stand er vor einem Wunder, das die Kraft des allmächtigen Gottes nach dem Herzenswunsch einer Frau gewirkt hatte. ... Jene vermochte mehr, weil sie mehr liebte.» (II Dial 33,5)

Wieder können wir in der Anordnung der Szenen einen tieferen Sinn erkennen: Unmittelbar nach dieser für Benedikt ernüchternden Erfahrung und dem Tod seiner geliebten Schwester, die er wie eine Taube zum Himmel emporsteigen sieht und in das für ihn vorbereitete Grab legen lässt, wird ihm eine mystische Erfahrung zuteil. Der geistliche Aufstieg findet auch einen geographischen Ausdruck: Von der gleichsam unterirdischen Höhle Subiacos hat sich Benedikt auf dem Berg von Cassino niedergelassen, nun steigt er auf einen Turm des Klosters. Dort sieht er beim Gebet in der Nacht plötzlich die ganze Welt im Lichte Gottes verwandelt, verdichtet wie in einem Strahl. «Er sah die ganze Welt als eine Einheit vor sich», heißt es in der *Vita Benedicti*, «die Seele des Schauenden wurde weit» und «es erstrahlte in seinem Herzen ein inneres Licht» (II Dial 35,7). Gregor erklärt seinem Gesprächspartner in den Dialogen und damit seinen Mönchen im Lateran und seiner nach Orientierung suchenden Zeit (II Dial 35,6): «Halte fest, was ich sage, Petrus! Wenn die Seele ihren Schöpfer schaut, wird ihr die ganze Schöpfung zu eng. Hat sie auch nur ein wenig vom Licht des Schöpfers erblickt, wird ihr alles Geschaffene verschwindend klein. Denn im Licht innerer Schau öffnet sich der Grund des Herzens, weitet sich in Gott und wird so über das Weltall erhoben.»

## 2. *Die Wüste bestehen*

Bei Benedikts Weg in die Einsamkeit verwendet Gregor an zentraler Stelle das Signalwort Wüste (*deserta*, II Dial, 1,1). Dieses Motiv soll nun vertieft und für unsere derzeitige Ordenskrise fruchtbar gemacht werden. Die Wüste steht für Freiheit und Gottesbegegnung, aber im Kontext von Entbehrung und Bedrohung. In der Benediktivita haben wir gesehen: Nur weil Benedikt selbst Versuchungen, Niederlagen und Anfeindungen erlebt und bestanden hat, konnte

er selbst den Aufstieg zur Vollendung gehen und andere führen. Seine persönlichen Erfahrungen dürfen wir in seiner Regel widergespiegelt sehen, die für die Schwäche des Menschen Einfühlungsvermögen zeigt und Verständnis für die Eigenart anderer fordert: Der Abt möge stets mit seiner eigenen Gebrechlichkeit (*fragilitas*) rechnen (RB 64,13)<sup>2</sup>. Die Weisen im Kloster (*seniores spiritales*) müssen es verstehen, «eigene und fremde Wunden zu heilen» (RB 46,6). Und alle Gottsucher müssen der Versuchung widerstehen, auf das eigene Können zu bauen: «Für alles, was uns von Natur aus kaum möglich ist, sollen wir die Gnade und Hilfe des Herrn erbitten.» (RB Prol 41)

Für Benedikt und andere westliche Mönche des 6. Jahrhunderts war das östliche Wüstenmönchtum des 4. und 5. Jahrhunderts grundlegend. In mehreren uns überlieferten Zeugnissen betonen die frühchristlichen Mönche, dass sie den Rückzug in die Wüste nicht als heroischen Akt sehen. Altvater Matoe sagte: «Es ist nicht die Tugend, derentwegen ich in der Einsamkeit sitze, sondern die Schwäche. Die Starken sind es, die unter die Menschen gehen.»<sup>3</sup> Gängige Darstellungen der sogenannten Wüstenväter konzentrieren sich oft auf spektakuläre Aspekte und ihre verschrobenen Seiten. Dabei bestand ihr höchstes Ziel schlicht darin, die Liebe über alles zu stellen. Die Mönche lasen Verletzte vom Wegrand auf, kümmerten sich um Aussätzige, begruben die Toten. Der Mönch Palladius ermahnte die Brüder angesichts von Spaltungen in der Kirche: «Das kommt daher, dass wir Gott und den Nächsten nicht genug lieben.» Abbas Matoe sprach im Hinblick auf Altvater Johannes: «Das ist die Vollendung, wenn einer den Nächsten höher schätzt als sich selber.» Und der heilige Makarios besuchte einmal einen kranken Einsiedler und fragte, was er brauche. Dieser sagte: «Ich hätte gerne eine Pastille aus Alexandrien.» Makarios zögerte keinen Augenblick und ging den weiten Weg in diese große Stadt, um dem Geplagten das Gewünschte zu besorgen.<sup>4</sup>

Es ist die Nachfolge des Herrn, die die Mönche in die Wüste führt, wo auch sie den Versuchungen des Bösen standhalten müssen – auch stellvertretend für die anderen. Doch sie wissen sich geborgen im Herrn, der den Kampf bereits für sich entschieden hat. Bezeichnenderweise fanden Archäologen in den Behausungen des alten ägyptischen Mönchtums viele Kreuze an den Wänden aufgemalt. Wer heute die koptischen Klöster besucht, findet sie auch in den angrenzenden Wüsten eingeritzt auf Felswänden, an denen auch Holzkreuze angebracht sind, und auf Schritt und Tritt stößt man zwischen den Einsiedeleien auf mit einzelnen Steinen geformte Kreuze. Diese Kreuze verweisen auf den erhöhten Herrn, sie sind Ausdruck der Parusie. Unterschlagen heutige populäre Darstellungen der Wüstenväter nicht diese radikal eschatologische Ausrichtung? Die alten Mönche wollten in der Wüste sitzen und nichts anderes im Kopf haben als die Wiederkunft Christi. Das heute missverständliche

Motiv der Askese als «engelgleiches Leben» hat von daher seine Bedeutung: Es versteht sich als Einübung, d.h. Training (griech. *askesis*) eines ganz auf den wiederkommenden Christus auszurichtenden Lebens. Im Aufstieg zu Gott versuchen sie, die eigenen Zerstreungen, Zwänge und Verirrungen («Leidenschaften») aufzunehmen und zu überwinden. Dies ist der Weg zur *puritas cordis* und zur *hesychia*: mit einem reinen Herzen bei Gott zu sein und in ihm zu ruhen.

Bei den Wüstenvätern sehen wir wie bei Benedikt: Die Selbstüberschreitung auf Gott richtet den Blick auf die Erde; das Humane wird nicht negiert, sondern realistisch gesehen, womit eine demütige, aber im Herrn jubelnde Grundhaltung ausgebildet wird. Vielsagend ist hier der etymologische Zusammenhang von *humus*, *humanitas* und *humilitas*; nicht von ungefähr steht auch das deutsche Wort Humor damit in Verbindung. Haben nicht gerade auch die monastischen Orden in letzter Zeit bitter erfahren müssen, wie verhängnisvoll es ist, durch ein überhöhtes Mönchs- oder Priesterideal einzelnen Menschen Machtpositionen einzuräumen, die sie – fehlgeleitet durch ihre Leidenschaften – zur Zerstörung ihnen anvertrauter Seelen instrumentalisieren (Stichwort «Missbrauch»)? Ein Verweis auf die Quellen des Mönchtums zeigt uns ein ständig gefährdetes Bild der gottgeweihten Person, das einer drohenden Selbsterhöhung und damit einhergehenden institutionellen Selbstimmunisierung gegensteuern sollte. In dieser Weise könnten die Ursprünge des Ordenslebens auch so mancher neuen geistlichen Gemeinschaft Anhaltspunkte für eine Aufarbeitung und Neuorientierung angesichts ihrer Skandale geben. Ein Blick auf die letzten Jahre zeigt: Kirchliche Aufbrüche stehen mit ihrem Sendungsbewusstsein in Gefahr, die menschliche Komponente im geweihten Leben auszublenden und starke Gründerpersönlichkeiten derart zu überhöhen, dass geistlicher und sexueller Missbrauch in erschreckendem Ausmaß um sich greifen kann, nicht selten einhergehend mit finanziellen Unregelmäßigkeiten.

Die Wüste heute zu bestehen verlangt, die dürren und zuweilen sogar düsteren Landschaften der Orden und Institute gottgeweihten Lebens nicht auszublenden, sondern geradezu zum Ausgangspunkt von Erneuerung zu nehmen. Wüstenerfahrungen, wie wir sie hier im Blick haben, führen zur Demut, die wiederum mit der Umkehr verbunden ist. Sich auf eine oberflächliche Idylle einer schmerzlosen Selbstfindung zu beschränken, wird der aktuellen Lage der Orden nicht gerecht. Eine herbe Wüstenerfahrung weiß sich dagegen erneut auf Gott zurückgeworfen und bringt eine befreiende Verabschiedung bisheriger Sicherheiten mit sich. Dieser Überzeugung verleiht der australische Benediktiner Michael Kelly in seinem Aufsatz «Mönchtum und Wüste» Ausdruck: «Die Stille der Wüste bietet eine Herausforderung, das wahre Selbst auszubilden, weil es dort für das falsche Selbst kein Publikum gibt.»<sup>5</sup> Der lang-

jährige Generalabt der internationalen Silvestriner-Kongregation spricht den größeren gesellschaftlichen und kirchlichen Zusammenhang seines Kontinents an. Kelly erinnert daran, dass zwar zwei Drittel der Fläche Australiens aus Wüsten bestehen, aber seit der europäischen Besiedelung stets der menschliche Unternehmungsgeist und nicht die Erprobung und Kontingenzerfahrung in der Wüste im Zentrum standen und fährt fort:

Sogar in den Kirchen konzentrierte man sich mehr auf Gebäude und die Aktion denn auf die Kontemplation. Die monastische Tradition hatte in einer solchen Weltsicht keine Anziehungskraft. Dazu kam ein romantisch-mittelalterliches Bild des Mönchtums, das sich auf Kreuzgang, Kapuzen und Gregorianik beschränkte. Viele apostolische Ordensleute zucken bei dem Wort «monastisch» zusammen, weil ihnen unter diesem Schlagwort von der Kirche in unpassender Weise äußerliche Observanzen aufoktroiyert wurden. Das Ziel des Mönchtums – die radikale Gottsuche – wurde verdunkelt. Manche meinen, dass das institutionalisierte Christentum in Australien dabei ist, einen Kollaps zu erleiden, trotz üppiger kirchlicher Bürokratie. Vielleicht ist das, was wir erleben, ein Ausdruck der Oberflächlichkeit des skizzierten pragmatischen Zugangs. Wir brauchen dagegen die Kraft des Zeugnisses, das auf Ideenreichtum setzt und nicht auf die derzeitigen institutionellen Rahmenbedingungen, die – auch wenn sie noch so effizient sind – als irrelevant erscheinen und früher oder später ohnehin obsolet werden.<sup>6</sup>

Kelly verweist auf den australischen Intellektuellen David Tacey, der von einer neuen «Mystik der Wüste» spricht und die Kirchen aufruft, «monastisch» zu werden und damit meint, sie sollten «Reflexion, Gebet und Meditation vermitteln und die verwandelnde Kraft der inneren Erfahrung des Heiligen ermöglichen.»<sup>7</sup> Mit Cavan Brown fragt sich der Mönch Kelly, warum in Kirche und Theologie die Wüste so lange ignoriert worden sei, obwohl sie unmittelbar zum Erfahrungsraum des fünften Kontinents gehöre: «In der Wüste zu sein bedeutet, auf Nichts reduziert zu werden und dann zu realisieren, dass dieses Nichts nicht den Untergang bedeutet, sondern den Beginn einer neuen Reise.»<sup>8</sup>

### *3. Zukunftsperspektiven für das Ordensleben*

Ähnlich wie Gregor der Große stehen wir in einem epochalen Wandel, der eine Neuorientierung erfordert. Während jedoch der Mönch und Papst um das Jahr 600 Ausdruck und Motor einer christlichen Ära war, die der Kirche eine politische und kulturelle Vormachtstellung verschaffte, ist im 21. Jahrhundert die umgekehrte Entwicklung zu beobachten. Aus den bisherigen Überlegungen lassen sich einige Leitlinien für ein zukunftsträchtiges Ordensleben entfalten.

### *Ordensleben in nach-konstantinischer Zeit*

Für Jahrhunderte gehörten Ordensgemeinschaften zum kirchlich-gesellschaftlichen Establishment. Mit einem Eintritt war auch ein sozialer Status, wenn nicht gar Aufstieg verbunden. Wird in der heutigen Zeit Religion zur Option, trifft jemand, der ins Kloster geht, auf Indifferenz, zunehmend gar auf Unverständnis. Natürlich kann die Skepsis gegenüber dem gottgeweihten Leben eine unfaire Verkennung der Wirklichkeit sein, wenn sie sich nämlich aus billigen Denkschablonen und Vorurteilen speist. Es ist zudem erschreckend, wie mitunter innerhalb der Kirche die Schönheit einer Ordensberufung und ihre Botschaft für heute in Frage gestellt wird; immer wieder raten sogenannte praktizierende Katholiken oder sogar Pfarrer jungen Leuten von diesem Weg ab. Aber wir sollten auch einer Entzauberung etwas abgewinnen, die hinter so manchem hehren Ordensideal ein verkrüppeltes Leben demaskiert hat.

Wie auch immer das Ordensleben von außen gesehen wird, wichtig ist die realistische Selbsteinschätzung. Basil Hume OSB, der vor seiner Ernennung zum Erzbischof von Westminster als Abt von Ampleforth wertvolle Ansprachen hielt, schärfte einmal angehenden Novizen bei einer Einkleidung im Jahre 1974 ein: «Alle Mönche sind hier irgendwie Verwundete. Sie treten in eine Gemeinschaft von äußerst unvollkommenen menschlichen Wesen ein. Es ist fast wie in einem Krankenhaus, wo die Oberschwester mitsamt den Patienten krank ist!»<sup>9</sup> Das entspricht Papst Franziskus, der einige Monate nach seiner Wahl mit den Worten aufhorchen ließ, die Kirche sei vor allem als Feldlazarett zu begreifen.<sup>10</sup> Ein Ordensleben, das triumphalistisch der Zeit und ihren Widrigkeiten enthoben wäre, hätte unserer Welt auch nichts zu sagen. Heute kann vielleicht das Ordensleben deutlicher als das (er)scheinen, was es ist: Ein Weg zu Gott für Menschen, die unterwegs sind und ihre Schwäche zugeben dürfen, weil sie ihre Stärke von Gott erhoffen.

Freilich sind Ordensleute keine passiven Schachfiguren des göttlichen Wirkens; sie müssen mittun, damit Verwandlung geschehen kann. Dafür braucht es die mutige Offenheit, die Eigenart unserer Lage als Anruf Gottes zu begreifen. Dabei ist der Blick auf Gott und von Gott her entscheidend, um sich nicht lähmen zu lassen und den hl. Geist nicht zu blockieren. Als Beispiel einer Selbstlähmung und Blockierung des Heiligen Geistes möchte ich den Umgang mit zahlenmäßigen Entwicklungen nehmen. Den Bistümern folgend legen auch Orden gerne ihre Mitgliederstatistiken vor und zeichnen dann in der Öffentlichkeit ein düsteres Bild. Natürlich können Statistiken hilfreich sein, um realistisch planen und für die Zukunft vorsorgen zu können. Doch medial verbreitete Abwärtstrends ständig zu beklagen, ist schlicht eine selbst verschuldete Blockade. Meine Abtei Kremsmünster zählt derzeit beinahe 50 Mönche.

Die ältere Generation im Kloster erlebte die doppelte Mitgliederzahl und war gewöhnt, dass jedes Jahr aus der eigenen Schule einige ins Noviziat wechselten. Seit drei Jahrzehnten hat eine andere Entwicklung eingesetzt. Angesichts der Abwärtsbewegung könnte man von einem drohenden Abbruch sprechen. Oder auch das Bild weiten: Vor der Barockzeit waren seit der Gründung im Jahre 777 wahrscheinlich nie mehr als 20 Mönche in Kremsmünster, in der Reformationszeit sogar nur einige wenige. Dass sich die Zeiten nach einem außergewöhnlichen Boom in der Nachkriegszeit wieder ändern, ist historisch gesehen normal, soziologisch erklärbar und theologisch fruchtbar zu machen als Weckruf für eine neue Gestalt, die zu es zu entdecken gilt. Niemand käme auf die Idee, den technologischen oder medizinischen Stand der 1950er Jahre als Norm für heute zu sehen. Die Kirche und ihre Orden erliegen allzu oft diesem Kurzschluss. Dabei hätte sie in ihrer eigenen Tradition den Rat zur Erlangung der Herzensruhe, sich nicht mit anderen zu vergleichen, was wir auf verschiedene Epochen übertragen können. Sprach doch schon Altvater Paphnutios: «Vergleiche dich nicht mit anderen, und du wirst Ruhe finden.»<sup>11</sup>

### *Den jüngeren Generationen Raum geben*

Das in Ordenskreisen gerne und m.E. oft unüberlegt gebrauchte Wort der «Überalterung» sagt nüchtern betrachtet nur, dass zu einem früheren Zeitpunkt wesentlich mehr Personen eingetreten sind als in der Zeit seither. Das bringt zweifelsohne große Herausforderungen und auch Enttäuschungen mit sich, wenn wir etwa an die Schließung von Ordenshäusern denken. Aber ständig nur darüber zu reden, was nicht mehr ist wie früher, kann nicht das Heilmittel sein. Wie wäre es, demütig und doch mit Freude am Neuen die unausweichlichen Entwicklungen anzunehmen und daraus kreativen Gestaltungsraum zu schaffen? Das fällt den Orden auch deshalb schwer, weil die zahlenmäßig dominierenden Generationen, die vor und während des Zweiten Vatikanums eintraten, gegenüber den nachkommenden Jahrgängen die Deutungshoheit behielten. Deshalb bedarf es der bewussten Anstrengung, jene in den Blick zu bekommen, die in absehbarer Zeit das Ordensleben hauptsächlich repräsentieren werden. Es braucht den Freiraum für die zahlenmäßig deutlich geringeren Vertreter der jüngeren Generationen, die Zeichen *ihrer* Zeit selbst deuten und ins allgemeine Bewusstsein einbringen zu können. Das führt zu Generationenkonflikten, oder besser: zu Missverständnissen zwischen den Generationen. Eine bemerkenswerte amerikanische Studie hat z.B. erhoben, dass die Eucharistische Anbetung für 75% der Ordensleute, die nach 1980 geboren wurden, einen wesentlichen Stellenwert hat, während dies bei der Konzilsge-

neration nur für 35% zutrifft.<sup>12</sup> Die Älteren werfen den Jüngeren vor, hinter die Errungenschaften der nachkonziliaren Reform zurückgehen zu wollen, die Jüngeren vermessen bei diesen wiederum mangelnde Glaubensidentität – Ausdrucksformen, die für *sie* und *ihr* Leben im Heute unumgänglich scheinen.

Unser epochaler Wandel verlangt von allen die Mühe der Bekehrung. Die Älteren in den Orden müssen anerkennen, dass die Welt sich weiterdreht und ihre einmal etablierten Reformprogramme für die jüngste Generation zuweilen farblos und veraltet erscheinen, weil sich der Kontext verändert hat. Die erwähnte Studie aus den USA hat deutlich gemacht, was Menschen, die in letzter Zeit in einen Orden eingetreten sind, vor allem suchen: eine vom geistlichen Leben getragene Gemeinschaft und die Möglichkeit, eine distinktive katholische Identität im Rahmen eines lebendigen Ordenscharismas ausbilden zu können. Die älteren Generationen sind angehalten, diese neue Mentalität zu verstehen, in der beispielsweise Tradition und Ästhetik eine neue Rolle spielen. Sie müssen sich hineindenken in die neue Minderheitensituation, in der die jungen Ordensleute viel mehr von den Gleichaltrigen unterschieden leben, als dies bei ihnen der Fall war und ist. Umgekehrt kommen die Jüngeren in den Orden nicht umhin, sich nicht von schnellgefassten Urteilen fehlleiten zu lassen, die alles ablehnen, was ihren Ansprüchen und Überzeugungen nicht entspricht. Sie müssen die Welt verstehen, aus denen die älteren Mitbrüder oder Mitschwester kommen, welche Selbstverständlichkeiten sie geprägt haben, aber auch welche Verengungen ihnen zu schaffen machten. In jedem Konvent gibt es die treuen Mitglieder, die über den Wandel von Jahrzehnten hinweg beharrlich den Weg der Nachfolge Christi gehen und für die Neuen im Orden eine Ankerfunktion ausüben können.

Ähnlich komplementär könnte eine «Ökumene» zwischen alten Orden und neuen geistlichen Gemeinschaften aussehen. In einigen Bewegungen und jüngeren Klostergründungen sind Aufbrüche zu beobachten, die alteingesessene Gemeinschaften inspirieren könnten. Umgekehrt kann der Erfahrungsschatz langer Traditionen die *Movimenti* vor Kurzschlüssen und auch einer bereits angedeuteten Überheblichkeit bewahren, die sich in der Frühphase einer Gründung leicht einschleichen. Ein Überlegenheitsgefühl bestimmter kirchlicher Gruppen mag auch vom fatalen Laster herrühren, sich mit anderen zu vergleichen und – meist vorübergehende – quantitative Erfolge als trügerischen Beweis zu sehen, die richtige Formel für das geweihte Leben im Heute gefunden zu haben. In absehbarer Zeit ist es wohl keiner Ordensgemeinschaft und keiner neuen geistlichen Bewegung gegeben, unangefochten und mächtig zu sein; die Wüstensituation führt allen die eigenen Begrenzungen vor Augen – und vielleicht liegt gerade darin der Segen unserer unübersichtlichen Zeit.

*Missionarische Orden mit einem klaren geistlichen Profil*

Ich möchte bewusst tautologisch formulieren: Ordensleute und ihre Gemeinschaften sind dann gut unterwegs, wenn sie noch nicht meinen, bereits angekommen zu sein. Legen wir die Haltung des Murrens ab, wie sie Israel während der Wüstenwanderung mitunter zeigte und Benedikt als Grundübel im Kloster beschreibt, dann können Orden ihre gegenwärtigen Herausforderungen und Entwicklungen als Kairos auffassen, ihre Mission neu zu verstehen. Hat nicht die Kirchengeschichte wiederholt gezeigt, dass Erfolg nach irdischen Kriterien, Macht und Geld die besten Mittel sind, religiöse Sozialformen zu korrumpieren? Ohnmachtserfahrungen dagegen waren und sind oft die Ausgangsbasis für eine geistliche Erneuerung. Diese nährt sich aus der Erfahrung, ganz auf Gott zurückgeworfen zu sein und nur von ihm her leben zu können. Gestaltungsmöglichkeiten finanzieller, politischer oder kirchlicher Art sind dann nicht bloß zur Selbsterhaltung und Steigerung des eigenen Ansehens und Vermögens gegeben, sondern dem Dienst an Gott und den Menschen verpflichtet. In diesem Sinne können wir durchaus von einem wirkungsvollen Ordensleben der Zukunft ausgehen, das sich allerdings anders gestalten und zur Welt verhalten wird als in der Vergangenheit. Wie lange die Transformationsprozesse mit ihren schmerzlichen Reinigungsphasen dauern und welche Formen des Ordenslebens sich herausbilden werden, können wir dagegen nur schwer vorhersehen.

Einen wichtigen Schritt in die Zukunft machen die Orden immer dann, wenn sie sich als Motor der Evangelisierung verstehen. Wir sollten uns vor Augen halten, dass jeder Orden einmal als Bewegung begonnen hat, die der Welt und der institutionell verfassten Kirche meist auch ein Stück weit gegenübergetreten ist. Wenn sich Gemeinschaften wieder verstärkt auf die Mission konzentrieren, geraten sie erneut in Bewegung und vermeiden die Urversuchung kirchlicher Sozialformen, nur um sich selbst zu kreisen. Papst Franziskus, der erste Ordensmann auf dem Stuhl Petri seit fast 200 Jahren, ruft die Orden und die Kirche denn auch unermüdlich auf, sich von narzisstischen und klerikalistischen Fehlentwicklungen zu verabschieden und sich mit voller Kraft auf die Evangelisierung zu konzentrieren. Stellvertretend für seine Dokumente und Ansprachen möchte ich den Brief an die Kirche in Deutschland zitieren, der auch den Orden den zeitgemäßen Platz in der Kirche im Sinne einer Verwandlung der Welt in unseren Breiten vorgibt.<sup>13</sup> Einleitend stellt der Papst fest: «Wir sind uns alle bewusst, dass wir nicht nur in einer Zeit der Veränderungen leben, sondern vielmehr in einer Zeitenwende, die neue und alte Fragen aufwirft, angesichts derer eine Auseinandersetzung berechtigt und notwendig ist.» Sogleich warnt er vor allen Strategien, die in einer «Entfremdung oder einer

Beschränkung unserer Mission enden» (4). Bereits in der folgenden Nummer erscheint das Schlüsselwort Evangelisierung, «denn was wir brauchen ist viel mehr als ein struktureller, organisatorischer oder funktionaler Wandel» (5). Eine «der ersten und größten Versuchungen im kirchlichen Bereich besteht darin zu glauben, dass die Lösungen der derzeitigen und zukünftigen Probleme ausschließlich auf dem Wege der Reform von Strukturen, Organisationen und Verwaltung zu erreichen sei, dass diese aber schlussendlich in keiner Weise die vitalen Punkte berühren, die eigentlich der Aufmerksamkeit bedürfen.» (5) Es wäre die einfachere Lösung, die aber nicht an der Erneuerung von der Wurzel her ansetzt: «So käme man vielleicht zu einem gut strukturierten und funktionierenden, ja sogar «modernisierten» kirchlichen Organismus; er bliebe jedoch ohne Seele und ohne die Frische des Evangeliums.» (5) Was der Papst dann im Hinblick auf die Kirche in Deutschland fordert, liest sich wie ein programmatischer Aufruf für die Ordensgemeinschaften im deutschen Sprachraum. Franziskus spricht von «pastoraler Bekehrung» (6) und ruft dazu auf, «den Primat der Evangelisierung zurückzugewinnen» (7).

Ordensgemeinschaften haben eine Vielfalt von Existenzformen und Tätigkeiten, um die kirchliche Mission voranzutreiben. Ich kann hier nur meinen eigenen monastischen Erfahrungsraum ansprechen: Benediktiner wirken durch ihr schlichtes Lebenszeugnis an einem Ort, an dem der Gottesdienst und die Verinnerlichung biblischer, liturgischer und anderer Texte zusammen mit alltäglichen Arbeiten eine bestimmte Fassung der einzelnen Gottsuche in einer stabilen Gemeinschaft versucht. Bereits bei dieser Selbstbeschreibung merke ich, wie lückenhaft sie ist: Sind Mönche nicht schon von Papst Gregor dem Großen von seinem Andreaskloster in Rom aus auf die Britischen Inseln geschickt worden, woher dann wiederum Mönche kamen, die bei den Germanen missionierten? Und nehmen benediktinische und zisterziensische Schulen und Universitäten nicht einen wesentlichen Bildungsauftrag der Kirche wahr? So könnten wir hinsichtlich verschiedener Orden ein ganzes Netzwerk an missionarischen Aufgaben beschreiben, die zuerst einmal im gelebten Glaubenszeugnis bestehen und sodann Tätigkeiten seelsorglicher, katechetischer oder sozial-karitativer Art umfassen. Nur einen Punkt möchte ich herausgreifen, der für alle in Zukunft entscheidend sein wird: Missionarische Orden mit einem klaren geistlichen Profil werden sich besonders der jungen Menschen und Familien annehmen, die nach tieferer Glaubenserfahrung und religiöser Bildung verlangen. Die Orden sollten wir nie gegen die Ortskirche ausspielen, sie sind Teil derselben; freilich müssen sie immer wieder an die Peripherie (ein anderes Wort für Wüste) gehen, um ihrem Ruf treu zu bleiben. Die in ihre DNA eingeschriebene eschatologische Ausrichtung lassen sie in den sich wandelnden pastoralen Landschaften verstärkt als Anlaufstellen für jene anzie-

hend erscheinen, die nach einem «anderen Leben» dürsten. Um ihren mystagogischen und prophetischen Auftrag in einer Kirche der Zukunft zu erfüllen, sind die Ordensgemeinschaften gut beraten, entschieden auf eine gediegene Ausbildung mit hohen menschlichen und geistlichen Kompetenzen zu setzen, die sie wiederum attraktiv für das pilgernde Volk Gottes machen. Das Christentum mit wachem Geist und tiefer Gläubigkeit in einer Lage zu leben, in der es sich an den Rand gedrängt weiß, führt auch zu einer neuen Offenheit der Lebensform mit Gelübden gegenüber den anderen Lebensentwürfen: Gemeinschaftsleben, Familiendasein und die Berufung, sich als einzelner Mensch Gott hinzugeben, können dann gleichermaßen Wertschätzung erfahren und sich als aufeinander verwiesen erleben. Jedenfalls wird ein missionarisches Volk Gottes verschiedene Berufungswege in ihrer Eigenart zum Leuchten bringen, auch das von alters her so bezeichnete «asketische Leben», dessen Renaissance unter heutigen Bedingungen sich leise ankündigt. So finden sich bereits heute inmitten unserer scheinbar verödenen Kirchenlandschaften erquickende Oasen, die erst dann entdeckt werden, wenn man nicht von einem vergangenen Status quo flächendeckender Kirchlichkeit und Omnipräsenz des Ordenslebens ausgeht.

Entscheidend ist für die Zukunft von Kirche und Orden, dass die einzelne Person Gott sucht und sich mit gleichgesinnten Pilgern auf den Weg macht. Benedikt von Nursia und Gregor der Große haben das in ihrer Zeit auf ihre Weise unternommen. Eingangs auf sie geschaut zu haben, soll die Pointe dieses Artikels deutlich machen: Die Erneuerung des Ordenslebens steht und fällt damit, ob es gelingt, die reichen Traditionen *materialiter* aufnehmen und vermitteln zu können. Ohne inhaltliche Zuwendung zu den Quellen können wir uns nicht als Erben des Zweiten Vatikanischen Konzils betrachten. Natürlich sind Strukturen sinnvollen, denken wir nur an übergeordnete Organisationsstrukturen der Orden. Richten wir jedoch das Hauptaugenmerk auf die Aufrechterhaltung von gewachsenen Konstruktionen einer zu Ende gehenden Phase, auf die Verwaltung der Güter oder die Zusammenlegungen von Ordensniederlassungen, wird das außerhalb der ordensinternen Perspektive niemanden interessieren und schon gar nicht für das gottgeweihte Leben begeistern. Es wäre ein Verlust für die ganze Kirche, wenn die Orden vor allem um sich selbst kreisen und bloß ihre scheinbar abnehmende Wirkung beklagen. Sie sind berufen, in ihrer je unverwechselbaren Besonderheit die Liebe über alles zu stellen und das Reich Gottes erfahrbar zu machen!

So können und dürfen wir in unserer «kritischen», d.h. zur Unterscheidung anregenden Situation getrost auf jene in allen Altersstufen setzen, die sich an eine Gemeinschaft gebunden haben und das Charisma ihres Ordens mit ihrem

ganzen Leben und Denken weitertragen, gemeinsam mit jenen außerhalb der Orden, die sich mit ihr verbunden fühlen und aus den gleichen Quellen Kraft schöpfen wie die Ordenschristen selbst. Immer mehr wird es vor allem auf die jetzt jüngeren Ordensleute und *ihre* Sympathisanten «in der Welt» ankommen, das Gedächtnis großer Traditionen aufrechtzuerhalten und an zukünftige Generationen weiterzugeben. Wäre es nicht spannend für die Kirche und die Theologie, diesen Prozess mit Wohlwollen, Interesse und Tatkraft zu unterstützen?

## Anmerkungen

- 1 Vgl. GREGOR DER GROSSE, *Der hl. Benedikt. Buch II der Dialoge lateinisch/deutsch*, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 1995. Einen ausführlichen Kommentar bietet die deutsche Benediktinerin Michaela PUZICHA, *Kommentar zur Vita Benedicti. Gregor der Große: Das zweite Buch der Dialoge – Leben und Wunder des ehrwürdigen Abtes Benedikt*, St. Ottilien 2012. Die Belegstellen der Zitate im folgenden Abschnitt beziehen sich auf die Übersetzung der Dialoge in diesen beiden Bänden, in denen auch das zitierte Vorwort Gregors zu den Dialogen lateinisch/deutsch abgedruckt ist.
- 2 «RB» steht für *Regula Benedicti* und wird zitiert nach: *Die Benediktusregel lateinisch/deutsch*, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992.
- 3 Matoe 13, zitiert nach *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum* übersetzt von Bonifaz MILLER OSB, Trier 1986, 187f.
- 4 Quellen dieser drei Zitate der Reihe nach: AP 1035, zitiert nach MILLER, *Weisung* (s. Anm. 3), 343; Matoe 7 (ebd., 186); Makarios 8 (ebd., 165).
- 5 Michael KELLY, *The Challenge of the Interior: Monasticism and the Desert in an Australian Context*, in: *Inter Fratres* 54 (2004) 1–10, Zitat 4 (Übersetzung BE).
- 6 Ebd., 6 (Übersetzung BE).
- 7 Ebd., 7. Vgl. David TACEY, *Re-enchantment: the new Australian spirituality*, Sydney 2000, 198.
- 8 Cavan BROWN, *Pilgrim through this barren land*, Sydney 1991, 189, zitiert nach KELLY, *Monasticism and the Desert* (s. Anm. 5), 7.
- 9 Basil Kardinal HUME, *Gott suchen*, Einsiedeln (Geistliche Meister, Bd. 1) 1979, 39.
- 10 *A Big Heart Open to God: An Interview with Pope Francis* by Antonio SPADARO, S.J., in: *America*, September 30, 2013; <http://americamagazine.org/pope-interview>.
- 11 Paphnutios 3, zitiert nach MILLER, *Weisung* (s. Anm. 3), 257.
- 12 CENTER FOR APPLIED RESEARCH IN THE APOSTOLATE GEORGETOWN UNIVERSITY WASHINGTON, DC, *Recent Vocations to Religious Life: A Report for the National Religious Vocation Conference*, 2009. Unkompliziert einsehbar bei «Studien» unter [www.nrvn.net](http://www.nrvn.net) (siehe besonders die *Executive Summary*). Eine Zusammenfassung dieser Studie findet sich in meinem Artikel *Junge Ordensleute? Erneuerung unserer Gemeinschaften*, in: *Ordenskorrespondenz* 57 (2016) 21–28.
- 13 *Schreiben von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* (29. Juli 2019), siehe: [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (Link «Briefe»). Die folgenden zitierten Nummern beziehen sich auf die Artikel dieses Dokuments.

## Abstract

*Monastic Pointers for the Crisis in the Religious Life.* In his *Vita Benedicti*, Pope Gregory the Great proposes monastic themes that can be an inspiration in the current struggles in the Church and in the religious life. From the perspective of the desert fathers we realize how an eschatological existence is a calling to utter dependence on God. This does not, however, deny the human aspect: on

the contrary it is taken up and transformed by the monastic experience. Accordingly, in a post-Constantinian world religious life will certainly have a different shape, reduced maybe, but renewed. It will have to bring the younger generation to center stage and if it regains its mission by means of evangelization it will avoid any self-centeredness.

*Keywords: Benedict – Gregory the Great – desert monasticism – monastic renewal – evangelization*

## MITTENDRIN: IM LEBEN. IN DER VERHEISSUNG. IN DER HERAUSFORDERUNG

### Missionarisches Ordensleben in Großstädten

Frankfurt am Main. Messestadt, Börsenstadt, ungefähr 750.000 Einwohner aus 177 Nationen, Bankentürme neben Konsumräumen, Vertretungen aller Weltreligionen. Die Stadt atmet Pluralität, Veränderungsbereitschaft, es sind Geschäftsleute, Straßenkünstler, Wohnungslose, Gutbürgerliche anzutreffen – und Ordensleute, mittendrin. Als Teil der Stadt haben sie Anteil an deren Leben, deren Verheißung, deren Herausforderungen. Und sie tragen ihr eigenes Lebenszeugnis, die sie erfüllende Verheißung, die von ihnen ausgehenden Herausforderungen in die Stadt hinein.

Mit nicht einmal einer Million Einwohnern ist Frankfurt trotz Skyline und Flughafen freilich ein Zwerg im Reigen der Großstädte und Megacities<sup>1</sup> in ihren unfassbaren Ausmaßen weltweit. An ihnen lässt sich ablesen, dass der Trend der Urbanisierung sich ungebrochen fortsetzt: Während im Jahr 1950 30 Prozent der Weltbevölkerung in Städten lebten, waren es 2018 bereits 55 Prozent, und diese Zahl wird sich voraussichtlich auf 68 Prozent im Jahr 2050 steigern.<sup>2</sup> Die Gründe für die Anziehungskraft der Städte sind vielfältig und mit Hoffnung verbunden: Hoffnung auf Arbeit, bessere Lebensumstände, Verwirklichungsmöglichkeiten. Eine weitere Hoffnung tragen Christinnen und Christen in die Städte hinein, darunter auch Ordensleute. Sie stellen zwar innerhalb der Großstädte eine verschwindend kleine Gruppe dar, doch wollen sie die ihnen aufgetragene Frohe Botschaft verkünden. Deshalb fragen Ordensleute neu nach ihrer Beziehung zu modernen Städten und wie sie ihre Mission darin leben können.

CHRISTINE MÜLLER SSps, geb. 1982, war vor ihrem Eintritt in die Missionskongregation der Dienerinnen des Hl. Geistes (Steyler Missionsschwestern) als Realschullehrerin tätig. Nach der Ordensausbildung studierte sie Theologie in Freiburg i. Br. und in Frankfurt/M. Seit 2016 gestaltet sie die neue Präsenz der Schwestern in Frankfurt mit einer Kommunität mit sozial-pastoralem Schwerpunkt mit.

### 1. *Zu den Grundlagen missionarischen Ordenslebens*

Ursprünglich entstand Ordensleben jedoch aus dem genau umgekehrten Impuls. Die Einsiedler im 3./4. Jahrhundert zogen aus der Stadt hinaus, um deren Ablenkungen und Versuchungen zu entkommen und in der Wüste Gott zu suchen. Sie wollten sich ganz und ausschließlich Gott widmen. Dieser Grundimpuls ist im Ordensleben bis heute in der Weihe bewahrt. Bald schon entstanden in der Wüste auch Gemeinschaften, die sich durch die gemeinsame Ausrichtung auf Gott auszeichneten. Das Miteinander bot zudem die bisweilen unbequeme Gelegenheit, neben der Gottesliebe auch konsequent die vom Herrn aufgetragene Nächstenliebe zu üben. Im Verlauf der Geschichte öffneten sich die ursprünglich monastischen Gemeinschaften immer mehr hin zu den Städten und zur Welt. Es entstanden neue Formen von Ordensgemeinschaften, deren Wurzeln zwar in der Wüste sind, die sich aber explizit zu den Menschen in Stadt und Welt gesandt verstanden.

Weihe (Consecratio), Gemeinschaft (Communio) und Sendung (Missio): Diese drei Punkte können als Grundelemente des Ordenslebens benannt werden.<sup>3</sup> Wie aber deutlich wurde, unterscheiden sich Ordensgemeinschaften gerade in ihrem Sendungsverständnis stark. In der neueren Ordenstheologie werden drei Modelle vorgeschlagen, die verschiedene Schwerpunkte zum Ausdruck bringen.<sup>4</sup> Als «Stadt auf dem Berg» kann Ordensleben durch das gemeinschaftliche, dem Evangelium gemäße Leben auch innerhalb von Großstädten weithin erkennbar sein und zur Orientierung dienen. Ordensleute, die sich nach dem Modell der «Wanderapostel» verstehen, suchen die Menschen in den verschiedenen Städten auf und verkünden dort das Evangelium in Wort und Tat. Beim Modell des «Sauerteigs» teilen Ordensleute ganz das Leben ihrer Mitmenschen und verwandeln durch ihr Lebenszeugnis nach und nach ihr Umfeld.

So unterschiedlich diese äußeren Lebensgestalten sein mögen, sie haben alle dieselbe Basis und dasselbe Ziel, denn jede christliche Mission ist zurückgebunden an die Missio Dei. Wie der Sohn gesandt wurde, den Menschen Gottes Heil erfahrbar zu machen und sie in die göttliche Liebesbeziehung hineinzunehmen, so sandte nach biblischer Bezeugung Jesus seine Jüngerinnen und Jünger aus, das Evangelium zu verkünden. Indem sie dies tun, wissen sich die Christen bis heute hineingenommen in die Sendung des Sohnes, getragen und befähigt durch die Sendung des Heiligen Geistes. Die Erfüllung des Auftrags Jesu, die Verkündigung des Evangeliums, ist auf vielfältige Weise möglich, durch Zeugnis (Martyria), durch den Dienst am Nächsten (Diakonia), durch Liturgie (Leiturgia).

Bezogen auf Ordensleben lässt sich demnach festhalten, dass jegliches Ordensleben, apostolisch oder kontemplativ, dem Wesen nach missionarisch ist – freilich mit unterschiedlichen Akzentsetzungen in der Realisierung der Sendung. Historisch wurden nicht nur in der Missionsarbeit der Orden die Territorialmission, Erstevangelisierung und Wortverkündigung stark betont und der Fokus auf die Eingliederung in die verfasste Kirche gelegt. Diese Verengungen können jedoch als überwunden gelten, sodass das eigentliche Ziel von Mission in der oben beschriebenen Weite und Anziehungskraft neu aufscheinen.

Dieses Ziel von Mission fand in der Offenbarung des Johannes einen metaphorischen Ausdruck, der im Blick auf das Thema dieses Artikels neu ins Auge springt: Das Bild der himmlischen *Stadt* drückt die endgültige Erfüllung des göttlichen Heils bzw. das vollendete Reich Gottes aus. «Die heilige Stadt, das neue Jerusalem, [kommt] von Gott her aus dem Himmel herab» (Offb 21,2), sie ist «die Wohnung Gottes unter den Menschen» (Offb 21,3). Der missionarische Einsatz kann also das Reich Gottes nicht «herstellen», das endgültige Heil der Menschen kommt vielmehr ganz von Gott her. Es verwirklicht sich nicht nur für den Einzelmenschen als solchen, sondern es ereignet sich in und für die gestaltete Gemeinschaft der Menschen (Stadt), deren zentraler Bezugspunkt Gott selbst ist.

Ordensleben ist von dieser Vision durch die evangelischen Räte<sup>5</sup> innerlich durchstimmt. Deren Radikalität und insbesondere der Rat der Jungfräulichkeit geben der Lebensform eine starke eschatologische Ausrichtung. Die Erwartung des kommenden Gottes und seiner Herrschaft wird durch die evangelischen Räte ins Leben, ja ins Fleisch der Ordensleute eingeschrieben, auch und gerade im Blick auf den mit den Räten einhergehenden Verzicht, der nur so positiv lebbar wird.

Dem positiven Bild des himmlischen Jerusalems sind biblisch zahlreiche Städte gegenübergestellt, die das Gegenteil verkörpern: beispielsweise Babylon, Sodom und Ninive sind Ausdruck der Gottesferne, der Eigenmächtigkeit des Menschen, in der das Böse um sich greift. Immer wieder sendet Gott nach biblischer Bezeugung Propheten, die in Seinem Namen Kritik üben. Prophetische Kritik, die teils Gehör findet, teils aber auch zur Ablehnung der Gesandten führt.

Das Aufkommen neuer Ordensgemeinschaften kann ebenfalls als prophetische Kritik gedeutet werden. Denn neue Orden entstanden je als Antwort auf Missstände oder konkrete Nöte in Kirche und Welt. Kardinal Kasper charakterisiert Orden deshalb auch «[a]ls Einbrüche und Aufbrüche des Geistes Gottes in der Kirche» und darin als «Antwort Gottes auf den jeweiligen Ruf der Zeit»<sup>6</sup>. Das so als von Gott getragen zu deutende Wirken der Ordensleute dient der «Berufung aller zur Heiligkeit» (LG 43) und natürlich dem Wachs-

tum des Reiches Gottes (LG 44). Ekklesiologisch wird Ordensleben darum in der charismatisch-prophetischen Dimension der Kirche verortet.

Zeigten die bisherigen Gedanken v. a. die innere Bestimmung missionarischen Ordenslebens auf, so stellt sich nun die Frage, wie das Evangelium unter den Bedingungen moderner Großstädte weitergegeben werden kann. Ordensleute sind erfüllt von der Frohen Botschaft – was braucht es, damit die gute Nachricht auch die Menschen in der Stadt mit ihrer Hoffnung und Freude erfüllen kann?

## 2. *Das Evangelium in der Stadt weitergeben – aber wie?*

Die Realisierung der Sendung der Ordensleute, also Evangelisierung, hat mindestens drei Voraussetzungen: Sie kann nur gelingen unter den Bedingungen der zeitgenössischen Städte. Sie kann nur gelingen, wenn Ordensleute ihre Lebensform authentisch leben. Und sie kann nur gelingen, wenn es zu einem wechselseitigen Dialog kommt.

Zur ersten Voraussetzung. Das «Ist», die Bedingungen der Städte objektiv wahrzunehmen, ist auch für die theologische Betrachtung unabdingbar. Da die Städtelandschaft weltweit unfassbare Dimensionen aufweist, sind jedoch allgemeingültige Merkmale schwer auszumachen – ausgenommen das Merkmal der Pluralität. Nach Eckholt, die zum Thema «Kirche in lateinamerikanischen Megacities» forschte, lassen sich weiterhin als Stichworte Fragmentisierung, also ein Auseinanderklaffen von Arm und Reich, Fluidität und Dynamik, Heterogenität, wechselnde Zentren und ökologische Probleme benennen.<sup>7</sup> Ergänzen ließen sich Anonymität, Mobilität, Vernetzung und, aus europäischer Sicht, Säkularität – ohne mit diesen Punkten auch nur annähernd Vollständigkeit in den Städtemerkmalen zu erlangen.

Die festgestellten Kennzeichen moderner Städte gilt es später theologisch bzw. geistlich zu deuten. Basis ist hierfür der vom Schöpfergott verliehene Selbststand der Welt und die Überzeugung, dass Gott weiter in der Welt wirkt. Dann kann Urbanisierung als ein Zeichen der Zeit (GS 4) interpretiert werden. Die Merkmale der Stadt können im Licht des Evangeliums betrachtet und eingeordnet werden. Kurzum, die Stadt kann «mit einem Blick des Glaubens [erkannt werden, C.M.], der jenen Gott entdeckt, der in ihren Häusern, auf ihren Straßen und auf ihren Plätzen wohnt»<sup>8</sup>.

Zur zweiten Voraussetzung, dem authentischen Ordensleben. Zu diesem gehört die Grundspannung von Distanz und Zuwendung zur Welt, die nicht einseitig aufgelöst werden darf. Denn auch die Distanz, verstanden als innere Freiheit für Gott, ermöglicht die Mitgestaltung der Welt und der konkreten

Stadt nach der Vision des himmlischen Jerusalem. In die DNA des Ordenslebens eingeschrieben sind zudem die evangelischen Räte der Armut, des Gehorsams und der Jungfräulichkeit (Keuschheit, Ehelosigkeit). Diese stellen gleichsam einen Schlüssel zur Interpretation der Kennzeichen von Städten dar, wie nachfolgend ersichtlich wird.

Die dritte Voraussetzung gelingender Mission besteht im Dialog von Ordensleben und Stadt. Es kommt also zu einer Wechselseitigkeit: Missionarisches Ordensleben will das Evangelium in die Stadt hineinbringen und interpretiert deren Gegebenheiten aus dem Geist der evangelischen Räte heraus. Zugleich lernt Ordensleben von der Stadt, denn in der Auseinandersetzung mit ihr wird das verkündete Evangelium tiefer verstanden. Es ergeben sich Einsichten für das «Wie» der Evangelisierung und positiv oder kritisch auf die Stadt bezogene Anknüpfungspunkte für die Mission. Nachfolgend werden von den oben genannten Kennzeichen moderner Großstädte exemplarisch zwei wichtige Punkte herausgegriffen, um den Dialog von Ordensleben und Stadt aufzuzeigen.

Als zentrales Merkmal der Städte kann zweifellos deren Pluralität gelten, die verbunden ist mit sich schnell verändernden Stadtkulturen (Fluidität, Dynamik). Aus dem Geist der evangelischen Räte heraus kann mit gehorsamer Haltung erkannt werden, dass sich in dieser Pluralität eine vielfältige Suche nach erfülltem Leben und geglücktem Zusammenleben ausdrückt. Der Person, die den Rat lebt, kann bewusst werden, dass das Reich Gottes sich auf vielfältigen Wegen realisieren kann, die sie nicht im Blick hatte. Die widerläufigen Tendenzen in den heterogenen Kulturen fordern und fördern eine Deutung der Realität vom Evangelium her: eine Unterscheidung der Geister auf Basis genauen Hinhörens und Wahrnehmens. Die Pluralität der Städte lässt den Menschen die Begrenztheit der eigenen Vorstellungen erkennen. Zugleich wird der auf diese Weise mit seiner Armut konfrontierte Mensch vom Reichtum der Pluralität beschenkt. Die sich schnell wandelnden städtischen Kulturen weisen darauf hin, dass eigene Vorstellungen, so auch Patentrezepte für Evangelisierung, immer wieder losgelassen werden müssen und dass der Mensch die Lebensausgestaltung nicht völlig in der Hand hat. Sie lassen die Vorläufigkeit des Menschgemachten erkennen und erinnern die Person, die dem Rat der Jungfräulichkeit folgt, an die Erwartung des Besseren, von Gott her Kommenden.

Nach dieser Interpretation lehrt das städtische Kennzeichen der Pluralität also Offenheit für das unerwartete, fremde Wirken Gottes und verlangt die Bereitschaft, das Eigene infrage stellen zu lassen. Es fordert den konkreten Dialog, die Wachsamkeit für die Fragen der Menschen, die hinter den pluralen Antworten stecken, damit das Evangelium als relevant erscheinend verkündet

werden kann. Schließlich klärt das Merkmal über die Notwendigkeit der Berücksichtigung der jeweiligen Kontexte in der Evangelisierung auf (Inkulturation) und gibt dazu Mittel an die Hand (Sprache, Symbole, Medien; Räume, Zeiten usw.).

Allerdings braucht es auch einen kritischen Bezug auf das Merkmal, wenn Pluralität völligen Relativismus mit sich bringt, der die Achtung der Menschenwürde bedroht. Der Protest missionarischen Ordenslebens muss sich erheben, wenn es zu Grabenkämpfen zwischen verschiedenen Positionen kommt, wenn Absolutheit beansprucht wird, die Intoleranz verursacht. Schließlich ist der kritische Bezug auf das Stadtmerkmal vonnöten, wenn die dynamischen Veränderungen über Menschen hinweggehen und ihre Existenz bedrohen.

Trotz der letztgenannten Punkte gelingt beim Merkmal der Pluralität der positive Bezug viel leichter, als dies beim zweiten wichtigen Merkmal, dem der Fragmentisierung, der Fall ist. Die ständig weiterwachsende Kluft zwischen Arm und Reich ist weltweit in den Städten vorhanden. Anknüpfungspunkte für die Mission der Ordensleute ergeben sich vor allem aus den einhergehenden Notsituationen. Zwar zeigt eine gehorsame Wahrnehmung der Stadt auch, wo Menschen sich bereits einsetzen für die Lebensmöglichkeiten und die Würde aller und wie hilfreiche Maßnahmen zur Linderung der Not aussehen könnten. Doch wird ein gehorsamer Mensch vor allem die Schreie der Leidenden und Unterdrückten hören. Der nach dem Rat der Armut lebende Mensch wird sehen, wo Menschen in der Stadt solidarisch ihren Reichtum oder ihre bescheidenen Mittel teilen, und er wird von kreativen Lösungen lernen. Aber er wird noch viel deutlicher das Elend der Menschen wahrnehmen, denen Lebenswichtiges vorenthalten wird. Insbesondere aber wird der Mensch, der nach dem Rat der Jungfräulichkeit lebt, mit diesen Personen auf eine bessere Zukunft und auf Gerechtigkeit hoffen.

Wird Fragmentisierung also im Geist der evangelischen Räte betrachtet, so zeigt sich also in erster Linie eine kritische Bezugnahme auf diese Realität. Als Ergebnis des Dialogs von Ordensleben und Stadt kann deshalb bei diesem Merkmal vor allem der prophetische Protest gegen die die Armut produzierenden Strukturen festgehalten werden, sowie der Einsatz dafür, dass den marginalisierten Menschen durch Tat und Wort die Hoffnung des Evangeliums zugänglich wird.

### *3. Mögliche Schwerpunkte missionarischen Ordenslebens*

Mit dem Dialog von Ordensleben und Stadt wurde nicht nur nach dem «Wie» von Mission gefragt, sondern bereits der Weg eingeschlagen zur Klärung mög-

licher inhaltlicher Schwerpunkte. Da Ordensleben grundsätzlich mit allen Merkmalen der Städte in Dialog zu setzen ist, muss ein möglicher Schwerpunkt zwei Anforderungen genügen: Er muss einem besonders wichtigen Merkmal der Stadt und einem zentralen Zug des Ordenslebens entsprechen. Die beiden oben ausgeführten Merkmale von Städten wurden bereits aufgrund ihrer offensichtlich hohen Relevanz ausgewählt. Die sich weiter aus dem inneren Zusammenhang mit Ordensleben ergebenden Schwerpunkte werden nachfolgend vorgestellt.

Angesichts der Fragmentisierung der Städte mit ihrer Kluft von Arm und Reich ist festzustellen, dass Ordensleute von ihrer Lebensform her unverbrüchlich mit der Seite der Armen verbunden sind. Aufgrund der evangelischen Räte stehen sie in Solidarität mit den unfreiwillig Armen, den Ohnmächtigen, denen Gehorsam abverlangt wird, den Einsamen, Verzweckten und Missbrauchten, den Hoffnungslosen. Missionarisches Ordensleben in Städten muss deshalb die Option für die Armen als einen Schwerpunkt haben und dabei besonders diejenigen im Blick haben, deren Not bislang keine oder nur sporadische Antwort erfährt. Ordensleute weltweit müssen vor Ort identifizieren, wer in ihrer Stadt diese Armen sind: vielleicht Migranten in São Paulo, Homosexuelle in Daressalam oder Zwangsprostituierte in Berlin. Von diesen Personengruppen her denkend, im Dialog mit den Betroffenen, Vernetzung mit anderen suchend, werden die missionarischen Antworten sehr unterschiedlich sein. Denn neben den Bedingungen der Stadt spielen das Sendungsmodell, das Charisma und die sonstigen Gegebenheiten der Ordensgemeinschaft eine zentrale Rolle. Sicher nimmt diakonisches Engagement bei der Option für die Armen einen zentralen Platz ein, sei es in Form konkreter Hilfe, sei es anwaltschaftliches Eintreten oder der Einsatz für Systemveränderung. Jedoch gilt es zwei Straßengraben zu vermeiden: Einerseits Diakonie als nicht eigentliches missionarisches bzw. kirchliches Handeln zu klassifizieren, andererseits die Option für die Armen auf Diakonie im Sinne von konkretem Hilfehandeln zu verengen, d.h. nicht auch die «Diakonie der Liturgie [und] des Wortes» (LG 29) zu schenken.

In diesem Zusammenhang lässt sich als zweiter möglicher Schwerpunkt missionarischen Ordenslebens im weiten Sinne die Geistliche Begleitung der Menschen benennen. Angesichts der bereits beschriebenen, durchaus ambivalenten Pluralität und Fluidität der Städte suchen Menschen nach Sinn und Orientierung, nach Halt und Hoffnung. Ordensleben wiederum wurde von den Konzilsvätern in der Kirchenkonstitution in den Zusammenhang der Berufung zur Heiligkeit gestellt. Explizit wird dort benannt, dass Ordensleben sich «durch Gebet oder auch tätiges Wirken [...] um die Einwurzelung und Festigung des Reiches Christi in den Seelen» (LG 44) mühen soll. Insofern ist es naheliegend, in der Begleitung suchender Menschen einen

Schwerpunkt im missionarischen Wirken von Ordensleuten zu erkennen, der dem Desidarat moderner Städte entspricht. Die Konkretisierung wird wiederum je nach Kontext und Voraussetzungen der Ordensgemeinschaft unterschiedlich ausfallen (durch punktuelle Begegnungen, vermittelt durch moderne Kommunikationsmedien usw.).

Die Konzilsväter beschreiben das Ordensleben als solches zudem als ein Zeichen, das «alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll» (LG 44). Die Aussage betont einerseits die Wichtigkeit des Lebenszeugnisses der Einzelnen und der Gemeinschaft, das dem verkündeten Evangelium entsprechen muss. Andererseits kann das Lebenszeugnis als solches Hoffnung spenden und Orientierung geben – insofern dient es der Suche der Menschen nach gelingendem Leben.

Weitere Schwerpunkte missionarischen Ordenslebens sind durchaus denkbar. Wird beispielsweise die *Communio* der Orden in Zusammenhang gesetzt mit der die Städte weltweit kennzeichnenden Individualisierung, Anonymität und sozialen Segregation, so ließe sich als Schwerpunkt Gemeinschaftsbildung benennen. Wird die *Communio* mit der Pluralität zusammen betrachtet, ließe sich der Schwerpunkt Dialog (z.B. interreligiöser Dialog) erkennen.

Selbstverständlich sind neben diesen Feldern die diversen anderen missionarischen Aktivitäten der Orden auch weiterhin sinnvoll und wichtig. Die oben genannten Schwerpunkte aber liegen vom Dialog des Ordenslebens mit der Stadt her besonders nahe und sind aufgrund der Städtesituation besonders dringlich; darin liegt ihr Anspruch. Es zeigt sich damit ein Missionsverständnis, das ganz vom Menschen ausgeht, der aufgrund seiner Situation des Lichtes des Evangeliums bedarf. Die Unterscheidung von Erst- oder Neuevangelisierung bzw. Glaubensvertiefung<sup>9</sup> wird hier erst relevant in der möglichst optimalen Anpassung der missionarischen Antwort auf den jeweiligen Menschen.

Zusammenfassend vermag vielleicht das in der neueren Missionstheologie aufgekommene Paradigma der «*missio inter gentes*» zu verdeutlichen, was für missionarisches Ordensleben in der Stadt zentral ist: Ein Leben der eigenen Sendung «*inter gentes*, «mitten drin», in aller Not und Hoffnung der Menschen, vor allem an der Seite derer, [...] denen eine gleichberechtigte Teilhabe am öffentlichen Leben in der Stadt abgesprochen wird»<sup>10</sup>.

#### 4. *Mittendrין: Missionarisches Ordensleben in Frankfurt*

Wie eine solche *missio inter gentes* aussehen kann, möchte ich am Beispiel des Neuaufbruchs der Steyler Missionsschwestern, zu denen ich gehöre, mit einer Kommunität in Frankfurt konkretisieren. Ohne dass wir Schwestern um dieses

Paradigma wussten, suchten wir in den ersten Wochen gezielt die Orte auf, an denen Menschen in Not Hilfe suchen. Beim gemeinsamen Mittagessen kamen wir ins Gespräch. Die Menschen ließen uns an ihrem Blick auf die Stadt teilhaben und an den Sorgen, die sie beschäftigten. Besonders die Situation von Frauen in akuter Wohnungsnot machte uns betroffen, denn es war offensichtlich, dass sie für nächtlichen Schutz einen hohen Preis bezahlten. Immer wieder fragten diese Frauen um Hilfe, und als die zuständigen Fachstellen bestätigten, dass es nur wenige Schlafplätze für in akut in Not geratene Frauen gebe, zeigte sich uns die Spur unserer missionarischen Antwort. Es entstand eine kleine Institution in Kooperation mit Caritas und Pfarrei, die diesen Frauen für eine gewisse Zeit eine sichere Übernachtungsmöglichkeit bietet.

Ungefähr zeitgleich begannen wir mit einem ersten Angebot, das auf den Wunsch nach gleichberechtigter Teilhabe antwortet. In einem der Kirche angegliederten Raum wurde ein Café eingerichtet und eine kleine Second-Hand-Kleiderboutique installiert. Hier können Menschen unabhängig ihres sozialen Status' Kleider tauschen, eine Tasse Kaffee trinken oder ein süßes Teilchen essen. Aus zunächst sporadischen Begegnungen von Gemeindemitgliedern, Wohnungslosen, Leuten aus dem Stadtteil und in verschiedener Hinsicht armen Menschen wuchs mittlerweile ein Miteinander, das besonders beim gemeinsamen Feiern zeichenhaft erstrahlt.

Unsere missionarische Antwort ist selbstverständlich nur eine unter vielen. Bereits vor etlichen Jahre entstand die der Caritas unterstellte Elisabeth-Strassenambulanz als eine Antwort der Missionsärztlichen Schwestern auf die medizinische Notlage wohnungsloser Menschen. Das «Turmzimmer» der Kapuziner ist eine Antwort auf den Gesprächsbedarf der Passanten in Lebens- und Glaubensfragen. In der Zukunftswerkstatt der Jesuiten finden junge Erwachsene Begleitung in ihrem Glauben und ihren anstehenden Entscheidungen. Viele weitere Beispiele ließen sich nennen. Sie geben Mut und zeigen, dass missionarisches Ordensleben es wagt, die Herausforderung anzunehmen und mittendrin zu sein: im Leben. In der Verheißung. In der Stadt.

## Anmerkungen

- 1 Im Jahr 2018 wurde die Liste der 33 Megacitys mit mehr als 10 Mio. Einwohnern von Tokio mit 37 Mio. angeführt. 1065 Städte hatten 1–10 Mio. Einwohnern. Vgl. UNITED NATIONS: *The World's Cities in 2018. Data Booklet*, o. O., 2–4. Online: [https://www.un.org/en/events/citiesday/assets/pdf/the\\_worlds\\_cities\\_in\\_2018\\_data\\_booklet.pdf](https://www.un.org/en/events/citiesday/assets/pdf/the_worlds_cities_in_2018_data_booklet.pdf) (abgerufen am 30.03.2020).
- 2 Vgl. UNITED NATIONS: *World Urbanization Prospects: The 2018 Revision. Key facts*. Online: <https://population.un.org/wup/Publications/Files/WUP2018-KeyFacts.pdf> (abgerufen am 30.03.2020).
- 3 Vgl. Stefan KIECHLE, *Consecratio – Communio – Missio. Die drei Grundelemente des Ordenslebens*, in: Margareta GRUBER – Stefan KIECHLE (Hg.), *Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken*, Würzburg 2007, 51–71, hier 51.

- 4 Vgl. zu allen Modellen: KIECHLE, *Consecratio* (s. Anm. 3), 61.
- 5 Die evangelischen Räte gelten selbstverständlich für alle Christen. Der Bezugspunkt für die nachfolgenden Ausführungen ist jedoch die spezifische Form, in der die Räte im Ordensleben gelebt werden.
- 6 Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit– Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 400.
- 7 Vgl. Margit ECKHOLT, *Urbanisierung und Evangelisierung*, in: Klara CSIZAR [u.a.], *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017 (Weltkirche und Mission 8), 73–88, hier 78.
- 8 Papst FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium. An die Bischöfe, die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Bonn 2013 (VAS 194), 71.
- 9 Vgl. ebd., 14.
- 10 ECKHOLT, *Urbanisierung* (s. Anm. 7), 81.

## Abstract

*Right in the Middle: Missionary Religious Life in Big Cities.* Religious life is missionary by its very nature. The proclamation of the Gospel is realized differently according to the mission model of each religious order. Here the eschatological and charismatic-prophetic orientation of religious life comes into play. For the mission of religious to succeed in modern cities, religious life has to be in communication with the circumstances of the cities. That allows insights to be gained into the "how" and "what" of mission. Since modern cities are strongly marked by plurality and the gap between rich and poor, the focus of mission can be seen, in combination with the essential characteristics of religious life, in spiritual accompaniment in a broad sense as well as the option for the poor.

*Keywords: Religious order – mission – urban life – Option for the poor – spiritual supervision*

## THEOLOGIE DER SPIRITUALITÄT

«Eine Art günstiges kulturelles Laboratorium» für die Orden

«Im menschlichen Leben gehören Wissen, Weisheit und Credo immer zusammen, wenn es darum geht, wichtige Entscheidungen zu treffen, Herausforderungen zu beantworten und Handlungen zu verantworten.» Dieses bemerkenswerte Wort stammt von keinem Geringeren als dem Psychologen und Kommunikationswissenschaftler Friedemann Schulz von Thun. Ob Schulz von Thun beim Gebrauch des Wortes «Credo» das Apostolicum gemeint hat, steht dahin, möglicherweise lediglich die Annahme, dass es ohne ein klares Bekenntnis zu Überzeugungen im Angesicht von großen Herausforderungen nicht zu guten Entscheidungen kommt. Wie immer hier der Zusammenklang von Wissen, Weisheit und Credo von ihm gedacht ist, er wird dringender denn je, um die Transformationsprozesse der Gegenwart zu bewältigen. Die Bemerkung Schulz von Thuns findet sich nicht umsonst in einem von ihm beigezeichneten Geleitwort zum Buch «Spirituelle Intelligenz. Glauben zwischen Ich und Selbst» des renommierten Kognitionspsychologen Julius Kuhl.<sup>1</sup> Eine spannende Lektüre. Kuhl wiederum ist es ein Anliegen, Brücken zwischen unterschiedlichen «Wissenformen» zu schlagen, vor allem zwischen Geistes- und Naturwissenschaften. Dass dies gerade bei ihm in der «geistlich/spirituellen Denkform» geschieht, erstaunt und macht neugierig. Es erscheint aus einer versierten Kognitionsforschung alles andere als esoterisch verstiegen.

Der «geistlich/spirituellen Denkform» gibt die PTH Münster, eine Ordenshochschule in Trägerschaft der Deutschen Kapuzinerprovinz, seit Jahrzehnten als ihrem Arbeitsschwerpunkt einen besonderen Raum in Forschung, Lehre und interdisziplinären Veranstaltungen. Der Bogen reicht von Quellenkunde, Mystikforschung, philosophischen, exegetischen, fundamental- und dogmatischen Grundlagenvorlesungen bis zu empirischen Untersuchungen zu Gebetsverhalten, Geistliche Trockenheitserfahrungen, Resilienz- und Leadership-

LUDGER SCHULTE OFMCAP, geb. 1963, Rektor der PTH Münster, Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte.

fragen, theologisch-psychologischer Grundlegung Geistlicher Begleitung und anderen Themen. Auch die ökologische Grundsatzdebatte aus Sicht franziskanischer Spiritualität hat ihren festen Ort, die mit der Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus eine neue Dynamik erhalten hat. Die ökologische Debatte ist dabei nicht erst durch die Enzyklika eng mit den Fragen nach Gerechtigkeit und Frieden verknüpft.<sup>2</sup>

Die Ordenshochschule der Kapuziner hat sich zum Auftrag gemacht, nicht nur die franziskanische, sondern die großen geistlichen Traditionen und heutigen Suchbewegungen zeitdiagnostisch zu bedenken und versucht gleichzeitig, die existentiellen Bezüge herzustellen. Darin zeigt sich die Aktualität ihres Lehr- und Forschungsschwerpunktes, der Theologie der Spiritualität, aber nicht weniger auch dessen Herausforderungen.

Papst Franziskus forderte in der Apostolischen Konstitution *«Veritatis Gaudium»* über die Kirchlichen Universitäten und Fakultäten zu einer Neuprofilierung der Theologie auf: *«Die kirchlichen Studien sind [...] nicht nur dazu da, Orte und Programme qualifizierter Ausbildung für Priester, Personen des geweihten Lebens oder engagierter Laien anzubieten, sondern sie bilden eine Art günstiges kulturelles Laboratorium, in dem die Kirche jene performative Interpretation der Wirklichkeit ausübt, die dem Christusereignis entspringt und sich aus den Gaben der Weisheit und der Wissenschaft speist, durch die der heilige Geist in verschiedener Weise das ganze Volk bereichert»* (Nr. 3). Gerade die Phänomene und die Diskurse, die sich rund um den Begriff *«Spiritualität»* versammeln, sind in der Lage, interdisziplinär und transformativ ein *«günstiges kulturelles Laboratorium»* zu erzeugen.

Dass Orden und ihre Gemeinschaften Träger großer christlicher Spiritualitätstraditionen sind – man denke nur an die benediktinische, franziskanische, dominikanische, thesesianische oder ignatianische Tradition – ist eines, dass sie auch theologische Vergewisserung sowie Transformations- und Aktualisierungsarbeit im Bereich christlicher Spiritualität leisten etwas anderes und doch naheliegend. Gerade der *«Megatrend Spiritualität»* macht *«rettende Erinnerung der Orden»* zur Scheidung der Geister notwendig und führt zum kulturellen und interreligiösen Dialog.

### *Spiritualität – mehr als eine Mode*

Das Modewort *«Spiritualität»* ist ein Containerbegriff mit vielen Sinngebungen. Mit ihm ist mehr als nur ein Randphänomen berührt. Das Heute könnte möglicherweise als *«spirituelles Zeitalter»* in die Geschichte eingehen. Den einen lässt das Wort *«Spiritualität»* unwillkürlich an Entwürfe eines euphori-

schen New Age-Denkens, an Esoterik, an charismatisch-pfingstkirchliche Ansätze oder an transpersonale, psychologische, integrale Heilslehren denken. All diese Ansätze tendieren zu einem Machbarkeitsglauben, der in der richtigen mentalen Einstellung den Schlüssel zur Wunscherfüllung sieht. Andere entdecken in diesem Begriff eine überkonfessionelle, religiöse (oder religionslose) Lebenseinstellung und Lebensweise – das Spirituelle. Präsenz- und Fülle-Erfahrungen stehen für sie im Mittelpunkt. Sie meinen, über das Geistige könne man nichts wissen, es vermittele sich in ahnungsvoller Schau oder einer ergreifenden Erfahrung, die sich auch ohne einen Glauben an Gott (atheistisch) auffassen lässt. Im Zusammenhang mit dem Spiritualitätsbegriff tauchen häufig andere Signalwörter auf: «Glück», «Weisheit», «authentisches Leben» und «Ganzheitlichkeit». Menschen sind auf der «Reise zu sich selbst», suchen in einer mobilen, flexiblen, auf Effizienz getrimmten Gesellschaft nach «Verzauberung» in Abenteuer und Erlebnis, sie verlangen nach «Heilung», «Festigkeit» und «Orientierungswissen», nach «wirklicher Gemeinschaft» und «Verbundenheit». Ist das als «esoterisch» zu belächeln? Ist es nur religionssoziologisch zu vermessen, zu analysieren und zu etikettieren?

Dabei ist eines nicht mehr zu übergehen: Ende der 1970er Jahre noch ein avantgardistischer Szenebegriff alternativer Kreise, ist «Spiritualität» heute ein soziokultureller Leitbegriff. In ihm bündeln sich Prozesse des gesellschaftlichen Wandels in Bezug auf das Verständnis von Sinn, Werten und Religion. Traditionsgebundene Gotteserfahrungen können mit diesem Wort benannt werden und weniger traditionelle Erfahrungsweisen Gottes bis zu rein säkularen Praxisformen im Raum zeitgenössischer Experimentier- und Suchbewegungen, die «Sinn» authentisch erfahrbar machen wollen. Spirituelle Sehnsucht kann, muss heute aber nicht heißen: religiöse Sehnsucht. Bei aller Ambivalenz der Phänomene: «Spiritualität» ist eine Schlüsselkategorie für die Bedeutung von Religion und Sinn in der Spätmoderne.

### *Wie spiritualitätssensibel ist die Theologie?*

Verweigert die Theologie den substantiellen Dialog mit diesem Phänomen? Kennt sie, erfahrungsgesättigt, den Reichtum der christlichen spirituellen Tradition, um diesen Reichtum ins Spiel zu bringen? Hilft sie unterscheiden und stärken? Ist sie von ihrem ganzen Denkgestus genügend «spiritualitätssensibel» bei ihrer Sache? Ein nicht geringer Grund für den oft beklagten Relevanzverlust der Theologie liegt hier.

Der Begriff der Spiritualität entstammt trotz aller Unkenrufe dem Christentum. Wörtlich übersetzt bezeichnet dieser Begriff die christliche Lebens-

gestaltung kraft des Heiligen Geistes. Ein ursprünglich christliches Konzept verlor über die Jahrhunderte seine Lebendigkeit und geriet in Vergessenheit, um dann aus fremder Perspektive mit synkretistischen Tendenzen revitalisiert zu werden. Deshalb sind soziologische, religionswissenschaftliche, philosophische und theologische Forschung und Unterscheidungen nötig.

Eine einfache Aufgabe ist eine aktuelle «Theologie der Spiritualität» nicht. Sie steht unter einer doppelten Herausforderung. Zum einen vor der Gefahr der Sterilisierung und Abpufferung der Gottesfrage innerhalb der Theologie selbst, nicht zuletzt durch ein reduktionistisches Theologieverständnis. Zum anderen darf die Theologie der Spiritualität im Gespräch mit dem säkularen Diskurs nicht der Tendenz zur Funktionalisierung und Verbrauch der religiösen und spirituellen Suche einer verengten Selbstschöpfung zum Opfer fallen.

Die Klärung des Verhältnisses von Theologie und Spiritualität geht an den Nerv dessen, was Theologie ist. Sie wird nicht selten im akademischen Betrieb versäumt oder an den Rand gedrängt. Es geht um nichts weniger als um die Grundsatzfrage: Womit befasst sich Theologie, mit welcher Methode (Vernunftkonzept) und zu welchem Ziel? Dabei kann es nicht nur um die innere Klärung einer theologischen Teildisziplin gehen, z. B. wie sich eine «Theologie der Spiritualität» zur Exegese oder zu den historischen, pastoralen oder systematischen Fächern verhält, bzw. was ihr mögliches Proprium sein kann. Einer wissenschaftlich spezifizierten und arbeitsteiligen Blickrichtung ist nicht zu widersprechen.<sup>3</sup> So nötig (!) und lohnend dies ist – die Grundsatzfrage bleibt abgeblendet. Auch kann es nicht genügen, die Fragestellung unter dem Begriff der «theologischen Existenz», «Theologie als Lebensform», «Theologie als Biographie»<sup>4</sup> oder dem allgemeinen Schlagwort einer «spirituellen Theologie» zu fassen, sofern sie sich als «subjektive Aneignung» einer «objektiven theologischen Erkenntnis» versteht. Die Trennung in eine Subjekt- und Objekt-Sphäre greift gerade im Blick auf die Theologie zu kurz. Unbestritten, auch hier finden sich gegenüber eingespielten theologischen Denkbahnen nötige und hilfreiche Korrekturen. Eine Theologie, «die sich in Gestalt einer selbstgefälligen autoreferenziellen Spekulation jeder authentischen religiösen Erfahrung gegenüber immunisiert»<sup>5</sup>, muss sich grundsätzlicher in ihren vorgefundenen Plausibilitätsstrukturen unterbrechen lassen, um der Sache der Theologie selber willen und ihrer Relevanz.<sup>6</sup>

### *Die «Hochschätzung des normalen Lebens» und die spirituelle Suche*

Eine aktuelle Theologie der Spiritualität hat sich neben der Neuvergewisserung des Selbstverständnisses der Theologie, ebenso entschieden gegen eine

spätmoderne Schieflage, der «Vernutzung Gottes» zu stellen oder anders gesagt, gegen «die Hochschätzung des normalen Lebens» zu wehren, dies auch innerkirchlich. Der Gefahr der Funktionalisierung der Gott-Suche ist sicherlich nicht dadurch beizukommen, wenn nun vom Nicht-Gebrauch oder der Disfunktionalität des Glaubens gesprochen wird. Das ist zu kurz gegriffen. Das Ordensleben hat sich in dieser Grundsatzfrage sowohl existentiell, als auch intellektuell einzubringen.

Charles Taylor hat «die Hochschätzung des normalen Lebens» als eine der «einflussreichsten Ideen der modernen Zivilisation» bezeichnet.<sup>7</sup> Ein Leben mit Arbeit und Familie, ein Leben in Gesundheit, Reichtum und von langer Dauer, ein Leben in Ruhe und ohne Schmerz – darauf sollte sich das Streben der Menschen in erster Linie richten. Dazu drängt uns die Moderne und nicht zu einem höheren Leben, das in religiöser Kontemplation, mit philosophischer Weltdeutung oder Teilnahme an öffentlichen Debatten zugebracht wird. Das alltägliche Leben ist nicht einfach die Infrastruktur für ein höheres Leben. Es ist genau umgekehrt. Mit den Worten von Adam Smith: «Alle Künste, Wissenschaften, Gesetze und Regierungsformen, jede Weisheit und selbst die Tugenden» sollten dem alltäglichen Leben dienen.<sup>8</sup>

Die Güter des alltäglichen Lebens sind keine zu vernachlässigenden Größen für den christlichen Glauben: Familie, Arbeit, Gesundheit, Wohlstand, Frieden usw. Das gilt auch für andere Religionen wie das Judentum und den Islam. Doch, haben die Religionen und ihre Lebenshaltungen, sprich Spiritualitäten, in diesem Sinne «zu funktionieren»? Und wenn, wie? Eine Globalisierung, die sich zu flach, als ökonomische Ausbreitung des normalen Lebens, versteht, wirft in sich selbst die Frage auf: Welchen Stellenwert haben die Güter des «normalen Lebens», wenn es um die Beschreibung eines guten Lebens geht? Reicht das: Menschenrechte und das Kosten-Nutzen-Kalkül bilden den moralischen Kompass, pluralistische Demokratien und freie Marktwirtschaften bestimmen die soziale Ordnung und die Naturwissenschaften definieren unsere Weltsicht?

Christlicher Spiritualität geht es um mehr als das «menschliche Gedeihen», es geht um radikale Lebensverwandlung (Neue Schöpfung) und auch um ein Weiterleben nach dem Tod. Oder anders gesagt: was meint die Aussage Jesu angesichts der Versuchung durch den Widersacher in der Wüste, Steine in Brot zu verwandeln: «Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt» (Mt 4,4)? Was meint «nicht allein»? Können wir uns nur dann dem alltäglichen Leben angemessen widmen, es nur dann wirklich genießen, wenn wir in erster Linie auf einen «anderen», dies «alles übersteigend» ausgerichtet sind, auf Gott? Hier tritt christliche Spiritualität ein in einen dialogischen Deutungswettstreit.

Theologie, wenn sie nicht nur die Beschreibung der Beschreibung alter Größe ist, wenn sie nicht nur mitschnurrt in der Passgenauigkeit der Hochschätzung des normalen Lebens und der Versorgungsreligiosität, hat zu bedenken, was der Ordensmann Alfred Delp SJ in der Zeit Hitlerdeutschlands schrieb: «Brot ist wichtig, die Freiheit ist wichtiger, am wichtigsten aber die unverratene Treue und Anbetung.»<sup>9</sup>

### *Christliche Spiritualität stört*

Wir kommen nicht daran vorbei, ernst genommene christliche Spiritualität stört. Sie stört auf. Ob sie verstört, kann sehr unterschiedliche Gründe haben: Selbstgefälligkeit auf allen Seiten, religiöser oder säkularer Fanatismus, Überheblichkeit, institutionelle Verhärtungen, Bevormundung, Moralisierung, wenig erleuchteter Enthusiasmus und geringe intellektuelle Durchdringung. Jedoch, der christliche Glaube und seine geistlichen Lebensformen sind keine denkerischen Bagatellen. Christliche Spiritualität sperrt sich banalisiert zu werden in psychologische Kurzanweisungen eines lebenspraktischen Optimismus.

Theologie ist gegenwärtig nötiger als je! Doch welche? Sie müsste eine sein, die mehr ist als Analyse und intellektuelle Rechtfertigung. Sie müsste spiritueller werden, d. h. die eigene Existenz berühren, und doch nicht weniger intellektuell anspruchsvoll. Sie müsste die Hoffnung denken. Die Hoffnung aber sagt: Lasst zu, dass sich Eure Horizonte weiten. Setzt Euer Denken und Leben darauf, dass euch geschenkt und erschlossen wird, was «kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinen Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet, die ihn lieben» (1 Kor 2,9). Auch das gibt zu denken!

Zwar kennt der Glaube andere Gewissheiten als der oft vordergründige Alltagsverstand, und nicht auszuschließen ist, dass er mehr Intuition als analytischer Scharfsinn ist. Doch er hat eine innere Stimmigkeit und kann dementsprechend bedacht und kommuniziert werden.

Im Blick auf innere theologische Reduktionen und auf eine anthropologische Selbstzentrierung der Spätmoderne scheint es um eine gemeinsame Gefährdung zu gehen: die Selbstgenügsamkeit und eine merkwürdige referentielle Selbstzufriedenheit. Beide sichern sich auf sublimier Weise gegen den Einbruch der Wirklichkeit des Anderen, gegen die Erschütterung durch Liebe und Mitleid, aber auch gegen die Erschütterung der Kunst. Wo das Andere einem wirklich geworden ist, wo dies sich ereignet, kann man nicht zur Selbstzufriedenheit zurück, man kann es nicht einmal wollen. Erfüllung reißt das Subjekt auf einen unendlichen Weg, der unter Bedingungen der Endlichkeit

vom Schmerz des Ungenügens untrennbar ist. Zufriedenheit und Seligkeit, d. h. letzte Erfüllung, lassen sich unter endlichen Bedingungen nicht zusammenbringen. Die «rettende Erinnerung» an die spirituelle Grundbotschaft des Hl. Franziskus macht exemplarisch greifbar, warum eine Auseinandersetzung mit der Tendenz zur referentiellen Selbstzufriedenheit gefordert ist.

*Nicht Nesthocker, sondern Pilger*

Der Mensch ist nicht sein eigener Ursprung, er ist sich selbst nicht Ziel, noch hat er sein Leben in der Hand. Das ist die radikale Selbstanalyse dessen, der den Menschen als Geschöpf Gottes bekennt und versteht. Sie ist die Grundlage des franziskanischen Menschenbildes.<sup>10</sup> So zeigt sich Franziskus z. B. im «Brief an die Lenker der Völker» als glasklarer Realist. Er erinnert darin in aller Eindringlichkeit die Mächtigen seiner Zeit, ihren Ursprung und ihre Bestimmung nicht aus den Augen zu verlieren, indem er ihnen ihre unleugbare Sterblichkeit vor Augen hält. Mit dem Blick eines Menschen, der nichts zu verlieren hat und alles von Gott erwartet, spricht da jemand aus einer ganz neuen Freiheit. Genau diese Freiheit aber machte ihn fähig auf positive Weise mit der menschlichen Verwundbarkeit und Zerbrechlichkeit umzugehen.

Der Mann von Assisi wählt als Regel seiner Bruderschaft das Evangelium, dies vor allem und immer zuerst und damit die schlichte und entschiedene Nachfolge Jesu. Ihm folgend bezeichnet er sich und jeden, der ihm als Bruder anvertraut ist, als «Pilger und Fremdling» (vgl. BR eg 6,2). Daraus folgen zentrale Impulse der franziskanischen Spiritualitätstradition:

«Was wir vor allem brauchen, ist heimgebracht zu werden,» das ist franziskanischer Urimpuls.<sup>11</sup> *Sehnsuchtsüberschuss und Realität*, wollen gesehen und anerkannt werden. Spirituell Reifen heißt nicht geistlich ruhig und brav werden. «Mit den Jahren runzelt die Haut, mit dem Verzicht auf Begeisterung aber runzelt die Seele» (Albert Schweitzer).

Geistliches Leben geschieht im Wechsel zwischen *nach innen zu hören*, sich zu besinnen und braucht die Bereitschaft in der *Begegnung* mit der Welt und mit den Menschen zu lernen, eben Dialogbereitschaft. Eine ganze und gar geschwisterliche Welt, bis in die letzten Poren der Schöpfung hinein, will mit uns ins Gespräch treten. Der spirituelle Weg braucht den lebendigen Wechsel zwischen Marktplatz und Einsiedelei, wie Franziskus es im Gespräch mit der Hl. Klara und seinen Gefährten lernend gelebt hat.

Franziskus *legt «seinen Willen»*, seine Suche anderen Menschen vor um zu einem tieferen Hören zu kommen. Er weiß, niemand kann um sich selbst herumgehen. Er braucht den Blick des Anderen.

*Aufgeschlossenheit für Neues*, Fragen stellen, sich herausfordern lassen, lieben und ringen, ist ein bleibendes Prinzip geistlichen Fortschritts. «Herrin Armut» hat deshalb im franziskanischen Reifungsprozess eine hervorragende Stellung.

Denn, wer spirituell leben will, muss *loslassen*, um das Kommende zu begrüßen und aufzunehmen, er muss sich *alter Denkmuster und Verhaltensweisen entledigen*, gerade auch solchen die mit starken Gefühlen besetzt sind, um weiter voranzuschreiten. Im offenen – armen – Zugehen auf die anderen liegt das befreiende Bekenntnis, dass ich *nicht alles kontrollieren* und in meiner Hand haben will. Die bahnbrechende Begegnung des reichen Kaufmannssohn von Assisi mit dem Aussätzigen ist hier franziskanisches Urbild geschenkter und bejahter geistlicher Wanderschaft (Test 1–3).

Franz, der die Wunden Christi an seinem Körper trug, weiß um die verwundete Welt, die Ausgegrenzten und Wehrlosen. Eine *geschwisterliche Welt geschieht am verwundeten Körper* der Menschheit. Christliche Spiritualität berührt die Wunden und drängt zum Licht.

Die franziskanische Spiritualität hebt besonders den Aspekt der Demut und Itineranz hervor. Die Demut, d. h. die Treue zur Erde, zur Schöpfungswirklichkeit und zur eigenen Wahrheit, öffnet die Sehnsuchtswunde, die mehr sucht als menschenmöglich ist. Noch mehr ergreift die «Demit Gottes», die Entäußerung, die Wehrlosigkeit der Liebe des Gekreuzigten, die sich nicht mit Manipulation, Indoktrination vereinbaren lässt. Die «Demit Gottes» ist eine Bitte an den Menschen «sich dem hinzugeben, der sich uns ganz gibt,» bis zum Transitus – Hinübergang – in Gott hinein. Der Mensch ist als «Pilger und Fremdling» immer auf dem Weg. Das Wort «fertig» kommt daher dem Menschen nicht zu, gerade auch in seiner Schuldverstrickung ist das Wort «fertig» vor Gottes Barmherzigkeit kein wahres Wort. Er soll sich nicht einnisten, sondern er ist ein Wanderer zum Ewigen. Die Pilgerschaft, die Itineranz, ist das Wasserzeichen des franziskanischen Weges. Ein starker spiritueller Impuls, den Franz von Assisi gesetzt hat und viele andere, wie Johannes vom Kreuz, Ignatius von Loyola, Edith Stein, Madeleine Debrêl.

Christsein ist vor allem eine Lebensform, ein Lebensstil! Nicht sich selbst entfremdete oder gar neurotisierte Menschen, sondern in ihrer Menschlichkeit beeindruckende Menschen, die frei sind, ohne Illusionen die Wirklichkeit wahrzunehmen, wie sie ist, können mehr für die christliche Spiritualität und den Glauben sprechen als alle Dispute und Gelehrsamkeit. Auch Ordenschristen haben diese Herausforderung nicht hinter sich. Die rettende, gelebte Erinnerung der Orden schafft existentielle Lebensorte und gibt zu denken, zuerst für die Orden selbst und dann hoffentlich bereichernd auch anderen. Die Theologie der Spiritualität kann die Theologie zu «einer Art günstigem kulturellen Laboratorium»<sup>12</sup> für das Leben der Menschen werden lassen. Nicht ein weniger an Intellektualität ist gefordert, aber eine größere existentielle Resonanz: Theologie als Nachfolge Jesu.

## Anmerkungen

- 1 Julius KUHLE, *Spirituelle Intelligenz. Glaube zwischen Ich und Selbst*, Freiburg i. Br. 2015 (Zitat von Friedemann Schulz von Thun: 7).
- 2 Vgl. Ludger SCHULTE – Thomas MÖLLENBECK (Hg.), *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*, Münster 2020; Thomas DIENBERG – Stephan WINTER (Hg.), *Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si' für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter*, Regensburg 2020.
- 3 Vgl. dazu: Simon PENG-KELLER, *Theologie der Spiritualität als Hermeneutik des geistlichen Lebens*, in: GuL 84 (2011) 236–249. DERS., *Spirituelle Erfahrung als locus theologicus – Theologische Reflexion auf gelebte Spiritualität*, in: Eva-Maria FABER, *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*, Fribourg 2012, 261–292; Michael PLATTIG, *Kritische Reflexion religiöser Praxis als Aufgabe der Theologie der Spiritualität*, in: GuL 84 (2011) 349–361. Marianne SCHLOSSER, *Theologie der Spiritualität*, in: GuL 84 (2011) 228–235; DIES., *«Scientia quaerit sapientiam»*, in: GuL 84 (2011) 371–384; Wolfgang VOGL, *Spirituelle Theologie ad extra und ad intra*, in: GuL 84 (2011) 362–370; Toni WITWER, *50 Jahre «Institut für Spiritualität» an der Gregoriana. Programm und Umsetzung*, in: GuL 84 (2011) 336–348.
- 4 Vgl. Christoph GELLNER (Hg.), *«...biographischer und spiritueller werden». Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Zürich 2009. Umfassend zu einer Vermittlung von Theologie und Spiritualität: Michael SCHNEIDER, *Geschichte der Theologie von der Neuzeit bis zur Gegenwart. Skizzen zu grundlegenden Fragen und Ansätzen in der katholischen Dogmatik*, Köln 2011.
- 5 Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Theologie als Lebensform*, in: Benedikt LEVEN (Hg.), *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg – Basel – Wien 2016, 101–119, 112f.
- 6 Vgl. dazu: Ludger SCHULTE, *Theologie als Nachfolge oder wozu Theologie? Eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Spiritualität*, in: DERS. – Thomas MÖLLENBECK (Hg.), *Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster 2017, 27–39.
- 7 Charles TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 3<sup>1999</sup>, 214–319.
- 8 Adam SMITH, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, hg. v. Edward CANNAN, New York 1896, 338.
- 9 Alfred DELP, *Gesammelte Schriften*, hg. v. R. BLEIESTEIN, Frankfurt/M. 1984, Bd. IV, 236.
- 10 Vgl. dazu Theo ZWEERMANN – Edith VAN DEN GOORBERGH, *Franz von Assisi – gelebtes Evangelium*, Kevelaer 2009, 206.
- 11 Ebd., 124.
- 12 PAPST FRANZISKUS, Apostolische Konstitution *«Veritatis Gaudium»*, Nr. 3.

## Abstract

*The Theology of Spirituality: A «Favorable Cultural Laboratory» for Religious Orders.* Even though the phenomena themselves are ambivalent, «spirituality» is a central category in understanding the importance of religion and meaning in the late modern period. Should theology refuse to enter into a meaningful dialogue with this phenomenon? Religious orders and their communities transmit great traditions of Christian spirituality, that much is clear. However, in the area of Christian spirituality they have the additional and indeed obvious role of confirming theological soundness while performing the work of transformation and modernization. This «megatrend of spirituality», which requires for discernment the «patrimony of salvation of the religious orders», is exactly what will lead to cultural and interreligious dialogue.

*Keywords:* Religious orders – theology – spirituality – late modern period – forms of knowledge – cultural dialogue – Francis of Assisi

## ORDENSPÄPSTE UND KIRCHENREFORM

Ein historischer Streifzug

### 1. *Vorüberlegungen*

Ordensmänner, die zum Papst gewählt wurden, und die Reform der Kirche – besteht hier ein Zusammenhang? Man könnte auch allgemeiner fragen: Hat es irgendeine Auswirkung auf die Leitung der Kirche gehabt, dass bestimmte Inhaber dieses höchsten Amtes dem Ordensstand entstammten? Hat sich ihr spezifisches Ordenscharisma auf die Weise ihrer Amtsausübung ausgewirkt? Wurde die Erneuerung der Kirche in besonderem Maße getragen von Ordenspäpsten?

Das Ordensleben in der lateinischen Kirche zeichnet sich durch eine große Vielfalt aus. Während das «monastische Zeitalter» der abendländischen Kirchengeschichte, das mit dem heiligen Benedikt († 547) beginnt, quasi durch ein Monopol benediktinischen Mönchtums gekennzeichnet war, ist das zweite Jahrtausend von einer zunehmenden Differenzierung und Pluralisierung des Ordenslebens gekennzeichnet. Waren die im 11. Jahrhundert gegründeten Zisterzienser und Kartäuser noch stark am Überkommenen orientiert, kamen nun mit den Prämonstratensern und Augustinerchorherren auch Mischformen zwischen Mönchtum und Seelsorgeklerus auf. Die Bettelorden des frühen 13. Jahrhunderts brachten einen wirklichen Neuanfang: Die einzelne Person tritt nicht mehr in ein bestimmtes Kloster ein, sondern wird Teil eines Personalverbandes und ist in diesem nach den Anforderungen der Gemeinschaft und der Seelsorge versetzbar. Die Bettelorden sind zentralistisch aufgebaut und haben durch die Wahl der Oberen zugleich ein demokratisches Strukturelement. Damit war ein Grundmodell für die Zukunft gefunden. Die Neugründungen der Gegenreformationszeit schließlich kennzeichnet eine zunehmende Spezialisierung und Professionalisierung, was die übernommenen Aufgaben angeht. Es

handelt sich in der Mehrzahl um apostolische Orden, in denen die Sendung im Vordergrund steht. Diese Tendenz setzte sich in der Neuzeit fort und gewann mit den oftmals hochspezialisierten Ordensgründungen des 19. Jahrhunderts weiter an Dynamik.

Jeder Orden hat ein spezifisches Ordenscharisma, eine bestimmte Prägung und Grundausrichtung, die das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft bestimmen soll. Heute würde man vielleicht von der «DNA» eines Ordens sprechen, die diesen innerlich prägt. Das Zweite Vatikanische Konzil und der Kodex des kanonischen Rechtes von 1983, das allgemeine Gesetzbuch der Kirche, haben diesen Aspekt erneut stark gemacht.<sup>1</sup> Man wird die eingangs gestellte Frage also nicht nur allgemein beantworten können, in dem Sinne, ob die Zugehörigkeit zu einem Orden Auswirkungen auf die jeweiligen Pontifikate gehabt hat, sondern wird zu fragen haben, inwiefern ein *bestimmtes* Ordenscharisma kirchenpolitisch wirksam geworden ist.

Eine weitere Vorbemerkung ist vonnöten, und zwar aus ökumenischer und konfessionskundlicher Perspektive. Man muss sich bewusst sein, dass die Ausgangsfrage nur im Blick auf die katholische Kirche sinnvoll ist. In den verschiedenen protestantischen Gemeinschaften gibt es seit der Reformation kein Ordensleben mehr, das den drei evangelischen Räten folgt (sieht man von einigen wenigen, jedoch nur marginalen Neugründungen ab). In der Ostkirche dagegen entstammen die Bischöfe seit dem sechsten Jahrhundert im Allgemeinen den Mönchsstand (sie gehören also zumindest der untersten Rangstufe des dreistufigen Mönchtums an). Sie leben im Unterschied zum niederen Klerus von Anfang an zölibatär oder sind Witwer. Dementsprechend sind auch die Patriarchen und die anderen Oberhäupter der autokephalen Kirchen ehemalige Mönche. Im Blick auf den Osten müsste man die Frage also anders stellen: Welche Auswirkung hat es auf das Amtsverständnis, die Kirchenverfassung und die Organisation des kirchlichen Lebens an sich, dass das Führungsamt in der Kirche monastischen Personen vorbehalten ist? Gleichwohl wird man zu berücksichtigen haben, dass die meisten orthodoxen Kirchen heute eine synodal-episkopale Verfassung haben, das Bischofsamt also nicht die allein bestimmende Größe ist.

## 2. Zahlen

Man muss das Phänomen *Ordensleute als Päpste* zunächst zahlenmäßig umschreiben. Es hat in der Geschichte 266 Päpste gegeben. Davon kamen 36 aus einem Kloster oder entstammten einem Orden.<sup>2</sup> Statistisch gesehen sind das knapp 14% aller Päpste. Streng genommen muss man die ersten fünf Jahrhunderte der

Kirchengeschichte bis zum Wirken des Heiligen Benedikt ausnehmen, da es in jenen Jahrhunderten im Westen nur Ansätze monastischen Lebens gegeben hat. Außerdem fällt auf, dass zwischen 1831 und 2013 kein einziger Ordensmann zum Papst gewählt worden ist. Das mag zum Teil daran liegen, dass die Päpste im Zeitraum von 1878–1978 eine ausgesprochen diplomatisch-politische Prägung hatten, sodass man vom «Zeitalter der Diplomatenpäpste» sprechen kann. Bis auf Pius X. standen alle Amtsinhaber in enger Verbindung zur Päpstlichen Diplomatenakademie, waren im diplomatischen Dienst der Kirche oder im Staatssekretariat tätig gewesen. Ein stärker theologisches, spirituelles oder pastorales Profil konnte sich angesichts der Herausforderungen jener Epoche (der antiklerikalen liberalen Regierungen des späten 19. Jahrhunderts, des Totalitarismus und des Ost-West-Konflikts) nicht durchsetzen.

Dass in den vergangenen bald 500 Jahren nur ein einziger Jesuit Papst geworden ist, obwohl der Orden stets zu den größten Gemeinschaften der Kirche gezählt und kirchenpolitisch eine große Rolle gespielt hat, muss nicht weiter verwundern, wenn man die strengen Bestimmungen des Ordensgründers bezüglich der Annahme höherer geistlicher Ämter berücksichtigt. Auf diesen Aspekt wird noch zurückzukommen sein.

Sehr ungewöhnlich erscheint auch, dass bis zu Papst Franziskus kein einziges Mitglied eines neuzeitlichen Ordens zum Nachfolger Petri gewählt wurde. Dieses Faktum fällt umso mehr auf, als viele moderne Gründungen die vorneuzeitlichen Ordensgemeinschaften mittlerweile zahlenmäßig weit übertrifft haben. So zählte man Ende des Jahres 2017 nach Ausweis des *Annuario Pontificio* 15.842 Jesuiten, 14.795 Salesianer, 10.495 Kapuziner. Allein diesen drei größten in der Neuzeit gegründeten Ordensgemeinschaften, die zusammen 41.132 Personen umfassen, stehen aber nur 7.158 Benediktiner gegenüber.<sup>3</sup> Mit anderen Worten: die überwiegende Mehrheit der knapp 200.000 männlichen Ordensmitglieder weltweit gehört zu Ordensgemeinschaften, die noch nie einen Papst gestellt haben. Dass mit Papst Franziskus erstmals ein Mitglied der neuzeitlichen apostolischen Orden zum Papst gewählt wurde, scheint von daher eine noch weitreichendere Weichenstellung zu sein, als dass mit seiner Person zum ersten Mal ein Jesuit dieses Amt innehat.

### 3. Personen

Kein anderer Orden hat so viele Päpste hervorgebracht wie die Benediktiner, insgesamt 17.<sup>4</sup> Unter diesen waren bedeutende Päpste, was vor allem für das Mittelalter gilt.<sup>5</sup> Man denke an Gregor den Großen (590–604), der zugleich ein hervorragender Hirte, geistlich-theologischer Autor und politischer Füh-

rer in schwierigen Zeiten war. Letzteres gilt auch für Leo IV. (847–855), wie Gregor ein Stadtrömer, der die Sarazengefahr abwenden konnte und den Vatikan mit der noch heute existierenden Mauer befestigte. Die bedeutendsten Reformpäpste des 11. Jahrhunderts, der Zeit der Gregorianischen Reform und des Investiturstreits, waren Benediktiner: die Heiligen Leo IX. (1049–1054) und Gregor VII. (1073–1085).<sup>6</sup> Ersterer, der die ganze Bewegung angestoßen hatte, entstammte der Lothringischen Klosterreform. Der Cluniazenser Urban II. (1088–1099), der die Früchte dieser Erneuerung ernten konnte, rief den ersten Kreuzzug aus und stellte sich damit sichtbar an die Spitze der abendländischen Christenheit.<sup>7</sup> Eine beeindruckende Gestalt, wenngleich ein Solitär in der Papstgeschichte ist der hl. Coelestin V.<sup>8</sup> Der Benediktiner, der eine an der Benediktsregel orientierte Einsiedlerkongregation gegründet hatte, trat 1294 nach einem halben Jahr auf dem Papstthron freiwillig von seinem Amt zurück.

Die Neuzeit hat noch einmal einen bedeutenden Benediktinerpapst hervorgebracht. Pius VII. (1800–1823) war zugleich ein Schöngeist und ein politisch denkender Kopf, der zusammen mit seinem klugen Staatssekretär Ercole Consalvi die Kirche sicher durch die napoleonischen Wirren führte.<sup>9</sup> Im Vergleich mit ihm fällt Gregor XVI. (1831–1846), ein Angehöriger des Kamaldulenserordens (einer benediktinischen Reformrichtung) als eher mediokre Gestalt deutlich ab.<sup>10</sup> Zwar ließ er sich die Pflege der päpstlichen Kunstsammlungen angelegen sein, war aber im Übrigen ein äußerst schlechter Landesherr im Kirchenstaat.

Zwei Päpste waren Zisterzienser: Eugen III. (1145–1153), ein Schüler des heiligen Bernhard von Clairvaux, verwandte einen Großteil seiner Energie auf den zweiten Kreuzzug.<sup>11</sup> Benedikt XII. (1334–1342) setzte unter den schwierigen Bedingungen des Exils der Päpste in Avignon eine Reform der großen Orden ins Werk.<sup>12</sup>

Sieben Päpste waren Kanoniker (zumeist Augustiner Chorherren). Unter ihnen kann der Humanist Eugen IV. (1431–1447) als die bedeutendste Gestalt gelten. In die Regierungszeit des entschiedenen Gegners des Konziliarismus fällt die wichtige, theologisch fundierte Union mit der Ostkirche auf dem Konzil von Florenz, die er gewollt und gefördert hat.<sup>13</sup>

Fünf Päpste waren Franziskaner: drei Konventualen (die man im deutschen Sprachraum allgemein als Minoriten bezeichnet) und zwei Observanten (die beiden Zweige haben sich 1517 getrennt). Bemerkenswert scheint, dass mit Nikolaus IV. (1288–1292) bereits 1288 erstmals ein Franziskaner Papst wurde, nur 62 Jahre nach dem Tod des heiligen Franziskus, der die Armutsbewegung in die katholische Kirche heimgeholt und die Demut zum geistlichen Ideal erhoben hatte.<sup>14</sup> Der Mann aus Assisi hatte selbst auf geistliche Würden verzichtet und sich nur auf Drängen Innozenz' III. bereiterklärt, sich zum Diakon

weihen zu lassen. In den Häusern seiner Gemeinschaft sollte es nur so viele Priester geben, wie eben für den liturgischen Dienst nötig waren. Gerade bei den Franziskanerpäpsten scheint der Gegensatz zwischen Ordenscharisma und päpstlicher Amtsführung am eklatantesten zu sein. Es lohnt sich daher, die Reihe dieser schillernden Gestalten durchzugehen. Nikolaus IV. war eine kraftvolle Gestalt, insgesamt eher ein *Homo politicus* als ein geistlicher Führer. Im Königreich Neapel hielt er eisern an den verhassten, nach dem Ende der Stauferherrschaft belehnten Anjou fest und versuchte – auch durch das Mittel der Exkommunikation – eine Machtübernahme des Hauses Aragon zu verhindern. Während seiner Regierungszeit fiel der letzte Brückenkopf im Heiligen Land. Seine Bemühungen, einen neuen Kreuzzug zu organisieren, scheiterten. Hellsichtig erkannte er die Chancen der Mission seines Ordens in Fernost. Auch als Mäzen trat er hervor, namentlich durch die Restaurierung des Apsismosaiks der Lateranbasilika, in das er nicht nur Franz von Assisi und Antonius von Padua, sondern auch sich selbst als kleine Gestalt einfügen ließ. Insgesamt unterschied sich dieser Papst in Gebaren und politischer Haltung wenig von den Päpsten seines Zeitalters.

Auch Sixtus IV. (1471–1484) war Franziskaner und hatte wie Nikolaus IV. den Orden als Generalminister geleitet.<sup>15</sup> Unter diesem gebildeten Renaissancepapst erlebte der Nepotismus einen ersten Höhepunkt. Zahlreiche Verwandte ernannte er zu Kardinälen, so auch seinen Neffen Giuliano, den späteren Julius II., oder übertrug ihnen andere ertragreiche Ämter. Die Förderung von Familienmitgliedern mit dem Ziel, eine territoriale Herrschaft zu errichten, führte wiederholt zu kriegerischen Konflikten mit dem mächtigen Nachbarn Florenz. Seine Bündnispolitik in Italien kann man insgesamt als schwankend bezeichnen; regionale Kriege waren die Folge. Er selbst erlebte noch die Fertigstellung der nach ihm benannten Sixtinischen Kapelle. Mit den folgenden Renaissancepäpsten hatte er gemeinsam, dass sein persönlicher Lebenswandel höchst fragwürdig war (um es euphemistisch auszudrücken).

Als Franziskaner hatte auch sein Neffe Julius II. (1503–1513), ein Renaissancepapst par excellence, begonnen.<sup>16</sup> Die genannten Züge seines Onkels führte er fort und steigerte sie noch. Neben der Kriegführung wurde das Mäzenatentum zum entscheidenden Faktor des Pontifikates. Der selbstbewusste Mann ließ den konstantinischen Petersdom abreißen und durch Bramante einen Neubau beginnen. Das ambitionierte Projekt sollte die Päpste mehr als anderthalb Jahrhunderte mit Beschlag belegen. Raffael begann unter Julius II. die Ausmalung der Stanzen, Michelangelo der Decke der Sixtinischen Kapelle. Ausdruck der Hybris sind die Pläne für Julius' Grabmal, das in der Apsis der neuen Basilika seine Aufstellung finden und ihn als einen zweiten Moses feiern sollte. Es wurde fragmentarisch in San Pietro in Montorio verwirklicht.

Der erste von drei Minoriten auf den Stuhl Petri war Sixtus V. (1585–1590), der selbst aus einfachsten Verhältnissen stammte. Auch seine Amtsführung zeigt nicht unbedingt ein franziskanisches Profil. Er sollte in die Annalen Roms als Erneuerer der städtischen Topographie eingehen. So schuf er ein Netz schnurgerader Straßen, dessen Mittelpunkt die Kirche Santa Maria Maggiore bildet. An markanten Punkten des von ihm geschaffenen Straßensystems ließ er Obeliskens als Wegmarken errichten. Auf ihn geht auch der Neubau des Lateranpalastes zurück. An die genannte Marienkirche ließ er eine äußerst prachtvolle, nach ihm benannte Grabkapelle errichten. Mit äußerster Härte bekämpfte er eine Plage die schon seit langem im Kirchenstaat grassierte, das mafiaartige Banditenwesen. Hier schreckte er auch nicht vor Schauprozessen und öffentlichen Hinrichtungen zurück, um deutlich Exempel zu statuieren. Auf ihn geht schließlich die Neuordnung der vatikanischen Zentralverwaltung zurück. Die von ihm geschaffene Kurie blieb bis ins 20. Jahrhundert kaum verändert bestehen.

Wenig franziskanisch wirkt auch Clemens XIV. (1769–1774). Vom Habitus her ein Gelehrter, hätte er sich persönlich wohl lieber um die päpstlichen Kunstsammlungen gekümmert, die er durch Neuerwerbungen griechischer und römischer Plastiken erweiterte und mit den bestehenden Sammlungen vereinte. Sein Nachfolger Pius VI. führte das Begonnene fort. So heißt die Sammlung nach den beiden Päpsten *Museo Pio-Clementino* und ist heute Bestandteil der Vatikanischen Museen. Wie kaum ein anderer Pontifex wurde Clemens zum Spielball der internationalen Politik. Auf Drängen vor allem der bourbonischen Mächte hob er die Gesellschaft Jesu auf. Das entsprechende Breve, das scharfe Anklagen gegen die Jesuiten erhebt, ist nicht gerade ein Ruhmesblatt der Papstgeschichte. All die genannten Franziskanerpäpste verkörpern nicht unbedingt den Geist der Demut und schlichten Frömmigkeit, wie er von dem Ordensgründer ausging.

Die Bilanz der Päpste aus dem Franziskanerorden fällt ein wenig versöhnlicher aus, wenn man einen Papst hinzunimmt, der vor seiner Wahl dem Dritten Orden angehörte: Leo XIII. (1878–1903). Dieser war stark franziskanisch geprägt, legte auf die Mitgliedschaft bei den Tertiären stets großen Wert und verfasste sogar als Bischof für seine Seminaristen eine kleine Schrift über die Demut, die franziskanischen Geist atmet. Als Papst vereinte er die verschiedenen Zweige der Franziskanerobservanten zu einem einzigen Orden, um dessen Ausstrahlung und Schlagkraft in der Gesellschaft zu stärken.<sup>17</sup>

Die Kirchengeschichte hat vier Dominikanerpäpste gesehen. Innozenz V., vor seiner Wahl ein anerkannter Theologieprofessor in Paris, war im Jahr 1276 für wenige Monate Papst – ein halbes Jahrhundert nach der Gründung dieses Bettelordens durch den heiligen Dominikus, der wohl alles andere vorausge-

sehen hatte, als dass ein Mitglied die Kirche leiten sollte.<sup>18</sup> Benedikt XI. saß 1303–1304 weniger als ein Jahr auf dem Stuhl Petri und hinterließ keine bleibenden Spuren.

Der bedeutendste Dominikanerpapst war sicher Pius V. (1566–1572).<sup>19</sup> Persönlich bescheiden, ja geradezu asketisch, zeichnete er sich durch seine doktrinäre Strenge aus. Außenpolitisch war sein größter Erfolg die siegreiche Seeschlacht gegen die Türken bei Lepanto, in deren Vorfeld er eine katholische Liga geschmiedet hatte. Seine innerkirchliche Bedeutung liegt vor allem in der konsequenten Umsetzung der tridentinischen Reformbeschlüsse. Der heiliggesprochene Pontifex vollendete erst recht, was die große Synode gewollt hatte.

Der letzte Dominikaner auf dem Stuhl Petri, Benedikt XIII. (1724–1730), als Orsini ein Mann von altem Adel, lebte zwar persönlich untadelig, ja asketisch. Politisch war der greise und kränkliche Papst aber erfolglos.<sup>20</sup>

#### 4. *Franziskus*

Historisch gesehen ist es höchst ungewöhnlich, dass ein Jesuit Papst wird. Man darf nicht vergessen, dass der Ordensgründer Ignatius von Loyola es seinen Professoren verboten hat, ein höheres Kirchenamt anzustreben. Wenn Jesuiten zum Bischof ernannt werden, können sie ihr Amt nicht ohne *Placet* der Ordensoberen oder auf ausdrücklichen Befehl des Papstes annehmen.<sup>21</sup> Eine Erwägung scheint es wert, ob und inwiefern es während des aktuellen Pontifikates spürbar ist, dass der Papst ein Jesuit ist. Schlägt seine ignatianische Prägung in der Art, wie er die Kirche lehrt und leitet, durch? Bergoglio hatte bereits eine 34 Jahre währende Ordenslaufbahn hinter sich, als er Bischof wurde. In der Gesellschaft Jesu hatte er wichtige Ämter inne, war unter anderem Novizenmeister und Provinzial gewesen. Man geht sicher nicht fehl in der Annahme, dass diese Lebensform seine Existenz geprägt hat und noch heute bestimmt. An dieser Stelle müssen einige Andeutungen genügen.

Papst Franziskus scheint nicht von der Institution, sondern von den Menschen und ihren religiösen Bedürfnissen her zu denken. «Den Seelen helfen», das Motto des heiligen Ignatius, scheint auch für ihn zentrale Bedeutung zu haben. Bisweilen grenzt er sich von Amtsträgern der Kirche ab und erinnert sie an ihren eigentlichen Auftrag, für das Heil der Menschen da zu sein. Das Amt steht im Dienst des Menschen, nicht umgekehrt. Nur so kann man auch die harsche Kritik verstehen, die er wiederholt in Richtung der vatikanischen Kurie formuliert hat.

Eine wichtige Kategorie für den Gründer der Gesellschaft Jesu ist die «Unterscheidung der Geister». Vor allem durch die Exerzitien soll der Mensch dazu befähigt werden, die eigenen Gedanken und Wünsche daraufhin zu prüfen, ob sie mehr dem Willen Gottes oder dem Eigenwillen entsprechen; ob sie also von außen oder aus dem Inneren des Menschen kommen. Kommen sie von außen, gehen sie entweder vom guten oder bösen Geist, letztlich von Gott oder vom Teufel aus. Dem guten Geist gilt es zu folgen und so die Ehre Gottes und die Liebe zu den Menschen zu verwirklichen. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Schärfe des – positiven oder negativen – Urteils, die diesen Papst prägt. Seine Äußerungen haben oft etwas Apodiktisches, sie laden nicht zur Diskussion oder gar zum Widerspruch ein. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung der Geister wird auch die vielfach als verstörend empfundene Rede vom Teufel, der für den Pontifex hinter Fehlentwicklungen in der Kirche steht, verständlich.

Die Unterscheidung der Geister setzt eine strenge und sorgfältige Prüfung der Umstände voraus, bevor eine klare Entscheidung gefällt werden kann. In diesem Geist geht Papst Franziskus vor. Er stößt Debatten an, verfolgt diese aufmerksam und behält sich am Ende eine Entscheidung vor. Diese Vorgehensweise lässt sich sehr gut im Hinblick auf die Bischofssynoden beobachten.

Die Gesellschaft Jesu ist straff zentralistisch aufgebaut. Das Grundgesetz, dass der ehemalige Soldat Ignatius seiner Gründung mitgegeben hat, ist der Gehorsam. Nicht von ungefähr hat man den Jesuiten in der Geschichte den «blinden Gehorsam» oder den «Kadavergehorsam» vorgeworfen. Der Pontifex scheint die Fäden in der Hand behalten zu wollen. Immer wieder trifft er Entscheidungen, die unerwartet sind und als einsame Entscheidungen erlebt werden. Das gilt auch für die Ernennung oder Entlassung von Mitarbeitern.

Das Denken des Ignatius kennzeichnet eine gewisse Indifferenz gegenüber äußeren Formen. Gebetsverpflichtungen sollen das Studium der jungen Jesuiten nicht beeinträchtigen. Ein eigenes Ordenskleid ist nicht vorgesehen, ebenso wenig wie ein verpflichtendes gemeinsames Chorgebet. Zwar fügt sich der gegenwärtige Papst insgesamt willig in das vatikanische Zeremoniell, doch weicht er immer wieder auch bewusst davon ab und relativiert es damit gewissermaßen. Dass er die Einfachheit eines Gästehauses den weitläufigen päpstlichen Amtsräumen vorzieht, ist vor dem Hintergrund erklärlich, dass ein Jesuit sich nicht «einrichten» soll, sondern stets bereit sein muss, sich neuen Aufgaben zuzuwenden. Eine benediktinische *stabilitas loci* (Ortsgebundenheit) widerspricht dem jesuitischen Denken. Die für den Orden zentralen Aufgaben des Kollegsrektors, Novizenmeisters oder Provinzials werden daher jeweils für drei, maximal sechs Jahre versehen.

Der Jesuitenorden ist der Prototyp des apostolischen Ordens der Neuzeit. Der Sendungsgedanke ist sein inneres Gesetz. Dies scheint Franziskus auf das Papstamt, die Römische Kurie ja vielleicht auf die ganze Kirche anzuwenden. Sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern um den Seelen zu helfen und die größere Ehre Gottes zu wirken.

### 5. *Resümee*

Die eingangs gestellte Frage, ob zwischen Ordensleuten auf dem Stuhl Petri und der Kirchenreform ein Zusammenhang besteht, kann man nicht eindeutig beantworten. Unter den 36 Ordensleuten hat es gute und schlechte Pápste, Reformpápste und reformferne Kirchenfürsten, Heilige und Sünder gegeben. Allein für die Gregorianische Reform, die im elften Jahrhundert für eine Erneuerung an Haupt und Gliedern gesorgt hat, kann man einen maßgeblichen Einfluss von Ordensmännern veranschlagen. In diesem Fall wurde die Reform wesentlich von Benediktinern initiiert, vorangetrieben und vollendet. Vielleicht kann man sagen, dass es unter den Ordensleuten die Benediktiner waren, die die besten Pápste hervorgebracht haben. Umgekehrt scheinen sich gerade die Franziskanerpápste besonders weit von ihrem Ordenscharisma, dem Geist der Armut, der Demut und der selbstlosen Hingabe an den Nächsten, entfernt zu haben. Die Dominikaner haben in der Neuzeit mit Pius V. einen energischen Reformpapst hervorgebracht. Das vorsichtige Urteil schein erlaubt, dass unter den 36 Ordenspápsten außergewöhnlich viele bedeutende Amtsinhaber waren. Aber dies nachzuweisen, würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

Der gegenwärtige Pontifex ist der erste Vertreter eines apostolischen Ordens der Neuzeit. Für ein abschließendes Urteil über seine Amtsführung ist es sicher noch zu früh. Aber schon jetzt kann man festhalten, dass er auch als Papst erkennbar ein Ordensmann geblieben ist. Die ignatianische Spiritualität scheint sein Handeln zu bestimmen – in weitaus stärkerem Maße, als viele frühere Ordenspápste von ihrer jeweiligen Spiritualität bestimmt wurden.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Stephan HAERING, *Caritas und Ordenscharisma. Bemerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht anlässlich der Enzyklika Deus Caritas est*, in: Archiv für Kirchenrecht 75 (2006), 486–499 (Lit.).
- 2 Diese Differenzierung ist nötig, da man bei Benediktinern nur *cum grano salis* von einem Orden sprechen kann. Erst in der Neuzeit verbinden sich einzelne Klöster zu Kongregationen. Übergeordnete Strukturen, die aber die Autonomie der Einzelklöster und Kongregationen kaum berühren, entstehen erst unter Leo XIII.; vgl. Jörg ERNESTI, *Leo XIII. Papst und Staatsmann*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2019, 255ff.
- 3 Nicht berücksichtigt sind dabei die benediktinischen Kongregationen, allesamt aber auch neuzeitliche Gründungen.
- 4 Vgl. Andreas SOHN (Hg.), *Benediktiner als Päpste*, Regensburg 2018.
- 5 Vgl. Klaus HERBERS, *Mönchtum und Papsttum. Gegensätze oder fruchtbare Ergänzung? Befunde aus dem Mittelalter*, in: Sohn (2018), 25–46.
- 6 Vgl. Georg SCHWAIGER, *Kirchenreform und Reformpapsttum (1046–1124)*, in: MThZ 38 (1987) 31–51; Christof PAULUS, *Mönchspapsttum und Kirchenreform. Gregor VII. und die cassinesischen Päpste Stephan IX., Victor III. und Gelasius II.*, in: SOHN, *Benediktiner* (s. Anm. 4), 75–96.
- 7 Vgl. Denyse RICHE, *Urbain II (1088–1099). Du cloître à la direction de la Chrétienté*, in: SOHN, *Benediktiner* (s. Anm. 4), 97–116.
- 8 Vgl. Karl BORCHARDT, *Peter vom Morrone – Cölestin V. (1294): Ein Reformbenediktiner?*, in: SOHN, *Benediktiner* (s. Anm. 4), 213–224.
- 9 Vgl. Bernard ARDURA, *Pie VII Chiaramonti (1800–1823): Un réaliste nourri de finesse et de sens de la mesure*, in: SOHN, *Benediktiner* (s. Anm. 4), 257–290.
- 10 Vgl. Giuseppe M. CROCE, *Monaco, papa e sovrano: le tre vite di Mauro Cappellari / Gregorio XVI (1831–1846)*, in: SOHN, *Benediktiner* (s. Anm. 4), 291–308. Das hier gezeichnete Bild des Papstes fällt besonders im Hinblick auf das landesherrliche Wirken zu positiv aus.
- 11 Vgl. Michael HORN, *Studien zur Geschichte Papst Eugens III. (1145–1153)* [= EHS III, 508], Frankfurt/M. u.a. 1992.
- 12 Vgl. Jan BALLWEG, *Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert* [= Spätmittelalter und Reformation NR 17], Tübingen 2001.
- 13 Vgl. Philippe LEVILLAIN, *Dizionario storico del Papato*, Bd. 1, Mailand 1996, 569–572.
- 14 Vgl. Giorgio PICASSO, *Papato e nuovi ordini religiosi nel secolo XIII*, in: AHP 36 (1998), 19–32.
- 15 Vgl. Ludwig VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 2: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance. Von der Thronbesteigung Pius' II. bis zum Tode Sixtus' IV.*, Freiburg i.Br. 81925, 477–495.
- 16 Für die folgenden Pontifikate stütze ich mich auf die Biogramme in: Kay EHLING – Jörg ERNESTI, *Glänzende Propaganda. Kirchengeschichte auf Papstmedaillen*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2019. – Der spätere Julius II. war in einem Franziskanerkloster erzogen worden, hatte in Ordenshäusern studiert und war ins Noviziat eingetreten. Sein Leben im Orden währte aber nicht lange, da er früh schon zum Bischof ernannt wurde.
- 17 Vgl. Jörg ERNESTI, *Leo XIII. Papst und Staatsmann*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2019, 251–255.
- 18 Vgl. Kristina LOHRMANN, *Art. «Innozenz V.»*, in: BBKL 2 (1990), 1289f.
- 19 Vgl. Georg DENZLER, *Art. «Pius V.»*, in: BBKL 7 (1994), 665ff.
- 20 Vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, *Art. «Benedikt XIII.»*, in: BBKL 1 (1990), 489f.
- 21 Wie es in den *Constitutiones* der Gesellschaft festgelegt ist: vgl. *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, hg. von Peter KNAUER, Bd. 2, Würzburg 1998, 435.

## Abstract

*Did it Have an Effect on the Papacy, when certain Popes Came from a Religious Order?* This article asks: Members of religious orders who were elected Pope and the reform the church – is there any connection? Did it have any effect on the way how certain popes were leading the church that they belonged to a certain religious order? A certain connection can be seen especially with the Benedictines of the Middle Ages. With some caution one will be able to say that among the 36 popes who came from a religious order (out of a total of 266), there were relatively many significant figures.  
 Keywords: papacy – religious orders – church reform

# COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

## DOKUMENT ÜBER DIE BRÜDERLICHKEIT ALLER MENSCHEN

Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt

### *Vorwort*

Der Glaube lässt den Gläubigen im anderen einen Bruder sehen, den man unterstützt und liebt. Aus dem Glauben an Gott, der das Universum, die Geschöpfe und alle Menschen – aufgrund seines Erbarmens – mit gleicher Würde erschaffen hat, ist der Gläubige gerufen, diese menschliche Brüderlichkeit zum Ausdruck zu bringen, indem er die Schöpfung und das ganze Universum bewahrt und jeden Menschen unterstützt, besonders die am meisten Bedürftigen und die Ärmsten.

Ausgehend von diesem transzendenten Wert haben wir uns in verschiedenen Begegnungen, die von einer Atmosphäre der Brüderlichkeit und Freundschaft geprägt waren, über die Freuden, Leiden und Probleme der heutigen Welt im Hinblick auf den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, die Errungenschaften in der Medizin, das digitale Zeitalter, die Massenmedien und Kommunikationsmittel ausgetauscht; über die Armut, die kriegerischen Auseinandersetzungen und das Leiden so vieler Brüder und Schwestern in verschiedenen Teilen der Welt, die hervorgerufen werden durch Wettrüsten, soziale Ungerechtigkeit, Korruption, Ungleichheit, moralischen Verfall, Terrorismus, Diskriminierung, Extremismus und viele weitere Ursachen.

Aus diesem brüderlichen und aufrichtigen Austausch, den wir hatten, und aus der Begegnung voller Hoffnung auf eine strahlende Zukunft für alle Menschen, entstand die Idee dieses »Dokuments über die Brüderlichkeit aller Menschen«. Das Dokument ist aufrichtig und sorgfältig durchdacht und soll eine gemeinsame Erklärung guten und aufrichtigen Willens sein, so dass es alle, die in ihren Herzen den Glauben an Gott und den Glauben an die

Brüderlichkeit aller Menschen tragen, einlädt, sich zusammenzutun und gemeinsam daran zu arbeiten, und dass das Dokument so für die jungen Generationen zu einem Leitfaden einer Kultur des gegenseitigen Respekts wird, im Verständnis der großen göttlichen Gnade, die alle Menschen zu Brüdern macht.

### *Dokument*

Im Namen Gottes, der alle Menschen mit gleichen Rechten, gleichen Pflichten und gleicher Würde geschaffen hat und der sie dazu berufen hat, als Brüder und Schwestern miteinander zusammenzuleben, die Erde zu bevölkern und auf ihr die Werte des Guten, der Liebe und des Friedens zu verbreiten.

Im Namen der unschuldigen menschlichen Seele, die zu töten Gott verboten hat, wenn er sagt, dass jeder, der einen Menschen ermordet, so ist, als hätte er die ganze Menschheit getötet, und dass jeder, der einen Menschen rettet, so ist, als hätte er die ganze Menschheit gerettet.

Im Namen der Armen, Notleidenden, Bedürftigen und Ausgegrenzten, denen beizustehen nach Gottes Gebot alle verpflichtet sind, insbesondere alle vermögenden und wohlhabenden Menschen.

Im Namen der Waisen, Witwen, Flüchtlinge und aller, die aus ihren Häusern und Heimatländern vertrieben wurden, aller Opfer von Krieg, Verfolgung und Ungerechtigkeit; im Namen aller Schwachen, aller in Angst lebenden Menschen, der Kriegsgefangenen und der Gefolterten überall auf der Welt, ohne irgendeinen Unterschied.

Im Namen der Völker, die der Sicherheit, des Friedens und des gemeinsamen Zusammenlebens entbehren und Opfer von Zerstörung, Niedergang und Krieg wurden.

Im Namen der »Brüderlichkeit aller Menschen«, die alle umfasst, vereint und gleich macht an Würde.

Im Namen dieser Brüderlichkeit, welche durch die politischen Bestrebungen von Integralismus und Spaltung sowie durch maßlos gewinnorientierte Systeme und abscheuliche ideologische Tendenzen, die die Handlungen und Schicksale der Menschen manipulieren, entzweit wird.

Im Namen der Freiheit, die Gott allen Menschen geschenkt hat, als er sie frei geschaffen und mit dieser besonderen Würde ausgezeichnet hat.

Im Namen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, den Grundlagen des Wohlstands und den Eckpfeilern des Glaubens.

Im Namen aller Menschen guten Willens an allen Orten der Welt.

Im Namen Gottes und all dieser erklären Al-Azhar al-Sharif – mit den Muslimen von Ost und West – und die Katholische Kirche – mit den Katholiken von Ost und West – gemeinsam, dass sie die Kultur des Dialogs als Weg, die allgemeine Zusammenarbeit als Verhaltensregel und das gegenseitige Verständnis als Methode und Maßstab annehmen wollen.

Wir – die wir an Gott und an die endgültige Begegnung mit ihm und an sein Gericht glauben – verlangen ausgehend von unserer religiösen und moralischen Verantwortung mit diesem Dokument von uns selbst und den leitenden Persönlichkeiten in der Welt, von den Architekten der internationalen Politik und der globalen Wirtschaft, ein ernsthaftes Engagement zur Verbreitung einer Kultur der Toleranz, des Zusammenlebens und des Friedens; ein schnellstmögliches Eingreifen, um das Vergießen von unschuldigem Blut zu stoppen und Kriegen, Konflikten, Umweltzerstörung und dem kulturellen und moralischen Niedergang, den die Welt derzeit erlebt, ein Ende zu setzen.

Wir rufen die Intellektuellen, die Philosophen, die Vertreter der Religionen, die Künstler, die Medienleute und die Kulturschaffenden in der ganzen Welt auf, die Werte des Friedens, der Gerechtigkeit, des Guten, der Schönheit, der menschlichen Brüderlichkeit und des gemeinsamen Zusammenlebens wiederzuentdecken, um die Bedeutung dieser Werte als Rettungsanker für alle deutlich zu machen und sie möglichst überall zu verbreiten.

Ausgehend von einer tiefen Reflexion über unsere gegenwärtige Realität, in Achtung vor ihren Erfolgen und im Miterleben ihrer Leiden, ihrer Unglücke und Katastrophen, kommt diese Erklärung zu der Überzeugung, dass Hauptursachen für die Krise der modernen Welt ein betäubtes menschliches Gewissen und eine Entfremdung von religiösen Werten sowie die Dominanz von Individualismus und materialistischen Philosophien ist, die den Menschen vergöttlichen und weltliche wie auch materielle Werte an die Stelle der höchsten und transzendenten Prinzipien setzen.

In Anerkennung der positiven Entwicklung, die unsere moderne Zivilisation in den Bereichen der Wissenschaft, der Technologie, der Medizin, der Industrie und des Wohlstands insbesondere in den entwickelten Ländern genommen hat, betonen wir, dass mit diesen großen und geschätzten historischen Fortschritten auch ein Verfall der Ethik, die internationales Handeln prägt, sowie eine Schwächung der geistlichen Werte und des Verantwortungsbewusstseins einhergeht. All dies trägt dazu bei, dass sich ein allgemeines Gefühl von Frustration, Einsamkeit und Verzweiflung ausbreitet, das viele dazu bringt, entweder in den Strudel des atheistischen und agnostischen Extremismus oder in einen religiösen Integralismus, Extremismus und blinden Fundamentalismus zu verfallen und so andere Menschen dazu führt, sich Formen

der Abhängigkeit und der individuellen und kollektiven Selbstzerstörung zu ergeben.

Die Geschichte macht deutlich, dass religiöser wie nationaler Extremismus und Intoleranz in der Welt, sowohl im Westen als auch im Osten, etwas hervorgerufen haben, was man als Anzeichen eines »stückweisen Dritten Weltkriegs« bezeichnen könnte, Anzeichen, die in verschiedenen Teilen der Welt und unter verschiedenen tragischen Bedingungen bereits ihr grausames Gesicht gezeigt haben; Situationen, von denen nicht genau bekannt ist, wie viele Opfer, Witwen und Waisen sie hervorgebracht haben. Darüber hinaus gibt es andere Bereiche, die dabei sind, sich zum Schauplatz neuer Konflikte zu entwickeln, in denen es Spannungsherde und Anhäufungen von Waffen und Munition gibt, und zwar in einer global von Unsicherheit, Enttäuschung, Zukunftsangst und von kurzsichtigen wirtschaftlichen Interessen geprägten Situation.

Wir bekräftigen auch, dass die heftigen politischen Krisen, die Ungerechtigkeit und das Fehlen einer gerechten Verteilung der natürlichen Ressourcen – von denen nur eine Minderheit Reicher auf Kosten der Mehrheit der Erdbevölkerung profitiert – eine enorme Anzahl an Kranken, Bedürftigen und Toten hervorgebracht haben und weiterhin hervorrufen und tödliche Krisen verursachen, denen mehrere Länder ausgesetzt sind, trotz des natürlichen Reichtums und der Ressourcen der jungen Generationen, die sie kennzeichnen. Angesichts dieser Krisen, die dazu führen, dass Millionen von Kindern an Hunger sterben, die aufgrund von Armut und Unterernährung bereits bis auf die Knochen abgemagert sind, herrscht ein inakzeptables internationales Schweigen.

In diesem Zusammenhang wird deutlich, wie wichtig die Familie als grundlegender Kern der Gesellschaft und der Menschheit ist, um Kinder zur Welt zu bringen, aufzuziehen, heranzubilden und ihnen eine solide Moral und familiären Schutz zu bieten. Die Institution der Familie anzugreifen, sie zu verachten oder an der Bedeutung ihrer Rolle zu zweifeln, ist eines der gefährlichsten Übel unserer Zeit.

Wir bestätigen auch die Wichtigkeit des Wiedererwachens des Sinns für das Religiöse und der Notwendigkeit, ihn in den Herzen der neuen Generationen durch die gesunde Erziehung und die Annahme der moralischen Werte und der rechten religiösen Lehren wiederzubeleben, um den individualistischen, egoistischen, konfliktbeladene Tendenzen, dem Radikalismus und dem blinden Extremismus in all seinen Formen und Erscheinungen entgegenzutreten.

Das erste und wichtigste Ziel der Religionen ist es, an Gott zu glauben, ihn zu ehren und alle Menschen dazu aufzurufen zu glauben, dass dieses Universum von einem Gott abhängig ist, der es führt, der der Schöpfer ist, der uns mit seiner göttlichen Weisheit geformt hat und uns die Gabe des Lebens geschenkt

hat, um sie zu behüten. Niemand hat das Recht, diese Gabe wegzunehmen, zu bedrohen oder nach seinem Gutdünken zu manipulieren. Im Gegenteil müssen alle diese Gabe des Lebens von ihrem Anfang bis zu ihrem natürlichen Tod zu bewahren. Deshalb verurteilen wir alle Praktiken, die das Leben bedrohen, wie die Genozide, die terroristischen Akte, die Zwangsumsiedlungen, den Handel mit menschlichen Organen, die Abtreibung und die Euthanasie sowie die politischen Handlungsweisen, die all dies unterstützen.

Ebenso erklären wir mit Festigkeit, dass die Religionen niemals zum Krieg aufwiegeln und keine Gefühle des Hasses, der Feindseligkeit, des Extremismus wecken und auch nicht zur Gewalt oder zum Blutvergießen auffordern. Diese Verhängnisse sind Frucht der Abweichung von den religiösen Lehren, der politischen Nutzung der Religionen und auch der Interpretationen von Gruppen von religiösen Verantwortungsträgern, die in gewissen Geschichtsepochen den Einfluss des religiösen Empfindens auf die Herzen der Menschen missbraucht haben: Die Gläubigen sollten dazu geführt werden, Dinge zu tun, die nichts mit der Wahrheit der Religion zu tun haben; sie sollten weltliche und kurzsichtige politische und wirtschaftliche Ziele verwirklichen. Deshalb bitten wir alle aufzuhören, die Religionen zu instrumentalisieren, um Hass, Gewalt, Extremismus und blinden Fanatismus zu entfachen. Wir bitten, es zu unterlassen, den Namen Gottes zu benutzen, um Mord, Exil, Terrorismus und Unterdrückung zu rechtfertigen. Wir bitten darum aufgrund unseres gemeinsamen Glaubens an Gott, der die Menschen nicht erschaffen hat, damit sie getötet werden oder sich gegenseitig bekämpfen, und auch nicht, damit sie in ihrem Leben und in ihrer Existenz gequält und gedemütigt zu werden. Denn Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden; und er will auch nicht, dass sein Name benutzt wird, um die Menschen zu terrorisieren.

Dieses Dokument bekräftigt im Einklang mit den vorausgehenden Internationalen Dokumenten, die die Wichtigkeit der Rolle der Religionen im Aufbau des weltweiten Friedens hervorgehoben haben, das Folgende:

- Die feste Überzeugung, dass die wahren Lehren der Religionen dazu einladen, in den Werten des Friedens verankert zu bleiben; dass sie dazu anregen, die Werte des gegenseitigen Kennens, der Brüderlichkeit aller Menschen und des allgemeinen Miteinanders zu vertreten; dass sie darauf hinwirken, dass die Weisheit, die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe wiederhergestellt werden und der Sinn für die Religiosität unter den jungen Menschen wiedererweckt wird, um die neuen Generationen vor der Vorherrschaft des materialistischen Gedankenguts, vor der Gefahr der politischen Handlungsweisen der Gier nach maßlosem Gewinn und vor der Gleichgültigkeit zu

schützen, die alle auf dem Gesetz der Kraft und nicht auf der Gesetzeskraft begründet sind.

- Die Freiheit ist ein Recht jedes Menschen: ein jeder genießt Bekenntnis-, Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit. Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat. Diese göttliche Weisheit ist der Ursprung, aus dem sich das Recht auf Bekenntnisfreiheit und auf die Freiheit, anders zu sein, ableitet. Deshalb wird der Umstand verurteilt, Menschen zu zwingen, eine bestimmte Religion oder eine gewisse Kultur anzunehmen wie auch einen kulturellen Lebensstil aufzuerlegen, den die anderen nicht akzeptieren.

- Die Gerechtigkeit, die auf der Barmherzigkeit gründet, ist der Weg, der beschritten werden muss, um zu einem Leben in Würde zu gelangen, auf das jeder Mensch Anspruch hat.

- Der Dialog, die Verständigung, die Verbreitung der Kultur der Toleranz, der Annahme des Anderen und des Zusammenlebens unter den Menschen würden beträchtlich dazu beitragen, viele wirtschaftliche, soziale, politische und umweltbezogene Probleme zu verringern, die einen großen Teil des Menschengeschlechts bedrängen.

- Der Dialog unter den Gläubigen bedeutet, sich im enormen Raum der gemeinsamen geistlichen, menschlichen und gesellschaftlichen Werte zu begegnen und diese zugunsten der höchsten moralischen Tugenden einzusetzen, die von den Religionen erweckt werden; er bedeutet auch, die unnützen Diskussionen zu vermeiden.

- Der Schutz der Gottesdienststätten – Tempel, Kirchen und Moscheen – ist eine von den Religionen, den menschlichen Werten, den Gesetzen und den internationalen Konventionen gewährleistete Verpflichtung. Jeder Versuch, die Gottesdienststätten anzugreifen oder sie durch Attentate oder Explosionen oder Zerstörungen zu bedrohen, ist eine Abweichung von den Lehren der Religionen sowie eine klare Verletzung des Völkerrechts.

- Der verdammenswerte Terrorismus, der die Sicherheit der Personen im Osten als auch im Westen, im Norden als auch im Süden bedroht und Panik, Angst und Schrecken sowie Pessimismus verbreitet, ist nicht der Religion geschuldet – auch wenn die Terroristen sie instrumentalisieren –, sondern den angehäuften falschen Interpretationen der religiösen Texte, den politischen Handlungsweisen des Hungers, der Armut, der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung, der Anmaßung; deswegen ist es notwendig, die Unterstützung für die terroristischen Bewegungen durch Bereitstellung von Geldern, Waffen, Plänen oder Rechtfertigungen und auch durch die medizinische Versorgung einzustellen und all dies als internationale Verbrechen anzusehen, die die welt-

weite Sicherheit und Frieden bedrohen. Man muss einen derartigen Terrorismus in all seinen Formen und Erscheinungen verurteilen.

- Die Auffassung von Bürgerrecht fußt auf der Gleichheit der Rechte und Pflichten, unter deren Schutz alle die gleiche Gerechtigkeit genießen. Daher ist notwendig, sich dafür einzusetzen, dass in unseren Gesellschaften die Auffassung des vollwertigen Bürgerrechts festgelegt und auf eine diskriminierende Verwendung des Begriffs Minderheiten verzichtet wird. Diese bringt den Samen des Gefühls der Isolation und der Minderwertigkeit mit sich; sie bereitet der Feindseligkeit und dem Unfrieden den Boden und nimmt die Errungenschaften und die religiösen und zivilen Rechte einiger Bürger weg, während sie diese diskriminiert.

- Es ist unbestreitbar, dass die Beziehung zwischen dem Westen und dem Osten von gegenseitiger Notwendigkeit ist und weder ersetzt noch vernachlässigt werden kann, damit beide durch den Austausch und Dialog der Kulturen sich gegenseitig kulturell bereichern. Der Westen könnte in der Kultur des Ostens Heilmittel für einige seiner geistigen und religiösen Krankheiten finden, die von der Vorherrschaft des Materialismus hervorgerufen wurden. Und der Osten könnte in der Kultur des Westens viele Elemente finden, die ihm hilfreich sind, sich vor der Schwachheit, der Spaltung, dem Konflikt und vor dem wissenschaftlichen, technischen und kulturellen Abstieg zu retten. Es ist wichtig, den religiösen, kulturellen und historischen Unterschieden Aufmerksamkeit zu schenken, die ein wesentlicher Bestandteil in der Bildung der Persönlichkeit, der Kultur und der Zivilisation des Ostens sind. Es ist auch wichtig, die allgemeinen gemeinsamen Menschenrechte zu festigen, um dazu beizutragen, ein würdiges Leben für alle Menschen im Westen und im Osten zu gewährleisten, wobei der Rückgriff auf eine doppelte Politik vermieden werden muss.

- Es ist eine unabdingbare Notwendigkeit, das Recht der Frau auf Bildung, auf Arbeit und auf Ausübung der eigenen politischen Rechte anzuerkennen. Ferner muss darauf hingearbeitet werden, die Frau von allen historischen und sozialen Zwängen zu befreien, die gegen die Grundsätze des eigenen Glaubens und der eigenen Würde stehen. Es ist ebenso notwendig, sie vor der sexuellen Ausbeutung zu beschützen wie auch davor, als Ware oder Mittel zum Vergnügen oder zum finanziellen Gewinn zu behandelt zu werden. Daher muss man alle unmenschlichen Praktiken und volkstümlichen Bräuche, welche die Würde der Frau erniedrigen, einstellen und dafür arbeiten, dass die Gesetze geändert werden, welche die Frauen daran hindern, ihre Rechte voll zu genießen.

- Der Schutz der Grundrechte der Kinder, in einer familiären Umgebung aufzuwachen sowie Ernährung, Bildung und Beistand zu erhalten, ist eine

Pflicht der Familie und der Gesellschaft. Diese Rechte müssen garantiert und geschützt werden, damit sie keinem Kind in keinem Teil der Welt fehlen oder verwehrt werden. Es muss jede Praxis verurteilt werden, welche die Würde der Kinder oder ihre Rechte verletzt. Desgleichen ist es wichtig, über die Gefahren zu wachen, denen sie – besonders im digitalen Bereich – ausgesetzt sind, und das Geschäft mit ihrer Unschuld und jede Verletzung ihrer Kindheit als Verbrechen anzusehen.

- Der Schutz der Rechte der älteren Menschen, der Schwachen, der Menschen mit Behinderung und der Unterdrückten ist eine religiöse und soziale Forderung; er muss durch eine strenge Gesetzgebung und die Anwendung der diesbezüglichen internationalen Konvention gewährleistet und verteidigt werden.

Zu diesem Zweck verkünden und versprechen die Katholische Kirche und Al-Azhar in gemeinsamer Zusammenarbeit, dieses Dokument den Verantwortungsträgern, den einflussreichen Führungskräften, den Religionsvertretern in aller Welt, den zuständigen Organisationen auf regionaler und internationaler Ebene, den Organisationen der Zivilgesellschaft, den religiösen Institutionen und den Meinungsführern zu bringen; sie verkünden und versprechen, sich dafür einzusetzen, die in dieser Erklärung enthaltenen Grundsätze auf allen regionalen und internationalen Ebenen zu verbreiten, indem sie dazu auffordern, diese Grundsätze in Politik, Entscheidungen, Gesetzestexten, Studienprogrammen und Kommunikationsmaterialien umzusetzen.

Al-Azhar und die Katholische Kirche bitten, dass dieses Dokument Forschungs- und Reflexionsgegenstand in allen Schulen, in den Universitäten und in den Erziehungs- und Bildungseinrichtungen werde, um dazu beizutragen, neue Generationen zu bilden, die das Gute und den Frieden bringen und überall das Recht der Unterdrückten und der Geringsten verteidigen.

Abschließend hoffen wir darauf dass:

diese Erklärung eine Einladung zur Versöhnung und zur Brüderlichkeit unter allen Glaubenden, besser noch unter Glaubenden und Nichtglaubenden sowie unter allen Menschen guten Willens;

dass sie ein Aufruf sei an jedes wache Gewissen, das sich von der abweichenden Gewalt und dem blinden Extremismus lossagt; ein Aufruf an den, der die Werte der Toleranz und Brüderlichkeit, die von den Religionen gefördert und unterstützt werden, liebt;

dass sie ein Zeugnis für die Größe des Glaubens an Gott sei, der die getrennten Herzen eint und den menschlichen Geist erhebt;

dass sie ein Symbol für die Umarmung zwischen Ost und West, Nord und Süd sowie zwischen allen, die glauben, dass Gott uns erschaffen hat, damit wir

uns kennen, unter uns zusammenarbeiten und als Brüder und Schwestern leben, die sich lieben.

Das hoffen und suchen wir zu verwirklichen, um einen universalen Frieden zu erreichen, den alle Menschen in diesem Leben genießen können.

*Abu Dhabi, am 4. Februar 2019*

*Seine Heiligkeit  
Papst Franziskus*

*Großimam von Al-Azhar  
Ahmad Al-Tayyeb*

## DAS ABU DHABI DOKUMENT

Eine katholische Lesehilfe

Während seiner Apostolischen Reise in die Vereinigten Arabischen Emirate unterzeichnete Papst Franziskus am 4. Februar 2019 zusammen mit dem Groß-Imam von Al-Azahr Ahmad Al-Tayyeb das «Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt».

Sensationell ist es, dass zum ersten Mal in der wechselvollen und konfliktreichen Geschichte der beiden größten Glaubensgemeinschaften der Welt mit zusammen drei Milliarden Menschen die höchste Autorität der katholischen Kirche und eine hohe religiöse und akademische Autorität der islamischen Welt einen gemeinsamen Text vorlegen, der von den Angehörigen der beiden Religionen eine Zustimmung beansprucht, die sie in ihrem Gewissen verpflichtet. Für den Katholiken stellt das Dokument zwar keinen Akt des Lehramtes dar, der die geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren betrifft, die er mit «göttlichen und katholischen Glauben» annehmen müsste (*LG* 25; *DV* 10). Aber der Papst wird von ihm auch als die höchste Autorität in der Auslegung des natürlichen Sittengesetzes akzeptiert. Deshalb gibt der Text nicht eine Privatmeinung des Papstes wieder, die den Katholiken in seinem Welt- und Selbstverständnis aus dem katholischen Glauben heraus nichts angehe. Deshalb erwarten die Katholiken und auch Christen anderer Konfessionen zurecht eine theologische Einordnung dieses ungewöhnlichen Vorgangs. Folgende Überlegungen sollen eine Lesehilfe sein für jeden Menschen, der im Leben und Sterben seine Hoffnung allein auf Jesus Christus setzt, den «Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16, 16).

Das «Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen» – so betonen die beiden Autoren – sei entstanden «aus der Begegnung voller Hoffnung auf eine strahlende Zukunft für alle Menschen.» Es «soll eine gemeinsame Erklä-

rung guten und aufrichtigen Willens sein, so dass es alle, die in ihren Herzen den Glauben an Gott und den Glauben an die Brüderlichkeit aller Menschen tragen, einlädt, sich zusammenzutun und gemeinsam daran zu arbeiten; und dass das Dokument so für die jungen Generationen zu einem Leitfadens einer Kultur des gegenseitigen Respekts wird, im Verständnis der großen göttlichen Gnade, die alle Menschen zu Brüdern (und Schwestern) macht.» Die beiden tragenden Säulen der Erklärung sind der Glauben an Gott und seine Gnade, Im Übrigen entspricht das Dokument in seiner Intention der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (1948). Der erste Artikel dort lautet: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.»

Papst und Groß-Imam berufen sich auf ihre «religiöse und moralische Verantwortung», um an alle Menschen guten Willens und an die einflussreichen Eliten in Politik, Wirtschaft, Kultur und Medien zu appellieren, «die Werte des Friedens, der Gerechtigkeit, des Guten, der Schönheit, der menschlichen Brüderlichkeit und des gemeinsamen Zusammenlebens wiederzuentdecken, um die Bedeutung dieser Werte als Rettungsanker für alle deutlich zu machen und sie möglichst überall zu verbreiten.»

Nur im Glauben an den gütigen und barmherzigen Gott, den allmächtigen Schöpfer der Welt, vor dessen Gericht am Ende sich alle Menschen zu verantworten haben, kann der trostlose Nihilismus der materialistischen Philosophien mit ihrer zum Scheitern verurteilten Selbstvergötzung des Menschen überwunden werden. Dieser Materialismus besteht nicht in der gerechten Bewertung der materiellen Güter für ein menschenwürdiges Leben (GS 19–22), sondern im Verlust oder gar in der Leugnung der Verwiesenheit des Menschen auf die Transzendenz, die ihn dem Machtanspruch des Stärkeren ausliefert.

Aus dem Glauben an Gott im Sinne der christlichen wie der islamischen Tradition entspringt aber die Brüderlichkeit als Berufung und Beanspruchung des Menschen im Gewissen. Darin zeigt sich der Gegensatz zu dem sozialdarwinistischen Prinzip des «Rechtes des Stärkeren» (in falscher Übertragung des biologisch-evolutionären Prinzips *survival of the fittest* auf die politische Ethik), mit dem die politischen Totalitarismen und ersatzreligiösen Ideologien des 20. Jahrhunderts unendlich viele Leiden über die Menschheit gebracht haben. In ihrer Fortsetzung heute könne man die Anzeichen eines «stückweisen Dritten Weltkriegs» erkennen, also eine Art globalen Vernichtungswillens aller gegen alle, der am Ende die Existenz der Menschheit überhaupt auf unserem Planeten in Frage stellen könnte. Dieser Selbstzerstörung der Menschheit müssen die an Gott den allmächtigen und allgütigen Schöpfer Glaubenden das Prinzip der universalen Brüderlichkeit entgegenstellen.

Schon die Philosophie der Stoa entwickelte in vorchristlicher Zeit den Gedanken der Brüderlichkeit aller Menschen aufgrund der gemeinsamen Natur. Dahinter stand zwar noch der mythische Gedanke, dass wir alle von der Mutter-Erde und dem Himmel-Vater «gezeugt» sind, wobei aber im Begriff Gottes als Vater nicht (auch nicht bei Platon) Gott als personales Gegenüber des Menschen erkannt wurde. Bemerkenswert aber ist, dass hier überhaupt die fundamentale anthropologische Wahrheit der Brüderlichkeit aller Menschen entdeckte wurde. Denn die Offenbarung fügt den durch die Vernunft prinzipiell erkennbaren Wahrheiten nichts hinzu, sondern baut auf ihnen auf, klärt und vollendet sie. Deshalb ist die universale Brüderlichkeit zugleich Vernunft- und Glaubenswahrheit. Die Offenbarung zeigt nur seine innerste Tiefe auf und weist auf seine Vollendung in der übernatürlichen Gnade und der zu erhoffenden Gottesschau hin.

Erst der biblische Glaube an die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis durch das Wort Gottes und die Gabe des Lebens durch Gottes Geist-Hauch öffnet die menschliche Existenz für ein personal-dialogisches Verhältnis zu Gott. Im Gang der Bundesgeschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk ergeht die Verheißung für den Messias und sein endzeitliches, ewiges Königtum: «Ich werde für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein» (2 Sam 7, 14). Allein in der Offenbarung der ewigen Sohnschaft des wesenseinen Wortes Gottes in der Relation des Menschen Jesus zu Gott (der hypostatischen Union, d.h. der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur in der Zweiten Person der Trinität) haben wir Zugang zu den Mysterien der Trinität, der Inkarnation und der übernatürlichen Gotteskindschaft jedes Getauften. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass die Gotteskindschaft des Christen schon in der natürlichen Gotteskindschaft und natürlichen Brüderlichkeit aller Menschen mit dem Akt des Geschaffen-Werdens beginnt. Denn «der Gott und Vater unseres Herrn... hat uns in ihm erwählt vor der Grundlegung der Welt... und uns in Liebe im Voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und zu ihm zu gelangen nach seinem gnädigen Willen zum Lob seiner herrlichen Gnade» (Eph 1, 3ff).

Bedeutsam ist, dass Papst und Groß-Imam aus dem Glauben an Gott sowohl im christlichen Bekenntnis als auch in der islamischen Religion die Folgerung ziehen, die Benedikt XVI. in seiner Regensburger Vorlesung (2006) schon als Erkenntnis-Prinzip des interreligiösen Dialogs formuliert hatte: Mit dem Glauben an Gott, der die Würde jedes Menschen im Akt der Schöpfung als Anteilgabe am Sein und als Mitteilung seiner Gnade und Güte grundlegt und damit die Menschenrechte in unserer leiblich-geistigen Natur verankert, ist jede Gewalt und jeder Zwang gerade in Glaubensfragen absolut unvereinbar. «Denn nicht vernunftgemäß zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider.»

Darum ist es entweder eine falsche Interpretation der Quellen sowohl einerseits des katholischen wie auch andererseits des islamischen Glaubens oder ihr ideologischer und politischer Missbrauch, wenn im Namen Gottes physische oder seelische Gewalt gegen Andersgläubige angewendet werden oder wenn – mit welcher Begründung auch immer – die fundamentalen Menschenrechte in Frage gestellt werden, weil niemand anderer als Gott ihr Urheber und Garant ist. Denn die Menschenrechte sind in der Würde begründet, die Gott selbst jedem Menschen verliehen hat. Und er allein ist jetzt und am Ende der Richter, der die Gedanken der Herzen kennt und der allein die innersten Motive unseres Handelns beurteilen kann. Jede Art von Verfolgung Andersgläubiger im Namen Gottes ist darum eine Lästerung seines heiligen Namens. Eine frühchristliche Schrift aus dem 2. Jahrhundert begründet die Gewaltlosigkeit in Glaubensfragen mit dem Wesen Gottes, das in seinem ewigen Wort offenbart wurde, durch das er die Welt erschuf und das – als sein Sohn in diese Welt gesandt – die Menschen zur Freiheit befreit hat: «Gott hat den Sohn zu den Menschen geschickt,[...] als einer, der rettet [...] als einer, der überzeugt, nicht Gewalt ausübt. Denn Gewalt ist nicht Gottes Art. Er hat ihn geschickt als einer, der beruft, nicht verfolgt. Er hat ihn gesandt als einer, der liebt, nicht richtet.» (*Brief an Diognet* 7,4f).

Die feste Überzeugung von der Wahrheit des eigenen, frei angenommenen Glaubens, die bürgerliche Toleranz gegenüber Andersgläubigen und die Zusammenarbeit für das Gemeinwohl des Staates und der Völkergemeinschaft schließen sich daher nicht aus. Aber die Unmittelbarkeit des Gewissens zu Gott, die jede religiöse und zivile Autorität als das fundamentale überstaatliche Menschenrecht der Religionsfreiheit anerkennen muss, erzwingt auch keinen Relativismus gegenüber der geoffenbarten Wahrheit.

Dieser Zwang wäre eine Karikatur des christlichen oder islamischen Glaubens an den lebendigen Gott und weisen Schöpfer und Erhalter der Welt. Darum ist die Brüderlichkeit aller Menschen nicht nur wie im säkularistischen Denken ein unerreichbares Ideal und schöne Illusion des Glaubens an den Menschen, sondern eine Wirklichkeit, die ihn unmittelbar beansprucht. Der Christ oder Muslim, der unmenschlich gegen seinen Bruder handelt, widerspricht nicht nur einer schönen menschlichen Idee, sondern Gott, dessen Wille das Maß seines ethischen Handelns sein muss.

Weder Papst noch Groß-Imam haben in ihrer Erklärung ihr je eigenes und inhaltlich sich in wesentlichen Fragen widersprechendes Glaubensbekenntnis aufgegeben. Das Dokument wurzelt ebenso wenig im Relativismus gegenüber der Wahrheitsanspruch Gottes wie er in die Richtung einer Einheitsreligion weist. Galt den Marxisten die Religion als Opium für das Volk, das mit Wissenschaft und Fortschritt seine Bedeutung einbüßt, so betrachten die materia-

listisch eingestellten Sozio-Kapitalisten im Westen und im Osten die Religion als nützliches Mittel, um die Massen ruhig zu halten. Es ist das Konzept einer von jeder Glaubenssubstanz entkernten Zivilreligion. Gaube ohne Wahrheit ist so tragfähig wie eine Brücke, die in der Luft verankert wird.

### *Begegnung mit dem Dreifaltigen Gott*

Im christlichen Glauben sind die Mysterien der Trinität, der Inkarnation, der realen Erlösung aller Menschen durch das Kreuzesopfer Christi und die leibliche Auferstehung der Toten nicht zeitbedingte Zusätze zu einem natürlichen Glauben an den einen und einzigen Gott des philosophischen Theismus, die man ohne Schaden für das christliche Menschenbild und die Ethik auch weglassen oder höchstens als internes Sondergut pflegen sollte. Diese Glaubensinhalte sind vielmehr die Substanz unserer Beziehung zu Gott, dem Vater Jesu Christi, zu dem wir durch seinen einziggeborenen Sohn im Heiligen Geist Zugang haben, da «wir Kinder Gottes heißen und sind» (1 Joh 3, 1). Die Erklärung, die Christen hätten die Bibel gefälscht und die orthodoxe Formulierung der Glaubenslehre bei den Kirchenvätern und auf den ersten Konzilien sei ein zeitbedingtes Missverständnis, können wir nicht akzeptieren. Wir müssen sie vielmehr als Zweifel an der Wahrhaftigkeit unserer Gewissensüberzeugung zurückweisen. Ein interreligiöser Dialog ist nicht ohne Respekt vor der Gewissensüberzeugung und inneren Wahrhaftigkeit des Partners möglich, über die allein Gott entscheidet.

Wenn Katholiken, die ihren Glauben auf einen bloßen Humanismus reduzieren und die Kirche des dreifaltigen Gottes (LG 4) zu einem weltlichen Hilfswerk profanieren in der Meinung, sie in einer säkularisierten Welt zukunftsfähig zu machen, in diesem Sinne die Abu Dhabi-Erklärung begrüßen, spenden sie Papst Franziskus nur ein vergiftetes Lob. Denn der Papst ist nicht die zufällig an die Spitze einer von Menschen gemachten Religionsgemeinschaft gelangte Führungsfigur. Als Nachfolger Petri ist er insofern «der Fels, auf den Christus seine Kirche bauen wollte», als er für die ganze katholische und apostolische Kirche das Bekenntnis zu Person und Sendung Jesu ausspricht: «Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16, 16). Und vor jeder religiösen und zivilen Autorität dieser Welt wird er furchtlos feststellen wie einst Petrus vor dem Hohen Rat, der den Aposteln verbieten wollte «jemals wieder im Namen Jesu zu verkünden und lehren» (Apg 4, 18): «Dieser Jesus ist der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein geworden ist. Und in keinem andern Namen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen» (Apg 4, 11f).

### *Im Namen Gottes?*

Kann es aber sein, dass der Papst mit einem hohen Vertreter des Islam, der zwar wie die Christen an die Existenz Gottes als Schöpfer und Richter der Welt glaubt, aber wesentliche Glaubensinhalte der katholischen Kirche leugnet und als Widerspruch zu der Mohammed, dem «Gesandten Allahs und Siegel der Propheten» (Koran, Sure 33, 40) geoffenbarten Wahrheit ansehen muss, eine gemeinsame Erklärung abgibt «im Namen Gottes»?

Was bedeutet der Name Gottes im christlichen Bekenntnis? Im biblischen Sprachgebrauch ist der Name die Person selbst in ihrem Wesen und Handeln. Gott offenbart sich selbst in seinem Namen: «Ich bin der Ich bin [...] Der Herr, der Gott der Väter. Das ist mein Name für immer und so wie man mich anrufen wird von Geschlecht zu Geschlecht» (Ex 3, 14f). Und schließlich ist es das Fleisch gewordenen Wort selbst, Jesus Christus, der zu seinem Vater sagt: «Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart [...] Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir» (Joh 17, 6.11).

Schön und ergreifend beginnt der Koran: «Im Namen Allahs, des sich Erbarmenden, des Barmherzigen [...], dem Herrscher am Tage des Gerichts. Dir allein dienen wir und Dich allein bitten wir um Hilfe: Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen Du Gnade erwiesen hast» (Koran, Sure 1, 1.4–7). Aber die Gottessohnschaft Christi, die Trinität und die Inkarnation und damit das Wesentliche des christlichen Glaubens werden schroff als Rückfall in groß anthropomorphes Denken und in den Polytheismus zurückgewiesen (Koran, Suren 2, 116; 4, 171; 10, 68; 19, 35; 21, 26; 43, 81f; 112, 3).

Dagegen erfreuen sich die Jünger Jesu «der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes» (Röm 8, 21), wenn sie den Glauben an Gott den Schöpfer, Erlöser und Versöhner bekennen, indem sie getauft werden auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (Mt 28, 19). Aufgrund des Trinitätsglaubens ist im christlichen Verständnis die Transzendenz Gottes nicht von seiner Immanenz in der Welt und seiner In-Existenz in den Herzen der Menschen zu trennen.

### *Die wahre Intention oder: die Vermeidung von Missverständnissen*

Wegen der Nichterwähnung des dreifaltigen Gottes und der Fleischwerdung des Wortes (Joh 1, 14–18; Röm 8, 3; Hebr 1, 2f) in einem vom Papst unterzeichneten Dokument haben nicht wenige Christen, darunter Bischöfe und gelehrte Theologen, hier eine Verleugnung Christi und einen Abfall vom christ-

lichen Glauben erkennen wollen. Den Beleg für diese These von enormer Sprengkraft für die Einheit der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums (*DV 7*) wollen sie in der Formulierung gefunden haben, wonach «der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache einem weisen göttlichen Willen entsprechen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat.»

Die interreligiösen Dialogtexte mit ihren Absichtserklärungen und Appellen an den guten Willen, die durch viele Hände gehen und bei der radikalen Verschiedenheit des christlichen und islamischen Verständnisses kaum auf eine ausgeglichene Hermeneutik und Terminologie zurückgreifen können, müssen aber eher von der guten Intention ihrer Autoren her interpretiert werden als von der wissenschaftlichen Präzision im Ausdruck her. Man wollte offenbar das positiv und mit Verweis auf die Autorität Gottes formulieren, was sonst negativ formuliert wird, dass nämlich niemand wegen seiner Religion, Hauptfarbe etc. diskriminiert werden darf.

Die Missdeutung lässt sich leicht aufklären. Weder der Papst noch der Groß-Imam vertreten die den beiden Glaubensbekenntnissen zuwiderlaufende Theorie des Religionspluralismus. Für die vom Relativismus in der Wahrheitsfrage hergeleitete Toleranz wird neuerdings wieder Quintus Aurelius Symmachus (342–403) zitiert, der im Streit um den Victoria-Altar im römischen Senatsgebäude so argumentierte: «Es ist gerecht, das Ziel der individuellen Religionsausübung als Einheit zu verstehen. Zu denselben Sternen blicken wir empor, der Himmel ist uns gemeinsam, dasselbe Weltall umgibt uns. Was liegt daran, unter welchem System ein jeder die Wahrheit erforscht? Zum Herzen eines solch erhabenen Mysterium kann nie vordringen, wer nur einen einzigen Weg einschlägt.» (Arnold TOYNBEE, *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers*, Zürich 1956, 310, 363)

### *Wahrheit: Beansprucht vom Christentum und vom Islam*

Hier geht es aber um eine gemeinsame Erklärung von zwei Religionen, die für sich nicht nur Teilwahrheiten oder begrenzte Perspektiven auf sie in Anspruch nehmen, sondern welche die eine und ganze von Gott empfangene Wahrheit darstellen, bekennen und leben wollen. Kann es hier Gemeinsamkeiten geben oder nur einen diametralen Widerspruch?

In einem theologischen Kontext ist der sehr unbestimmte Terminus «Religion» nicht phänomenologisch und komparatistisch zu verwenden, sondern philosophisch-anthropologisch. «Religion» bezeichnet die moralische Tugend, in der der Mensch frei seine sittliche und geistige Hinordnung auf Gott ak-

tiviert und so «das erste und wichtigste Ziel» aller konkret existierenden Religionen verwirklicht, nämlich: «an Gott zu glauben, ihn zu ehren und alle Menschen dazu aufzurufen zu glauben, dass dieses Universum von einem Gott abhängig ist, der es führt, der der Schöpfer ist, der uns mit seiner göttlichen Weisheit geformt hat und uns die Gabe des Lebens geschenkt hat, um sie zu behüten.» Diese generelle Definition von «Religion» im Dokument des Papstes und Groß-Imams entspricht in etwa der Definition von «religio als virtus moralis» bei Thomas von Aquin (S.th. II-II q. 81) und liegt auch der Erklärung des II. Vatikanums über das «Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» zugrunde liegt (NA 1). Nach dem katholischen Glauben ist ein Dialog mit philosophischen und andersreligiösen Wahrheitsansprüchen möglich, weil schon die natürliche Vernunft allgemein zugängliche Wahrheiten erkennt (praeambula fidei) und weil Gott in seiner Vorsehung Menschen durch ihre angestammten Religionen zur Erkenntnis Christi hinführen (praeparatio evangelica) will, ohne den eschatologischen Wahrheitsanspruch Gottes in Christus zu relativieren, den zu verkünden und zu bezeugen der katholischen Kirche aufgetragen ist (LG 8; 14).

In den Religionen und Philosophien sprechen die Menschen nicht nur ihre existentiellen Grundfragen aus nach dem Sinn vom Sein und der kollektiven und individuellen Existenz des Menschen (GS 10). Die konkreten Religionen haben – trotz all ihrer Mängel im einzelnen – im Ganzen des universalen Heilsplans Gottes ihre Funktion, in dem Gott sich als der Ursprung und das Ziel der ganzen Schöpfung kundgibt und der die Menschheit am Ende in der Gemeinschaft mit ihm vereinen will (NA 1). Es gibt das natürliche Streben der Vernunft, Gott zu erkennen (im Licht des Glaubens) und (erhoben durch die Gnade) von Angesicht zu Angesicht zu schauen (im Licht der Glorie) als Ursprung und Ziel alles Seienden. Es gibt die Sehnsucht nach der Glückseligkeit des Menschen, sonst wären seine Vernunft und sein Willen totaliter frustriert und er wäre definitiv gescheitert. Das kann aber um Gottes willen nicht sein, weil das natürliche Verlangen (*desiderium*) der geistigen Natur, nämlich, dass der geschaffene Verstand die erste und universale Ursache aller Dinge erkennt, nicht unerfüllt bleiben kann (Thomas v. Aquin, S.th. I q.12 a.1).

### *Die Freiheit zu glauben*

Die Kirche Christi versteht sich nicht als eine Religionsgemeinschaft, die um sich selbst kreist und alle anderen in sich hinein auflösen will. Der universale Missionsauftrag ist Vollzug des universalen Heilswillens, der sich nur in der freien Annahme des Glaubens geschichtlich durchsetzt (DV 5). Er unter-

scheidet sich aber von einem Programm, die ganze Welt der Herrschaft Gottes in der Form einer konkreten historischen Religion und in einer politischen Struktur zu unterwerfen. Das endgültige Heil vollendet sich aber nicht in der Geschichte und kann darum auch nicht von unten nach oben gebaut werden wie es die Idee eines «Paradieses auf Erden» vorspiegelt. Die Geschichte und damit auch die Mitwirkung des Menschen beim Aufbau des Reiches Gottes wird erst in der Ewigkeit der neuen Schöpfung vollendet (Offb 21, 1f). Die katholische Kirche ist dafür in Christus Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens (LG 1). Gemeint ist aus christlicher Sicht nicht, dass in allen Religionen nur ein Aspekt des ansonsten unzugänglichen Mysteriums aufleuchtet und es neben Christus noch andere Wege zum Vater geben könnte, sondern dass Gott weise die Begegnung mit ihm in Jesus Christus vorbereitet (Apg 14, 15ff; 17, 22–31; Röm 1, 19; 16) und die Annahme seines Evangeliums in Freiheit ermöglicht. Wir bitten (!) im Vaterunser: «Dein Reich komme, dein Wille geschehe!» (Mt 6, 10).

Der oben angeführte Satz des gemeinsamen Dokumentes müsste irritieren, wenn man an den (absoluten) Willen Gottes als solchen zu denken hätte, wie er mit seiner ewigen Vernunft zum Wesen Gottes gehört (Thomas von Aquin, S.th. I, q. 19; S.c.g. I cap. 89–96), und nicht an seinem geschichtlich sich verwirklichenden (geordneten) universalen Heilswillen (1 Tim 2, 4), in welchem er seinen Heilsplan in Christus offenbart, «um alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu führen» (Röm 16, 25ff). Spekulationen über den Wesenswillen Gottes jenseits seines geschichtlichen Heilswillens sind hier unangebracht. Der zulassende Wille Gottes bezieht sich sogar auf das Übel als Defekt der Natur oder auf das Böse als Widerspruch zum gesollten Guten: Gott verhindert nicht immer und sofort die Übel der Welt, um das höhere Gut der Vollendung der Freiheit in der Liebe nicht unerreichbar zu machen; denn er lässt Weizen und Unkraut zugleich wachsen bis zur Ernte (Mt 13, 36–43); wie sollte dann der Islam ausgenommen sein, den die Kirche doch dem Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge «mit Hochachtung» betrachtet (NA 3)?

### *Autorität und Autorisation*

Die wichtigste Frage im Abu Dhabi-Dokument besteht aus katholischer Sicht in der «Autorität und Autorisation», die es dem Papst und dem Groß-Imam ermöglichen und erlauben, gemeinsam «im Namen Gottes» zu sprechen.

Dass sie zu Recht ihre religiöse Autorität einsetzen, um im Namen der Leidenden, Verfolgten, Ausgebeuteten, Armen und Entrechteten zu sprechen und die Mächtigen der Welt eindringlichst bitten, der Jugend eine menschenwürdi-

ge Zukunft auf unserer Erde zu ermöglichen, liegt auf der Hand. Dies wird von keinem Menschen guten Willens bestritten. Meinen Papst und Groß-Imam aber dasselbe, wenn wir uns auf Gott berufen und entweder das Wort «seines Gesandten und Propheten Mohammed» predigen oder als «Diener des Wortes» (Lk 1,2) vor die Welt hintreten und im Namen des gekreuzigten und auferstandenen Christus «allen Völkern Umkehr zu verkünden, damit ihre Sünden vergeben werden» (Lk 24,47)?

Der frühchristliche Autor unterscheidet schon im 2. Jahrhundert: «Wahrhaftig hat der allmächtige, allschaffende und unsichtbare Gott selbst vom Himmel her die Wahrheit und das heilige und den Menschen unbegreifliche Wort in ihre Herzen eingepflanzt und darin befestigt. Das tat er nicht, wie einer vermuten könnte, indem er den Menschen irgendeinen Diener schickte, einen Engel..., sondern ihn selbst, den Baumeister und Urheber des Alls, durch den er auch den Himmel geschaffen...: seinen Sohn.» (*Diognetbrief* 7,2f)

Wer in der Stimme der Apostel Christus hört, hört den, der ihn gesandt hat (Lk 10,16). Es ist der Vater Jesu, «der Herr des Himmels und der Erde», von dem Jesus als der endzeitliche und endgültige Prophet, der alles Prophetentum in sich umgreift und überbietet, sagt: «Niemand erkennt, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand erkennt, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.» (Lk 10,22)

Gewiss wird im Koran die immanente Trinität und die ökonomische Trinität abgelehnt in der Weise, wie sie – aus christlicher Sicht – falsch verstanden ist. Das bedeutet aber nicht, dass sie bei Richtigstellung in den islamischen Glauben integriert werden könnten. Da zwischen der subsistierenden Natur Gottes und den nur aufgrund der Offenbarung zugänglichen Erkenntnis der relationalen Opposition der göttlichen Personen nicht unterschieden werden kann, bleibt als spekulative Erfassung des islamischen Gottesbegriffs nur ein unitarischer Monotheismus. Dieser unterscheidet sich aber m.E. vom spekulativen Theismus im Gefolge des Deutschen Idealismus (Fichte, Weiße), weil es im Islam nicht um die philosophische Denkbarekeit des Absoluten geht, sondern um den das ganze Leben prägenden Gehorsam gegenüber dem seinen gnädigen Willen kundgebenden, aber in sich absolut unbegreiflichen Gott.

Jede Rede von dem einen Wesen in drei Personen als subsistente Relationen, die aber die Einzigkeit des Wesens nicht tritheistisch aufsprengen, muss in muslimischen Ohren schrill wie eine blasphemische Wortspielerei klingen (Koran, 4,171; 5,73.116). Dem Islam ist die Gottessohnschaft Jesu zu denken unmöglich – nicht nur im Missverständnis nach Analogie einer biologischen Zeugung, sondern auch im richtigen christlichen Verständnis der Inkarnation, dass aus dem Vater der ihm ewig wesensgleiche Sohn hervorgeht. Deshalb kann im Islam auch nicht umgekehrt von der ökonomischen Trinität, d.h. von

der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, zurückgeschlossen werden auf den innergöttlichen Hervorgang des Sohnes und des Geistes aus dem Vater (durch die geistige *generatio* und *spiratio*). Somit ist *a limine* der Zugang zu den drei christlichen Hauptmysterien verschlossen: die Trinität, die Inkarnation und die Gotteskindschaft der Erlösten.

Trotz der Unvermittelbarkeit der Überzeugungen hinsichtlich des Wesens und Wirkens Gottes und seiner Offenbarung als bloße Kundgabe seines Willens oder als Mitteilung seines dreifaltigen Lebens, können aber trotzdem gemeinsam die Menschenwürde und die Menschenrechte in der Transzendenz und Majestät Gottes begründet werden. Darin gehen sowohl der christliche als auch der islamische Glaube weit über die Begründung der universalen Brüderlichkeit in einer humanistischen Gesinnung und einer sich selbst bewundernden Philanthropie hinaus.

### *Von Gott sprechen «remoto Christi»?*

Bleibt die Frage: Kann der Papst in der Amtsnachfolge Petri als der erste und für die Einheit der katholischen Kirche wichtigste Zeuge der wahren Gottheit und Menschheit Christi *remoto Christo*, d.h. von Gott sprechen ohne Christus – und zwar gerade mit dem Vertreter einer Religion, die die Gottheit Christi explizit leugnet und als Widerspruch zur Einzigkeit Gottes empfinden muss? Kann ein solcher Dialog über den Austausch von menschlichen Freundlichkeiten hinaus von Gott selbst sprechen?

Gewiss vermögen wir nicht gemeinsam zu Gott sprechen im Gebet, das der Christ nur und immer an den Vater durch Christus im Heiligen Geist richten kann.

Aber wir können den Dialog und die Zusammenarbeit beginnen und uns der fundamentalsten Gemeinsamkeiten versichern, dass Gott existiert, dass er einer ist (*Deum esse unum*), dass er in seiner Güte die Welt geschaffen hat und dass die Menschen aufgrund ihrer Freiheit sich für ihre Taten vor ihm zu verantworten haben. Das schließt jeden polytheistisch inszenierten mythischen und magischen Bezug zum Weltgrund und auch die pantheistische Identifizierung Gottes mit der Welt aus (*Deus sive substantia sive natura*).

Wer schon an die Einzigkeit Gottes als Schöpfer der Welt und Ziel des Menschen glaubt, kann leichter zum Mysterium der Trinität hingeführt werden als derjenige, der an viele Götter, d.h. an die Göttlichkeit der Welt, glaubt und damit die Transzendenz Gottes radikal verfehlt. Nur wenn Gott ontologisch transzendent ist, kann er auch frei durch die Menschwerdung der Welt immanent werden und seinen Geist ins Herz des Menschen ausgießen.

In diesem Sinn können Papst und Groß-Iman ihren Appell für ein friedliches Zusammenleben der Menschen wir Brüder und Schwestern in der Menschheitsfamilie zurecht beginnen: Im Namen Gottes.

### *Der theologische Ansatz des Dialogs*

Der hl. Thomas von Aquin hat die Methode der katholischen Theologie, mit anderen Glaubensrichtungen wissenschaftlich zu diskutieren in der *Summa contra gentiles* gültig so beschrieben: Mit den Juden diskutieren wir aufgrund der Autorität des gemeinsamen Alten Testaments; mit den christlichen Häretikern und Schismatikern darüber hinaus auf der Grundlage des Neuen Testaments und den von ihnen anerkannten Kirchenlehrern und Konzilien; mit den Heiden und den Muslimen (=Mahumetistae) auf der Basis der natürlichen Vernunft (S.c.G., cap.2). Und mit den Muslim können wir zusätzlich sprechen in Bezug auf ihre Offenbarungsurkunde, was Thomas aber nicht unmittelbar auf den Koran bezieht, sondern mehr auf die Reflexion seiner Grundprinzipien in der arabisch-islamischen Philosophie (Avicenna, Algazel, Averroes). Mit Hilfe der Vernunft gelangen wir aber zur vernünftigen Erkenntnis der Existenz Gottes und den Eigenschaften, die zu seiner Geist- und Willens-Natur gehören. Insofern könnten die arabischen Philosophen die Gotteslehre des Thomas bis zum Einsatz der Trinitätslehre im Wesentlichen mit vollziehen (S. th. I q. 2–26). Im Unterschied zur vorchristlichen Philosophie, die nur bis zur Erkenntnis des absoluten Seins des ersten Bewegers, seiner Ewigkeit, Unendlichkeit, Güte etc. gelangte, aber die Schöpfung (über den Demiurgen hinaus) nicht denken konnte, kennen die Muslime aufgrund ihrer Offenbarungsurkunde im Koran auch die Hervorbringung des ganzen endlichen Seins durch den einzigen, unteilbaren und wahren Gott und damit auch die personale Freiheit, in der der Mensch sich auf Gott zurückbezieht mit Anbetung, Dank und Bitte. In diesem Sinn sagt das II. Vatikanum, dass Gottes Heilswille auch besonders die Muslim umfasst, insofern sie den Schöpfer anerkennen [...] und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.» (LG 16; vgl. NA 3). Das ist die Erkenntnis Gottes aus der Vernunft und darüber hinaus auch die Gott geschuldete Anbetung Gottes in seinem Gott-Sein und die Dankbarkeit ihm gegenüber als unserem Schöpfer (Röm 1, 19f) mit dem Hinweis, dass sie einen Gott kennen, der zu den Menschen gesprochen hat, wenn auch nur durch Geschöpfe und durch sein Wort, das Fleisch/Mensch geworden ist (vgl. NA 3).

Natürlich steht aufgrund der Einheit der Heilsgeschichte im Alten und Neuen Bund dem christlichen Glauben der Glaube Israels an Gott nicht nur

nahe, sondern gehört zu seinem Wesen. Die Einheit der Schriften des Alten und Neuen Testaments liegt nicht nur empirisch in ihrem literarischen Ausdruck und inneren Ideengehalt, sondern präexistiert in der transzendenten Einheit des dreifaltigen Gottes. Der Gott Abrahams und Moses ist der Gott und Vater Jesu Christi, den – gemäß der Lehre des Sohnes vom Vater – die Jünger Jesu als Vater (Lk 11, 1) an-sprechen und an-beten.

Der Christ erkennt den einen und dreieinen Gott (*Deum unum et trinum*) nur Kraft der Selbstoffenbarung Gottes im subsistent-relationalen Wort seiner wesenhaften Vernunft und im subsistent-relationalen Willen seiner wesenhaften Liebe. So glaubt er nicht nur mit den Muslimen, dass Gott *ist* (*credere Deum esse*) und vertraut ihm vorbehaltlos (*Deo credere*), sondern er glaubt mit dem eingegossenen Licht des Heiligen Geistes an Gott in seiner Selbstmitteilung als Wahrheit und Leben (*credere in Deum unum et trinum*). Nur im Lichte des geoffenbarten und des unserem Verstand eingegossenen Glaubens erkennen wir, dass Gott die Einzigkeit seines ewigen Seins, Wesens und Lebens in den immanenten subsistierenden Relationen vollzieht, die in der Beziehung Jesu zu seinem Vater im Heiligen Geist uns kund gegeben und mit-geteilt sind. In der Offenbarung des innersten trinitarischen Geheimnisses Gottes wird aber Gott nichts real hinzugefügt (etwa im dialektischen Widerspiel mit sich selbst) oder der Schöpfung sein Einssein im Wesen verdreifacht oder seine Natur in drei Teile gegliedert. In der Offenbarung wird uns jedoch nach und nach kundgemacht, was Gott an sich und gerade darin für uns ist. Darum ist Gott der Seinsordnung nach immer schon der drei-eine Gott, dessen Sein sein Wesen ist. Aber der Erkenntnisordnung nach wird er erst im Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung als der eine Gott in den personalen Relationen von Vater und Sohn im Heiligen Geist erkannt.

#### *Der innere Grund des christlich-islamischen Dialogs: Die Einzigkeit Gottes*

Wenn auch im Lichte der Trinität die ganze Tiefe der Schöpfung als Teilhabe am Sein Gottes und als Mitteilung seiner Güte und damit in der menschlichen Natur Christi, die in der Person des göttlichen Wortes subsistiert, als vermittelnde Rückkehr des Menschen aufscheint, so kann doch die Tatsache der Erschaffung der Welt aus dem Nichts und ihres einzigen Seins-Grundes in Gott anerkannt werden, auch wenn noch keine explizite Erkenntnis der Trinität Gottes gegeben ist. Aufgrund der Trinitätsoffenbarung wird die Einheit und Einzigkeit Gottes nicht in Frage gestellt, sondern im Gegenteil uns in ihrer höchsten Weise der Verwirklichung aufgezeigt (S.th. I a.11 a.4).

Dass Gott aber nur einer und eines ungeteilten Wesens ist, ergibt sich ontologisch und logisch aus seiner Einfachheit. Da Gottes Sein identisch ist mit seiner Natur (*ipsum esse per se subsistens*), ist es ein und dasselbe Prinzip, wodurch Gott Gott ist (*quo est*) und weshalb (*quid est*) er dieser einzige und wahre Gott ist. Das Glaubensbekenntnis der islamischen Schahada «Es gibt keinen Gott außer Gott» entspricht dem Schma Israels: «Höre Israel! Der Herr dein Gott ist einzig» (Dtn 6, 5) und von daher auch dem christlichen Glauben: «Einer ist Gott» (Röm 3, 30; 1 Tim 2, 5). Beim Menschen ist es ein anderes Prinzip, wodurch er Mensch ist (die Teilhabe an der allgemeinen, aber nicht subsistierenden menschlichen Natur) und wodurch er dieser Einzelmensch namens Jorge oder Ahmad ist. Gott ist aber kein Name für eine allgemeine Gattung, deren Exemplare durch ein anderes Prinzip der Individuation existieren, und darum gibt es nur einen Gott und nicht mehrere. Unser Begriff «Gott» ist also ein distinkter Name (*personaliter sumptum*) für dasjenige Seiende, das im vollkommenen und unendlichen und ewigen Besitz des Seins ist und damit als das in sich subsistierende Sein selbst wirklich ist.

Aus der Selbigkeit von Sein und Wesen Gottes folgt seine Vollkommenheit. Wenn es also mehrere Götter gäbe, müssten sie sich unterscheiden durch Vollkommenheiten, welche die einen besitzen und welche die anderen nicht besitzen. Schon die vorchristlichen Philosophen wussten deshalb, dass das erste Seinsprinzip nur eines sein kann und in seiner Vollkommenheit ungeteilt sein muss. Also ist Gott einer. Diese Vernunftwahrheit, dass Gott einer und einzig ist (*unus et unicus*), ist auch eine klar erfasste Glaubenswahrheit aufgrund der Selbstoffenbarung Gottes gegenüber Mose, dem Mittler des Alten Bundes: «Höre Israel! Der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig.» (Dtn 6, 4) und «Gott ist der Eine» (Gal 3, 20) und «Einer ist Gott und einer der Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus» (1 Tim 2, 5). Im Neuen Testament wird der Begriff «Gott» nicht zur Bezeichnung des Wesens Gottes genommen im Gegensatz zu den drei göttlichen Personen. Gott ist immer die Person des Vaters, der in der immanenten Trinität relational sein Gott-Sein vollzieht hin zu der Person des Sohnes und zur Person des Heiligen Geistes. Die Hervorgänge der Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes aus dem Vater in der immanenten Trinität werden geoffenbart. In der ökonomischen Trinität, indem Gott den Sohn und den Geist in die Welt sendet, offenbart er sich, damit wir Menschen durch Christus im Heiligen Geist in eine Beziehungseinheit mit dem dreifaltigen Gott eintreten.

*Der einzige Gott und die Frage «unde malum»?*

Aber im Verhältnis zum islamischen Gottesverständnis ist aus der gemeinsamen Überzeugung von der Einheit und Einzigkeit Gottes noch ein weiterer Schluss von höchster Bedeutung. Wenn nur der einzige Gott der alleinige Schöpfer der Welt sein kann, dann folgt daraus auch die geordnete Vielfalt in der Welt. Die Schöpfung ist Kosmos, der die Vernunft Gottes widerspiegelt. Die Welt ist kein fürchterliches Chaos und kein heillooses Durcheinander ohne Herkunft und Ziel. «Alle Dinge sind aufeinander hin geordnet und die einen stehen im Dienste der anderen.» (S.th. I a. 11 a. 3). Gott ist ein Gott der Ordnung und der Theologe erfasst im Glauben die Logik dieser Ordnung. Im Blick auf Gottes Weisheit in Schöpfung und Heilsgeschichte zeigt sich die Aufgabe des Theologen und das Qualitätskriterium seiner Arbeit: «Sapientis est ordinare.» (S.c.g. I cap. 1)

So zeigt sich, dass Gott die Welt nicht nur hervorgebracht hat, sondern alle Dinge und besonders die Menschen in weiser Vorsehung den rechten Weg lehrt und sie anleitet, das Gute zu tun, um durch ihn das Ziel zu erreichen (wie immer die Belohnungen des Himmels und die Strafen der Hölle aufgefasst und veranschaulicht sein mögen). Für das christliche Verständnis gibt es außer dem Bezug zu Gott als Ursprung und Ziel, die schon in der Schöpfung grundgelegte Inexistenz Gottes in allen Dingen und besonders im Menschen durch seine Wesenheit, Gegenwart und Macht (S.th. II. q. 8). «In IHM leben wir, bewegen wir uns und sind wir.» (Apg 17, 28).

Und welcher Christ wüsste nicht, dass das Gebot der Gottesliebe und Nächstenliebe und seine Ausfaltung im Dekalog bis hin zur Feindesliebe nicht lediglich eine äußere, mechanisch zu erfüllende Vorschrift ist, an der wir uns ethisch zu bewähren hätten, sondern dass das Innewohnen des dreifaltigen Gottes in unseren Herzen das Umfangensein unseres ganzen Daseins, Lebens und Fühlens von Ihm bedeutet, von dem es heißt: «Gott ist Liebe» (1 Joh 4, 4.8.16). Mein Schöpfer und Erlöser «ist höher als mein Höchstes und mir innerlicher als mein Innerstes» (Augustinus, Conf. III, VI, 11).

Wenn also das Geheimnis der Dreifaltigkeit auf keine Weise durch die natürliche Vernunft erschlossen werden kann, so ist doch die Einheit und das Einer-Sein Gottes sowohl durch die Offenbarung (Dtn 6, 5) als auch durch die Vernunft erkennbar (Röm 1, 20). Das gilt auch für seine Wirkungen, durch die wir bis zu einem gewissen Maß (*per analogiam*) auf seine Eigenschaften schließen können. Wenn Gott einer ist, dann kann es keine zwei metaphysisch verschiedene Ursprünge der geschaffenen Welt geben. Weil er uns Dasein und Leben schenkt, gnädig und barmherzig ist als unser Herr, in seiner Güte uns Wohltaten erweist, darum ergibt sich der zwingende Schluss, dass gegen jeden

ethischen Dualismus das Böse nicht von Gott kommt oder von einem von ihm verschiedenen bösen metaphysischen Urprinzip verursacht wird, weil es dieses weder personal (als ein böser Gott oder als Böses in Gott) noch natural neben dem einzigen allmächtigen und allgütigen Gott geben kann. Das Böse kommt also nach der islamischen Religion und dem katholischen Glauben durch den Missbrauch der Freiheit in die Welt.

Auf die Frage, wie es angesichts der göttlichen Allmacht und der Tatsache, dass niemand und nichts seinem Willen widerstehen kann, Böses innerhalb der Schöpfung geben kann, gibt es nur die Antwort, dass Gott selbst den geistbegabten Geschöpfen einen freien Willen gegeben hat. Damit verfügt der Mensch über eine geschaffene Eigen-Ursächlichkeit, so dass der Mensch selbstverantwortlicher Urheber seiner freien Willensakte ist und ihre Wirkungen zu verantworten hat. Gott lenkt aber die kreatürliche Freiheitsakte als Mittelursachen, um seinen universalen Schöpferwillen und universalen Heilswillen geschichtlich zu verwirklichen. Mit Hilfe der Gnade kann der Mensch frei mitwirken an der Erfüllung des Willens Gottes in der Welt. «Wir sind Gottes Mitarbeiter» (1 Kor 3,9). Aber der Mensch kann ihn durch den Missbrauch der menschlichen Freiheit, indem er Böses tut, nicht an der Durchsetzung des universalen Ziels der Rettung der Menschheit verhindern, sondern nur sich selbst vom Heil ausschließen.

Das Verständnis und die Hinnahme des Willens Gottes im Sinne des Fatalismus, weil der fürsorgliche und barmherzige Wille Gottes das Gegenteil eines blinden Fatums ist, wäre eine Beleidigung Gottes, der den Geschöpfen «die Würde der Ursächlichkeit» (S.th. I q. 23 a.8 ad 2) mitgeteilt hat. Der frühe Tod eines Kindes oder das Leiden des Unschuldigen und sogar der (geistliche) Tod des Sünders sind nicht unmittelbar das Ergebnis des Willens Gottes, sondern das Resultat der materiellen, affektiven, mentalen oder vom freien Willen gesetzten Zweitursachen, die aber den endgültigen Willen Gottes zum Heil der Menschheit nicht verhindern können. Im christlichen Sinne gibt es keinen wahren Glauben ohne eine starke Hoffnung für sich selbst, die nahestehenden und alle Menschen. «Die Hoffnung lässt nicht zugrunde gehen, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.» (Röm 5,5) Darum steht jeder Voluntarismus, der Gottes Willen als unerforschliche Willkür auslegt oder die Prädestination zum Bösen oder zur Hölle lehrt und damit den Menschen mit einem unerbittlichen Gott droht, statt sich und andere seiner Barmherzigkeit anzuvertrauen, im strikten Gegensatz zur Gotteserkenntnis sowohl aus der Vernunft als auch aus der Offenbarung (vgl. Röm 8,28f).

*Grundlagen der Brüderlichkeit*

Aus der Einheit der Schöpfung in der Vielfalt der aufeinander bezogenen Einzelwirklichkeiten ergibt sich sowohl für den Papst als auch den Groß-Iman zu Recht die Solidarität aller Menschen unabhängig von ihrem Glaubensbekenntnis und auch zu den Menschen, die Gott nicht kennen oder sogar theoretisch und praktisch leugnen. Die Grundlage der Brüderlichkeit ergibt sich aus der Einheit des Menschengeschlechtes (unabhängig von den biologischen Fragen um Monogenismus oder Polygenismus etc.). Alle Menschen sind «in Adam», dem Prototyp der Menschheit, von Gott geschaffen und darum Brüder und Schwestern. Darum fragt Gott, der Schöpfer des ganzen Menschengeschlechtes, den Kain, nachdem dieser seinen Bruder Abel ermordet hatte: «Wo ist dein Bruder Abel?... Das Blut deines Bruders erhebt seine Stimme und schreit zu mir vom Erdboden.» (Gen 4, 8ff) Der Bruder ist nicht nur der Angehörige meiner Familie, meines Volkes und meiner Glaubensgemeinde. Auch beim Endgericht über alle Völker identifiziert sich Jesus mit jedem leidenden und hilfsbedürftigen Menschen. Ungeachtet der natürlichen Bande und der Religionszugehörigkeit macht er den Eingang der Gerechten ins ewige Leben oder die Verhängung der ewigen Strafe abhängig von der Feststellung: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40) bzw. «nicht getan» (Mt 25,45).

Gott hat allen Menschen seine Güte mitgeteilt: Über ihren Glauben und Unglauben und ihre guten und bösen Taten ist er aber allein der Richter. Und er richtet uns nach unserem brüderlichen Handeln gegenüber unserem Nächsten. Das heißt aber nicht, dass man den Glauben als Hingabe des Verstandes und des Willens an den sich offenbarenden Gott auf Ethik und Mitmenschlichkeit reduzieren dürfte. Gott ist gemäß dem christlichen und islamischen Glauben gegenüber dem reuigen Sünder barmherzig und verweigert ihm nicht die Gnade der Versöhnung.

Die universale Brüderlichkeit ergibt sich also schon aus dem Glauben an Gott unsern Schöpfer und Richter, der nichts zu tun hat mit dem Demiurgen der Heiden und dem «Höchsten Wesen» der Deisten, die von einem undogmatischen, auf Ethik reduzierten Christentum träumen, und schon gar nichts mit einem «Humanismus ohne Gott» eines Marx, Comte, Nietzsche und Freud. Sie beginnt für den Christen aber nicht erst mit dem Brudersein in der Kirche, das in der Gotteskindschaft jedes Getauften begründet ist, durch die wir in übernatürlicher Gnade in die Sohnesrelation Christi, des wesensgleichen Sohnes Gottes, zum Vater im Heiligen Geist hineingenommen werden (Gal 4, 4–7).

Im christlichen Denken ist Gott, der Vater, die Bezeichnung der ersten Person der Trinität. Aber er wird allgemein auch als Vater erkannt in seinem

sorgenden Handeln für alle Menschen (Apg 17, 28; I Kor 8, 6, Eph 3, 14ff; 4, 6; Jak 1, 17). Dieses Attribut gibt uns keinen Einblick in die göttliche Psychologie, was nur eine allzu anthropomorphe Projektion unseres Gefühlslebens wäre. Dass Gott Schöpfer und Vater heißt, weist vielmehr hin auf die Ordnung und die Einheit des Heilsplans Gottes für das ganze Universum, die Menschheit und jeden einzelnen Menschen. Wenn auch der Koran im Zusammenhang der Rede von Gott, dem Schöpfer, den Begriff Vater im attributiven Sinn vermeidet, so weisen doch das barmherzige und weg-leitende Verhalten Allahs inhaltlich in diese Richtung (Koran, Sure 59, 22–24).

Denn Gott ist hier nicht die ewig lächelnde platonische Sonne, das spekulative erste Prinzip des Seins des sich selbst denkenden Denkens, der kalte Uhrmachergott des Deismus, der dialektisch im Gang durch die Geschichte sich selbst vermittelnde absolute Geist, der fiktive Fixpunkt einer relativistischen Zivilreligion, die nicht weiß, wie sie sich aus dem Sumpf ihres Nihilismus ziehen soll.

Christen und Muslime können sicher gemeinsam sagen, dass der unendliche und vollkommene Gott uns nicht geschaffen hat, weil er uns braucht, sondern weil er uns seine unendliche Güte mitteilen will. Gott gewinnt durch die Schöpfung nichts und verliert auch nichts. Das ist die höchste Erkenntnis über Gott, zu der wir noch vor der Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes kommen können.

### *Das gemeinsame Dokument – ein Wegweiser für die Zukunft*

Beten wir, dass das «Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen» gemäß der Hoffnung seiner beiden Verfasser «ein Zeugnis für die Größe des Glaubens an Gott sei, der die getrennten Herzen eint und den menschlichen Geist erhebt». Die aktuellste moralische Konsequenz aus dem gemeinsamen Glauben an Gott, der Schöpfer und Erhalter des Lebens, besteht doch darin, dass die katholische Kirche und die islamische Gemeinschaft gegenüber den Europäischen und internationalen politischen Institutionen und privaten Stiftungen die mutigsten Zeugen des Lebens sind, das wir alle dem Schöpfer verdanken. Darum sagen ihre Vertreter in diesem gemeinsamen Dokument: «Niemand hat das Recht, diese Gabe wegzunehmen, zu bedrohen oder nach seinem Gutdünken zu manipulieren. Im Gegenteil müssen alle diese Gabe des Lebens von ihrem Anfang bis zum natürlichen Tod bewahren.»

Damit wird auch klar, dass der interreligiöse Dialog nicht dem dogmatischen und ethischen Relativismus die Tür öffnet, indem er auf die Wahrheitsfrage zugunsten eines unverbindlichen Humanismus verzichtet und sich mit

Sentimentalitäten der Lächerlichkeit preisgibt. Papst und Groß-Imam kommen vielmehr «ausgehend von einer tiefen Reflexion über unsere gegenwärtige Realität» zu der Überzeugung, dass die Hauptursachen für die Krise der modernen Welt ein betäubtes Gewissen und eine Entfremdung von religiösen Werten sind sowie die Dominanz von Individualismus und materialistischen Philosophien, die den Menschen vergötzen und weltliche wie auch materielle Werte an die Stelle der höchsten und transzendenten Prinzipien setzen.»

## Abstract

*The Abu Dhabi Document on Human Fraternity: Catholic Annotations.* If the representatives of two world religions, which differ in the essential content of the image of God, meet: can they speak together «in the name of God»? Is there a risk in the Abu Dhabi document of relativizing the confession of Christ and the universality of salvation? Does the growing distancing of the world from religious values necessitate a shared responsibility for an interreligious dialogue that puts the belief in a creator back in the center? The Abu Dhabi document speaks not of a dogmatic or an ethical relativism that would dispense the question of truth.

*Keywords: religious diversity – interreligious dialogue – theology of religions – Islam – human fraternity – Abu Dhabi document*

## DAS DOKUMENT VON ABU DHABI

Eine politisch-theologische Debatte

### *Kontextualisierungen*

Seit Jahren werden von katholischer und islamischer Seite gemeinsame Erklärungen verfasst und unterzeichnet. Das Dokument von Abu Dhabi fällt trotzdem aus dem Rahmen. Denn hier sind die Unterzeichner Papst und Großimam. Das wertet den Text auf – und den islamischen Gesprächspartner. Denn er ist kein «islamischer Papst». Seit 1924 gibt es keinen Kalifen mehr. Seither kann niemand beanspruchen, die eine Stimme zu sein, die für einen Großteil der Muslime sprechen könnte, geschweige denn für den Islam weltweit. Dennoch: Der muslimische Unterzeichner hat ein sehr hohes Amt inne. Er ist «Scheich al-Azhar» und damit Oberhaupt einer geistlich und wissenschaftlich hochbedeutsamen Institution: al-Azhar ist Moschee, ist Universität und ist ein internationales Ausbildungsnetzwerk. Träger von al-Azhar ist der ägyptische Staat. Der derzeitige Großimam Ahmad at-Tayyeb (geb. 1946) wurde im Jahr 2010 ernannt, noch vom damaligen Präsidenten Mubarak. Wie ließe sich at-Tayyeb charakterisieren?

Drei Züge lassen sich leicht erkennen. Erstens ist er mit zwei Bildungskulturen vertraut: Er hat sowohl die klassisch-azharitische Ausbildung durchlaufen als auch ein europäisches Doktorat erworben, und zwar in islamischer Philosophie, an der Sorbonne. Zweitens steht er politisch auf der Linie der ägyptischen Regierung: Mit dem derzeitigen Präsidenten as-Sisi lehnt er – wie zuvor mit Mubarak – den politischen Islam der Muslimbruderschaft ab, ja befürwortet ihre Bekämpfung. Drittens sprach er sich wiederholt für eine Modernisierung des Islam aus. Meint er das ernst?

Zweifel sind angebracht. Bedenklich ist etwa, dass er gelegentlich verallgemeinernd gegen die Juden Stellung bezogen hat. Es sei allerdings auch bedacht,

FELIX KÖRNER SJ, geb. 1963, ist Theologe und Islamwissenschaftler, seit 2008 Prof. für Dogmatik und Theologie der Religionen an der Gregoriana, derzeit Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin.

dass dies im Nahen Osten nichts Ungewöhnliches ist. Inakzeptabel, aber nicht selten: In Stellungnahmen vor Ort hört man geradezu mechanisch etwas Antisemitisches – und zwar nicht nur auf muslimischer Seite, sondern ebenso auf christlicher. Weiterhin findet man bei at-Tayyeb gelegentlich eine Ablehnung von «Aufklärung» und «Säkularisierung». Was lehnt er damit aber genau ab? Im arabischen Diskurs versteht man unter den beiden Begriffen meist Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Raum und staatliche Gängelung der Religionsgemeinschaften. Dass er sich dagegen wehrt, ist nachvollziehbar. Was at-Tayyeb klar befürwortet, ist ein Islam, der das politische Handeln prägt; und das ist wohl der Hauptgrund, warum er sich denn auch für eine offeneren Lehre des Islam ausspricht – «Lehre» als zu vermittelnder Inhalt, aber auch als Form der Vermittlung. Das ist durchaus ernst zu nehmen. Denn er hat für seine Sicht- und Handlungsweise gelegentlich aus dem eigenen Lager Prügel bezogen, etwa für die Einladung von islamischen Reformdenkern nach Kairo. Man kann Ahmad at-Tayyeb tatsächlich eine gemäßigt-selbstkritische Wahrnehmung der religiösen Lage attestieren.

Als er mit Papst Franziskus im Februar 2019 die Erklärung von Abu Dhabi unterzeichnete, zeigte sich die Öffentlichkeit überrascht. Im Rückblick wird allerdings deutlich, wie sich ein solches Ereignis angebahnt hatte. An die vorangegangenen päpstlichen Schritte sei erinnert.

Kurz nach seinem Amtsantritt hatte Papst Franziskus in einem Interview die Kirche mit einem Feldlazarett verglichen. Mit anderen Worten: Es gibt zahlreiche Verletzte; um sie müssen wir uns vorrangig kümmern. Schon damals schien er vorauszuahnen: Formate und Formulierungen wie die des Dokuments von 2019 würden auf kirchenpolitischen und theologischen Widerstand stoßen. Denn schon in dem Interview von 2013 hatte er – offenbar die Bedenkenträger – daran erinnert: «Man muss die Wunden heilen. Dann können wir von allem anderen sprechen. Die Wunden heilen, die Wunden heilen! Man muss ganz unten anfangen» (*La Civiltà Cattolica* 3918, S. 461).

In der Osterzeit 2014 hatte Franziskus vor dem Jerusalemer Großmufti seinen vierfachen dringenden Aufruf von sich gegeben: «Achten und lieben wir einander als Brüder und Schwestern! Lernen wir, das Leid des anderen zu verstehen! Niemand gebrauche den Namen Gottes als Rechtfertigung für Gewalt! Arbeiten wir gemeinsam für die Gerechtigkeit und den Frieden!» (26. Mai 2014). Hier sind die Grundtöne von Abu Dhabi bereits angeschlagen; etwa das liebevollen Zusammenwirken «als Brüder und Schwestern» und auch die Warnung vor der Instrumentalisierung von Religionen.

Wenige Tage darauf, am Pfingstsonntag, hatte Franziskus in den Vatikanischen Gärten den Palästinenserführer Abbas sowie den damaligen israelischen Präsidenten Perez empfangen. Unter strahlend blauem Himmel erinnerte er

alle Politiker an ihre Verantwortung vor Gott, die Spirale des Hasses zu durchbrechen. Das gehe nur «mit einem einzigen Wort: «Bruder». Doch um dieses Wort sagen zu können, müssen wir alle den Blick zum Himmel erheben und uns als Söhne des einen Vaters erkennen» (8. Juni 2014): wiederum also das Motiv von der Anerkennung der anderen als Geschwister, als Schlüssel zur Versöhnung.

Zwischen Ahmad at-Tayyeb und Franziskus ist eine freundschaftliche Beziehung gewachsen. Dies hatte sich bereits beim Vatikanbesuch des Großimams angedeutet (23. Mai 2016) und dann auf der apostolischen Reise im Folgejahr nach Kairo gezeigt (28.–29. April 2017). Dort hatte Franziskus die Grundprinzipien des Religionsdialogs eindrucksvoll auf drei Begriffe gebracht: Identitätspflicht, Alteritätsmut und die Ernsthaftigkeit der Absichten. Von der Wahrung der Unterschiede und der Integrität der Intention spricht denn auch die Erklärung von Abu Dhabi.

Ein weiterer Schritt darauf zu führt uns nun unmittelbar in die theologische Diskussion. Am Dokument von Abu Dhabi hängen sich nämlich eine ganze Reihe von theologischen Streitigkeiten auf. Ich habe sie bereits an anderer Stelle dokumentiert und kommentiert. Drei von ihnen sind Fundamenteinwände. Auf sie müssen wir hier neu eingehen: Muslime und Christen können nicht gemeinsam im Namen Gottes sprechen; eine Bezeichnung von Andersgläubigen als Geschwister verstößt gegen das Neue Testament; Gott will nicht, dass es verschiedene Religionen gibt.

### *Fundamentalkritik I: Gemeinsam im Namen Gottes?*

Im Sommer 2015 besuchte Franziskus die Stadt, die er wegen ihrer Gewaltgeschichte und wegen der dort zusammenlebenden Religionsgemeinschaften das «Jerusalem Europas» nennt: Sarajevo (6. Juni 2015). Dort wiederholte er den Wunsch und die Hoffnung, dass die Menschen über die Religionsgrenzen hinweg geschwisterlich zusammenleben. Dann wagte er vor Vertreterinnen und Vertretern von Juden, Christen und Muslimen, in dieser besonderen Situation, etwas Außerordentliches. Er forderte alle Anwesenden auf, ein von ihm vorgeschlagenes und vorgetragenes Gebet zu beten. War das ein interreligiöses Beten? Das sieht die Kirche ja ausdrücklich nicht vor (*Dialogue in Truth and Charity*, 82). Die kirchlichen Vorbehalte sind berechtigt. Denn für Christen ist Beten etwas anderes als für Muslime. Christen sind sich bewusst, dass sie nur durch, mit und in Christus am Bund des Gottesvolkes teilnehmen dürfen: Christen beten im Namen Jesu (vgl. Mt 18,20; Joh 14,13). Sinn der päpstlichen Einladung zum Gebet in Sarajevo war auch nicht, dies zu verwischen.

In seiner Einleitung zum Gebet schien Franziskus vielmehr ein klassisches Schlüsselwort kirchlicher Haltung gegenüber dem Beten von Muslimen und Christen durchzuführen. Papst Benedikt XVI. hatte dieses Schlüsselwort in Ankara aufgegriffen (28. November 2006). Es handelt sich um ein Papstzitat aus dem Jahr 1067: Wir verehren, sagte schon Papst Gregor VII., mit den Muslimen «den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise».

Offenbar um diese «verschiedene Weise» anzuerkennen, lud Franziskus daher in Sarajevo mit drei Weisen der sprachlichen Bezugnahme auf Gott zum Gebet ein. Die drei Weisen waren treffend gewählt: «Jetzt lade ich alle ein, dieses Gebet zu sprechen. An den ewigen, den einen und wahren lebendigen Gott, den Barmherzigen». Alle Anwesenden – Juden, Christen, Muslime – konnten diese Bezugnahmen in je ihrer Weise mitvollziehen. Jede dieser drei Bezugnahmen lässt sich aber zugleich als typisch für die Gebetstradition einer der drei Religionen erkennen: «Der Ewige» ist die häufigste jüdische Weise, in unseren Sprachen den Gottesnamen wiederzugeben. Die Rede vom einen, wahren, lebendigen Gott lässt sich trinitarisch hören und verwendet neutestamentlich vertraute Gottesbezeichnungen (1 Thess 1,9; Joh 17,3 etc.). «Der Barmherzige» schließlich ist seit Sure 55 der zentrale Gottesname im Koran: *ar-Rahmān*. So verband Franziskus gut nachvollziehbar die Unterschiedenheit der drei Religionen mit ihrer gemeinsamen Ausrichtung auf den einen Schöpfer und Vollender von allem.

Diese Gebetseinleitung ist nun geradezu als theologische Vorbereitung auf die Anfangsworte der Erklärung von Abu Dhabi verstehbar. Papst und Großmama beginnen nämlich gemeinsam, und doch nicht gleichmacherisch: «Im Namen Gottes».

### *Fundamentalkritik II: Geschwisterlichkeit?*

Ein Streit entzündet sich sogar noch vor dieser Eingangsformel: an der Überschrift. Die Erklärung soll ja, so heißt es dort, von der «Geschwisterlichkeit» handeln. Der theologische Einwand hiergegen lautet, dass es dem Christentum zuwiderlaufe, Nichtchristen als Schwestern und Brüder zu bezeichnen. Darauf sei in vier Schritten eingegangen. (1) Wer gehört laut Abu Dhabi-Dokument zu den Geschwistern? (2) Erkennt das römische Lehramt nichtchristliche «Geschwister» an? (3) Wie hört sich eine solche Bezeichnung für Muslime an? Schließlich sei eine Lösung vorgeschlagen, und zwar (4) aus dem Neuen Testament.

(1) Wen erklärt das Dokument zu «Geschwistern»? Es nimmt keine ausschließlich muslimisch–christliche Verbrüderung vor. Vielmehr spricht es ausdrücklich von der Geschwisterlichkeit «aller Menschen».

(2) Gibt es eine römische Tradition, Nichtchristen Schwestern und Brüder zu nennen? Der Päpstliche Dialograt wendet sich in seinen jährlichen Festbotschaften an Mitglieder anderer Religionen mit der Anrede «Dear Friends». Die Muslime hingegen werden in den Vatikanischen Botschaften seit 2014 systematisch zum Ramadan begrüßt als «Dear Muslim Brothers and Sisters». Aber das ist der Dialograt; und das sind Worte aus der Zeit von Papst Franziskus. Sind das vielleicht Sonderfälle? Einzusetzen ist bei Johannes XXIII. Gegen Ende seiner Friedenszyklika richtet er an Christus ein eindringliches Gebet um Frieden und schließt mit dem Wunsch: «So werden unter Gottes Führung und Schutz alle Völker sich brüderlich umarmen» (*Pacem in terris*, 91: *fraternaliter se complectantur / si affratellino*).

Das Zweite Vatikanum begrüßt die Arbeit der internationalen Institutionen als Beitrag zur Entwicklung und Versöhnung der Völker und erklärt: «Die Kirche freut sich über den Geist wahrer Brüderlichkeit zwischen Christen und Nichtchristen, der auf all diesen Gebieten zu immer größeren Anstrengungen drängt, um die ungeheure Not zu lindern» (GS 84). Am Textende steht nochmals «Brüderlichkeit». Die Konzilsväter fassen die Absicht der Pastorkonstitution dort mit den Worten zusammen, sie wolle «allen Menschen unserer Zeit helfen, ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen, klarer ihre Berufung unter jeder Hinsicht zu erkennen, die Welt mehr entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten, eine weltweite und tiefer begründete Brüderlichkeit zu erstreben und aus dem Antrieb der Liebe in hochherzigem, gemeinsamem Bemühen den dringenden Erfordernissen unserer Zeit gerecht zu werden» (91). Selbstverständlich übersetzen vatikanische Schriften die hier noch im Deutschen als «Brüderlichkeit» auftauchende *fraternitas* heute mit «Geschwisterlichkeit».

Bereits sechs Wochen zuvor hatte das Konzil am Ende seiner *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* die Worte verabschiedet: «Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern» (*Nostra aetate*, 5).

Seither spielt die «Geschwisterlichkeit» in der Katholischen Soziallehre eine richtungsweisende Rolle, und zwar häufig als die theologisch leichter begründbare Schwesterbegrifflichkeit zu «Solidarität». Dass die *fraternité* keineswegs bloß Aufklärungserbe ist, hatte Johannes Paul II. am 1. Juni 1980 in Paris betont. Er stellte den hohen Rang heraus, den «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» in der französischen Kultur innehaben, um sogleich anzufügen:

«Au fond, ce sont-là des idées chrétiennes – Im Grunde handelt es sich dabei um christliche Vorstellungen.»

Papst Benedikt XVI. erinnerte in seiner Sozialzyklika von 2009 an Paul VI. Dessen Soziallehre war, so fasst Benedikt zusammen, bewegt von «dem christlichen Ideal der in der allgemeinen Brüderlichkeit solidarischen Familie der Völker» (*Caritas in veritate*, 13). Damit sind wir bereits der Rede von der «Geschwisterlichkeit aller Menschen», der fraternité universelle, auf der Spur. Die Formel war Benedikt schon vier Jahre zuvor in die Feder geflossen, unmittelbar nach der Seligsprechung Charles de Foucaulds, der sein Leben dem Zeugnis unter Muslimen gewidmet hatte und dem der Ausdruck selbst zum Leitmotiv geworden war. Benedikt XVI. übernahm dessen Gedanken, «daß Jesus, der unsere menschliche Natur angenommen hat, uns zu der universalen Brüderlichkeit einlädt» (13. November 2005). Die Rede von der Geschwisterlichkeit – in der Formel vom «Bruder aller» vor allem der franziskanischen Spiritualität vertraut – ist also gerade im Blick auf muslimische Mitmenschen fester Bestand der katholischen Tradition seit Johannes XXIII. Wie jedoch klingt dies für Muslime?

(3) Muslime verwenden entsprechende Formeln mit Selbstverständlichkeit, nennen aber Gott nicht Vater: Das klänge ihnen zu menschenähnlich. Die islamische Begründung der Geschwisterlichkeit aller Menschen verläuft vielmehr über Adam und Eva: «Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen aus einem männlichen und einem weiblichen Wesen, und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt» (Koran, Sure 49:13). Derselbe Vers folgert sofort aus der gemeinsamen Abstammung aller Menschen ihre Gleichheit; vornehm ist nicht etwa der Hochwohlgeborene, sondern: «Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am gottesfürchtigsten ist».

Der arabische Titel der Abu Dhabi-Erklärung spricht von *al-uhūwa al-insānīya*, wo im Spanischen und Englischen *fraternidad humana* bzw. *human brotherhood* steht. Das ist die genaue Entsprechung. Denn zum einen sind mit *insānīya* beide Bedeutungen von *humana* angesprochen: die der Menschlichkeit und die der ganzen Menschheit. Auch *uhūwa* für «Brüderlichkeit» bringt die richtigen Untertöne zum Schwingen. Andere im Arabischen bildbare Abstrakta von «Bruder» (*aḥ*) hätten eher gruppierte «Bruderschaft» (*aḥawīya/ uḥawīya*) oder gar «Verbrüderung» (*iḥāʿ*) mit einem hier mitschwingenden «Fraternisieren» anklingen lassen. *Uḥūwa* wird dagegen auch mit koranischem Bezug verwendet. Es ist die traditionelle Bezeichnung für das, wozu der Koran angesichts eines Streites zwischen zwei Gruppen von Muhammad-Anhängern aufruft: «Die Gläubigen sind doch Brüder. Sorgt also dafür, dass zwischen euren beiden Brüdern Friede herrscht». Das ist der sogenannte *uhūwa*-Vers,

aus derselben Sure wie der im vorhergehenden Abschnitt zitierte (49:10ab). «Geschwisterlichkeit aller Menschen» klingt also auch für Muslime durchaus nicht nach Fremdkörper.

(4) Schließlich ist nun aber die Frage im Blick auf das Neue Testament anzugehen: Sind Nichtchristen unsere Geschwister? So ja die zweite Fundamentalkritik, die von christlicher – meist nicht-katholischer – Seite gegen das Dokument zu hören ist.

Der Erste Petrusbrief ruft die Christen dazu auf, *pantas timēsate, tēn adelphotēta agapate* (1 Petrus 2, 17a), wörtlich «ehrt alle, liebt die Bruderschaft». Allerdings ist nicht klar, ob «alle» wirklich «alle Menschen» meint; vielleicht nicht, denn «Bruderschaft» wird hier eher die christliche Gemeinde sein. Daher lassen sich die Fundamentalkritiker des Dokumentes nicht von der Einheitsübersetzung überzeugen: «Erweist allen Menschen Ehre, liebt die Brüder und Schwestern».

Sollen Christen also nur einander «Geschwister» nennen? Führt das Matthäusevangelium weiter? Ihm zufolge sagt Jesus ja: «Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.» (Mt 23, 8f) Auch wenn Jesus hier «zum Volk und zu seinen Jüngern» spricht (23, 1), wird sich das Wort auf die Mitchristen beziehen. Es entstammt ja einer Gemeindeordnung. Ebenso könnte sich das Weltgerichtswort des Menschensohns lediglich auf Mitchristen beziehen: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25, 40).

Seiner leiblichen Familie erklärt Jesus: «Wer den Willen meines himmlischen Vaters tut, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter» (Mt 12, 50). Damit verbietet Jesus zwar Vorrechte aufgrund von Abstammung; aber wenn Jesu Geschwister die sind, die den Gotteswillen erfüllen, dann ist ja weiterzuzufragen, ob das auch Menschen tun können, die ihn nicht als Erlöser anerkennen; und damit ist die Frage immer noch offen.

Ein bestimmter neutestamentlicher Gedanke führt schon etwas weiter; nämlich das Motiv: Gott ist Vater aller Schöpfung. Das legt die Bergpredigt nahe: «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» (Mt 5, 44f). Und der Epheserbrief formuliert: «Daher beuge ich meine Knie vor dem Vater, von dem jedes Geschlecht im Himmel und auf der Erde seinen Namen hat» (Eph 3, 14f: *ex hou pasa patria ... onomazetai*). Das heißt offenbar, dass alle Abstammung und alles schöpferische Wirken der Geschöpfe von Gott kommt; bei ihm nämlich liegen letztlich Ursprung von allem und Sorge für

alles. Und gewichtig ist das Pauluswort: «So haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles und wir sind durch ihn» (1 Kor 8,6). Doch all das genügt nicht, um die Fundamentalkritik zu entkräften. Vielmehr ist ein weiterer Gedanke zu entwickeln.

Die entscheidende Präzisierung erschließt sich aufgrund der Frage: Wie ist Gott Vater der Menschen? Darauf gibt das Neue Testament nämlich zwei Antworten. Die eine ist schöpferbezogen: Da alles von Gott kommt, der uns schafft und trägt, sind auch alle Menschen Gottes Kinder und damit Geschwister. Die andere Antwort ist dagegen christusbezogen; er sagt ja im Vierten Evangelium: «Niemand kommt zum Vater außer durch mich» (Joh 14,6b). Lassen sich schöpfer- und christusbezogene Gotteskindschaft zusammendenken? Das geht: In Christus – also durch sein Reden und Tun, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Gegenwart – können Menschen Gott völlig als «Vater erkennen» (vgl. Joh 14,7). Diese durch Christus ermöglichte Erkenntnis besagt im Grunde dreierlei: Nun können Menschen Gottes Schöpfungssorge *empfinden*: Er will das Leben von allen, ihr Leben in Fülle. Nun können Menschen *wissen, wie* Gott als Vater anzuerkennen ist: in einem Leben wie Christus, in gehorsamem Gottvertrauen und liebendem Menschendienst. Nun können Menschen die wahre Anerkennung Gottes *verwirklichen*: ergriffen von der Osterfreude.

So lässt sich die neutestamentliche Zusammengehörigkeit von schöpfer- und christusbezogener Gotteskindschaft verstehen: Das Neue Testament verkündet Gott als den Vater aller, aber nicht alle wissen darum; und erst wer Gott als Vater erkennt und anerkennt, lebt auch aus seiner Gotteskindschaft. Die Kirche hat daher zu bezeugen, dass Gott der Vater aller ist und alle Gottes Kinder und damit Geschwister sind. Das Dokument von Abu Dhabi lässt sich als Beitrag zu diesem Zeugnis verstehen.

Es hat sich gelohnt, der Frage nach der universalen Vaterschaft Gottes, also dem Einwand, dass die christliche Tradition nicht alle Menschen Geschwister nennt, breiten Raum zu geben. So nämlich ist jetzt klar geworden, dass wir christlicherseits von der Geschwisterlichkeit aller Menschen genau besehen nicht im Sinne einer Beschreibung der Menschen reden: ›Alle sind Geschwister‹ – das wäre deskriptiv; sondern im Sinne der Bestimmung der Menschen: ›Alle sollen Geschwister werden‹. Man könnte sagen: Die Rede von der Geschwisterlichkeit aller ist ein Sauerteig-Wort (vgl. Mt 13,33). Diese Rede gestaltet nämlich die Welt nach und nach um. Das entspricht dem Eingangsgedanken der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums. Ihm zufolge ist die Kirche ja in gewisser Weise Sakrament der Menschheit, nämlich Zeichen und Werkzeug ihrer Einheit untereinander und mit Gott

(LG 1); und ähnlich hat die christliche Tradition ja längst die Frage beantwortet, ob die Menschen nun Gottes Abbild sind oder erst noch werden sollen: Sie sind, was sie werden sollen. Oder, weniger paradox gesagt: Die Kirche hat den Auftrag, den Menschen, das zuzusagen, was sie anfänglich schon sind und was sie durch die Orientierung und Ermutigung dieser Zusage mehr und mehr werden.

Nun fiel aber eben die Aussage, dass wir durch Christus Gott «völlig» als Vater erkennen können. Bedeutet das, dass die Menschheit zu irgendeinem Augenblick in der Geschichte Gott völlig erkannt hätte? Gibt es etwa mit dem Abschluss des Neuen Testaments nichts mehr Neues zu entdecken? Nein; die Frage führt uns zum letzten hier zu behandelnden Fundamenteinwand gegen das Dokument.

### *Fundamentalkritik III: Gottgewollter Religionspluralismus?*

Es soll nun um den religionstheologisch aufregendsten Satz der Erklärung von Abu Dhabi gehen. Er lautet: «Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat.» Wir müssen die Stelle unter dreierlei Rücksicht befragen. Zum einen (1): Wie wird sie islamischerseits aufgenommen? Sodann (2): Worin liegt ihr christlich-theologisches Problem? Und schließlich (3): Lässt sie sich als sinnvolle katholisch-theologische Aussage verstehen?

(1) Muslimischerseits erweckt der zitierte Satz keinen Anstoß. Denn er kann sozusagen als koranischer Gedanke durchgehen. Um ihn nachzuvollziehen, sind zwei Verse vorzustellen. Der Koran nennt ausdrücklich die von Gott geschaffene Verschiedenheit der menschlichen «Sprachen» und «Farben». In welchem Zusammenhang? Häufig ist koranisch von «Gottes Zeichen» die Rede; der Koran erschließt den Menschen nämlich die Welt, er macht sie ihnen als Schöpfung und Offenbarung lesbar: In dem, was geschieht, kann man Gottes machtvolles Wirken erkennen. Zu solchen Gotteszeichen «gehört die Erschaffung von Himmel und Erde und die Verschiedenartigkeit eurer Sprachen und Farben» (Sure 30:22). Ebenso aber gehört zur koranischen Sicht der Offenbarungsgeschichte, dass die verschiedenen Offenbarungsschriften, etwa die an Mose, David, Jesus und Muhammad ergangene, nur ein je verschiedenes «Brauchtum» (*šir'a*), einen je verschiedenen «Weg» (*minḥāğ*) begründet haben, im Grunde aber inhaltsgleich sind. So wendet sich laut Sure 5 Gott wegen der anscheinend abweichenden Bekenntnisse von Juden und Christen an Muhammad und sagt vom Koran: «Wir haben die Schrift mit der Wahrheit

zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war [...]. Für jeden von euch haben wir ein Brauchtum und einen Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er wollte euch in dem, was er euch gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen!» (Sure 5:48)

(2) Dass es unter den Menschen etwa Dunkelhäutige und Hellhäutige, Frauen und Männer gibt, das wird wohl bis zum Ende der Geschichte so sein. Man kann darin die bunte, produktive Vielfalt von Gottes Schöpfung sehen. Dass es aber unter den Menschen beispielsweise Muslime und Christen gibt, hat offenbar andere Gründe und Folgen. Menschen wurden bekehrt. Bei manchen geschah dies in Freiheit, bei anderen nicht. Nun gibt es Spannungen zwischen dem islamischen und christlichen Glaubensbekenntnis, vor allem um Jesus: Ist er am Kreuz gestorben und auferweckt worden? Ist es zur Ehre Gottes, ihn als «Herrn» zu bekennen, ja, Christus anzurufen mit den Worten «mein Herr und mein Gott»? (Phil 2, 11; Joh 20, 28) Hierin sind sich Christen und Muslime uneins. Wenn diese doch grundlegenden Unterschiede nun einfach «einem weisen göttlichen Willen» entsprechen, klingt das ja so, als wäre es gegen Gottes Willen, wenn beispielsweise Christen ihren Glauben anderen in der Hoffnung bezeugen, dass auch sie Christus als Erlöser erkennen.

(3) Der umstrittene Satz dient im Dokument als Begründung der Religionsfreiheit. Man kann die Religionsfreiheit auch anders theologisch begründen. Etwa mit dem Gedanken, dass Glauben ein Akt liebender Zustimmung ist und daher in einem persönlichen Ja geschieht: also in Freiheit (vgl. *Dignitatis humanae*, 10). Der Koran lehrt bekanntlich ebenfalls, dass Menschen sich in Religionsfragen nicht zwingen lassen (Sure 2:256).

Jedoch lässt sich auch die Formulierung des Dokumentes als theologisch sinnvolle Aussage verstehen. Zum einen lehnt sie sich nah an eine der letzten Wendungen von *Nostra aetate* an: «Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht» (5). Wenn also religiöse und ethnische Unterschiede in einem Atemzug genannt werden, heißt das nicht, dass sie auf derselben Ebene liegen, sondern dass sie beide leicht Quelle von Diskriminierung werden und dass wir dies verhindern müssen.

Das Dokument deutet mit seinem Ausdruck vom «weisen göttlichen Willen» aber noch etwas Weiteres an. Gottes schöpferische Geschichtsführung bringt immer auch Situationen hervor, die uns unverständlich scheinen. Warum wurde Josef von seinen neidischen Brüdern nach Ägypten verkauft? Warum wurde Christus gekreuzigt? Warum erkennen nicht alle die Fülle des Heils in Christus an? Josef kann nachher seinen Brüdern sagen: «Um Leben

zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt» (Gen 45, 5). Im Nachhinein lässt sich verstehen: Gott hat durch den Neid der Brüder hindurch gehandelt.

Und von der Vielfalt der Religionen können auch Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus eindrücklich sagen: Die Begegnung von Menschen verschiedener Religion kann für beide Seiten «Reinigung und Bereicherung» sein (Benedikt XVI. am 21. Dezember 2012; Franziskus, *Evangelii gaudium*, 250, vgl. schon: Sekretariat für die Nichtchristen, *Dialog und Mission*, 21).

Damit wird anerkannt: Religiöse Verschiedenheit hat in der Heilsgeschichte eine heilsame Rolle. Zwar sind in Christus «alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen» (Kol 2, 3). Damit sie uns aber erkennbar werden, braucht es den weiteren Verlauf der Geschichte, auch der Religionsgeschichte. In Rabat wird Franziskus denn auch kurz nach Abu Dhabi unterstreichen, dass es um Hochachtung und Annahme des Anderen geht und darum, «sich gegenseitig von der Verschiedenheit bereichern zu lassen» (30. März 2019).

### *Die Botschaft: Aufbau, Inhalt, Ziel*

Die grundsätzlichen Bedenken ließen sich also ausräumen. Nun sei aber noch kurz dargestellt, wie der Text aufgebaut ist und was er überhaupt sagt.

Ein *Vorwort* verortet das Dokument von Abu Dhabi in dreifacher Weise, nämlich theologisch, zeitdiagnostisch und persönlich. Die *theologische* Grundlegung besagt, dass Menschen durch den Gottesglauben ihre Mitmenschen als Schwestern und Brüder wahrnehmen: Wegen der Würde, die Gott allem schenkt, was er schafft, ist der Mensch dazu gerufen, seine Mitgeschöpfe zu bewahren und zu fördern. Die *Gegenwart* wird gezeichnet als Zeit erfreulichen Fortschritts, aber auch unmenschlicher Armut- und Kriegserfahrungen. Erklärbar sei dieser Gegensatz nur durch einen sozialetischen und politischen Verfall bis hin zum Terrorismus. Der *Entstehungszusammenhang* ist dagegen persönlich. Das Dokument ist dem Austausch der beiden Oberhäupter erwachsen. Es versteht sich als Einladung an alle Gottgläubigen, gemeinsam für eine Kultur der Hochachtung zu arbeiten. Dem folgt nun der Haupttext, der wiederum eine Dreigliederung aufweist. Man könnte die Hauptteile als Verantwortungshorizont, Botschaft und Konkretisierung bezeichnen.

(1) Verantwortungshorizont: Wie auch die beiden folgenden Hauptabschnitte ist der «Verantwortungshorizont» zweiteilig. Er besteht aus einer Formel «Im Namen Gottes ...», wie sie aus der koranischen *basmala* und aus zahlreichen biblischen und traditionell-christlichen Formeln bekannt ist. Wer einen Text so

beginnt, weilt das zu Sagende Gott, erbittet dessen Schutz und wünscht sich, das Gesagte möge dem Willen Gottes entsprechen. Hier wird Gott als der angerufen, der die Menschen geschaffen und zum Guten berufen hat.

Nach der Gottesanrufung aber folgt zehn weitere Male die Formel «im Namen ...». Die beiden Autoren halten sich hiermit vor Augen, dass sie nicht nur vor Gott sprechen, sondern ihr Tun auch verantworten wollen vor den Menschen in Not und vor dem Menschen mit seinen Werten. Die letzte Anrufung fasst alles noch einmal programmatisch in einer Selbstverpflichtung zusammen: Der gemeinsame «Weg» soll in Zukunft der *Dialog* sein, die «Verhaltensregel» soll *Zusammenarbeit* lauten; «Methode und Kriterium» soll gegenseitiges *Verständnis* sein. Wenn man den Text so liest, klingt in der Rede vom «Verstehen» Franziskus' oben erwähnter Jerusalemer Aufruf nach: «Lernen wir den Schmerz des anderen zu verstehen». Im Arabischen aber steht *ta'āraf*, was «gegenseitiges Kennen(lernen)» heißt und auf den bereits zitierten Koranvers zurückverweist: Wegen unserer gemeinsamen Abstammung dürfen wir uns gegenseitig kennen oder – wie Muslime das oft verstehen – sollen wir einander kennenlernen (Sure 49:13).

(2) Botschaft: Das Dokument der Geschwisterlichkeit spricht nun seine Forderung aus. Alle Menschen, die Einfluss auf das Weltgeschehen haben, sollen sich darauf besinnen, dass die Menschheit eine einzige Familie ist; deshalb muss alle menschengemachte Zerstörung schnellstmöglich enden: die Zerstörung durch Krieg, die Zerstörung der Umwelt, die ideelle Zerstörung durch Verfall von Kultur und Moral.

Zur Botschaft des Textes gehört aber nicht nur ein Forderungskatalog. Vielmehr schließt sich hier ein analytischer Teil von hohem Gewicht an. Die Autoren führen sich nämlich nicht nur vor Augen, was das Gute ist, sondern stellen sich auch die Frage, woher das Schlechte kommt. Zwar nehmen sie keine billige Pauschalverdammung vor; sie können vielmehr die Stärken der gegenwärtigen Entwicklungen durchaus sehen. Aber bei der Suche nach den Quellen der menschengemachten Leiden fällt der Blick von Papst Franziskus und Großimam at-Tayyeb noch vor der Erwähnung der politischen Krisen und der ungerechten Verteilung der Güter auf etwas Inneres, nämlich auf das menschliche Gewissen: Viele Entscheidungen heute sind nur erklärbar durch ein geschwundenes «Verantwortungsbewusstsein».

Aus dieser Einsicht leiten die beiden Oberhäupter nun eine bemerkenswerte Folgerungskette ab. Wo das private wie öffentliche Leben und Entscheidungen nicht aus dem Bewusstsein der menschlichen Verantwortung gestaltet, geraten Menschen in die Verzweigung. Dies aber kann sich in zwei Richtungen auswirken: Entweder sie verlieren jeden religiösen Bezug – man wird an die grenzenlose Brutalität atheistischer Totalitarismen denken; oder aber sie

verschreiben sich gerade einem religiösen Extremismus, der Menschen ebenso zerstörerisch machen kann. Hier fällt neben «Fundamentalismus» auch das im Deutschen weniger geläufige Wort «Integralismus». Es bezeichnet ein Religionsverständnis, dem zufolge die eigene Religion alle Fragen aus sich selbst heraus beantworten kann und alle Lebensbereiche bestimmen muss. Dagegen setzt das Zweite Vatikanum die Haltung des «Dialogs» und die Anerkennung einer «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» (GS 36).

Der Diagnose folgt ein Therapievorschlagn. Die beiden Grundpfeiler, auf die die Autoren ihre Zukunftssicht bauen, sind die Familie und die Religion. Hier erklären at-Tayyeb und Franziskus nun, dass «die Religionen niemals» zur Gewalt aufwiegen. Das klingt blauäugig; und die beiden Autoren hatten in ihrer Folgerungskette selbst in den Blick genommen, wie leicht im Namen von Religion Blut vergossen wird. Sie arbeiten daher mit einer Unterscheidung zwischen «der Wahrheit der Religion» und ihrer Instrumentalisierung. Es ist eindrucksvoll und bedeutungsvoll, wenn die beiden Oberhäupter dem Missbrauch des Gottesnamens zur Gewaltrechtfertigung mit einem theologischen Argument Einhalt gebieten: «Denn Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden; und er will auch nicht, dass sein Name benutzt wird, um die Menschen zu terrorisieren.»

(3) Konkretisierungen: Von diesem Bekenntnis aus führt der Text nun auf seinen Schlussteil zu. Er besteht aus zwei Serien von Konkretisierungen. Zuerst werden zwölf rechtlich-politische Thesen vorgetragen; anschließend geben die Autoren noch an, wie sie sich eine Weiterverwendung des Dokumentes nach seiner Unterzeichnung wünschen. Was besagen die zwölf Thesen?

1. Die Religionen fördern die Geschwisterlichkeit. Hier bringen die Autoren auch das Wortspiel an, das die Alternative zwischen Egoismus und der Solidarität, zu der die Religionen «einladen», zum Ausdruck bringt in dem Gegensatzpaar zwischen «dem Recht des Stärkeren und der Stärke des Rechts» (*la ley de la fuerza – la fuerza de la ley, qanūn al-quwwa – quwwat al-qanūn*).

2. Religions- und Bekenntnisfreiheit ist jedem Menschen zu gewährleisten und ist aus dem Glauben begründbar.

3. Nur das Zusammenspiel von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit führt zu menschenwürdigen Lebensverhältnissen.

4. Probleme der Weltgestaltung lassen sich nur dialogisch lösen.

5. Interreligiöser Dialog soll Begegnung in geteilten Werten sein und das Gute fördern, statt «unnütze Diskussionen» zu führen.

6. Jederlei Gotteshäuser unterstehen gesetzlichem und religiösem Schutz. Man darf sie keinesfalls aus angeblich religiösen Gründen angreifen.

7. Terrorismus ist auch von religiöser Seite ganz und gar zu verurteilen.

8. Alle haben gleiche Rechte. Rechte kommen den Menschen nicht deshalb zu, weil sie einer bestimmten Gruppe – etwa einer Religion oder Ethnie – angehören; denn so arbeitet man doch wieder auf die herabsetzende Kategorie der «Minderheit» hin. Vielmehr haben Menschen Rechte deshalb, weil sie «Bürger» sind. Die Anerkennung von Bürgerrechten ist von etwa 250 muslimischen Würdenträgern und Gelehrten aus aller Welt am 27. Januar 2016 in der «Erklärung von Marrakesch» erfolgt.

9. Die verschiedenen Kulturen können, ja müssen einander bereichern; allerdings ist auch ein Kulturalismus abzulehnen, der über Traditionen rechtfertigen will, was tatsächlich gegen die Menschenrechte verstößt. Die Menschenrechte dürfen jedoch auch nicht als Begründung einer Doppelmoral eingesetzt werden. Möglicherweise denken die beiden Unterzeichner an die Verurteilung von palästinensischen Anschlägen bei gleichzeitiger Billigung israelischer Siedlungspolitik.

10.-12. Die letzten drei Thesen formulieren Rechte für bestimmte Personengruppen, nämlich für Frauen, Kinder sowie für Alte und Menschen mit Behinderung.

Die Autoren beschließen ihren Text, indem sie auf dessen Zukunft blicken. Sie sagen dabei dreierlei, nämlich zuerst, was sie «versprechen», dann, worum sie «bitten», und schließlich, worauf sie «hoffen». Ihr Versprechen besteht darin, dass sie das Dokument selbst qua Text und Inhalt verbreiten wollen. Die Bitte lautet, dass das Dokument auch in der Bildung der jungen Menschen vorkommen soll; und ihre Hoffnung ist, dass die Erklärung richtig aufgenommen wird, nämlich als Einladung zur Versöhnung, als Aufruf an jedes Gewissen, als Zeugnis für den Gottesglauben und schließlich als Geste einer liebevollen Verbindung, oder, wie sie es ausdrücken, als «Symbol für eine Umarmung» zwischen den Menschen in ihrer Verschiedenheit.

## Anmerkung

Folgende Vorstudien zu diesem Beitrag sind erschienen: Felix KÖRNER, *Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi*, in: *La Civiltà Cattolica* 4054 (2019), vol. II, 313–327. Das deutsche Original ist in leicht gekürzter Fassung erschienen als *Die Geschwisterlichkeit aller Menschen. Theologisch-islamwissenschaftlicher Kommentar zum Dokument von Abu Dhabi*, in: *Stimmen der Zeit* 144 (2019) 605–622. Formulierungen dieses Artikels wurden im vorliegenden Beitrag weiterverwendet.

## Abstract

*The Abu Dhabi Document: A Political-Theological Debate.* The Abu Dhabi Document (February 4, 2019) is a courageous symbol of interfaith understanding. It makes theologically challenging assumptions. Its three most controversial claims are discussed here. (1) Can Christians and Muslims speak «in the name of God» together? They can, if doing so in the spirit of Pope Gregory VII's formula: Christians and Muslims worship the One God, but in different ways. (2) Is it faithful to the New Testament if Christians call non-Christians their brothers and sisters? It is. God is Father of all human beings and they deserve our fraternal love, but only by more and more acknowledging our filial nature we realize our vocation to become children of God. (3) Is religious diversity willed by God? It is a fruit of human choices; but God's will is not in competition with human activity. Rather, God wisely makes our actions work out into His salvific history. That holds true of our differences in religions, too: the Church recognises that interreligious encounters become for all interlocutors «purification and enrichment».

*Keywords:* religious diversity – interreligious dialogue – theology of religions – Islam – human fraternity

## EIN LANGER KARSAMSTAG

### Die Kirche und die Corona-Krise

Womöglich ist es viel zu früh, theologisch über eine Krise nachzudenken, deren medizinisches, soziales und wirtschaftliches Ausmaß noch gar nicht zu überblicken ist. Einige Soziologen wagten sich aber bereits so weit vor, die (von den Medien so betitelte) «Corona-Krise» als epochale Zäsur zu verstehen, die unser Leben unwiederbringlich verändern wird. Die medizinischen, wirtschaftlichen, psychologischen und ethischen Fragen, die diese Krise und der Umgang mit ihr aufwerfen, werden uns alle sicher noch eine geraume Zeit beschäftigen, selbst wenn wir die für Menschen so typische, manchmal auch segensreiche Gabe der Verdrängung in Rechnung stellen. Antworteten frühere Generationen auf den radikalen Einbruch von kaum zu begreifender Kontingenz mit gläubiger Inbrunst und einem intensivierten religiösen Leben, scheint in der gegenwärtigen Krise eher der Glaube an die Naturwissenschaften zuzunehmen und zu steigen. Die beachtliche Orientierungskompetenz der Wissenschaften und ihre Reputation ist ein erfreulicher Umstand; dass sie auch für die Daseinshermeneutik angefragt werden, versetzt aber doch in Erstaunen, weil die Zuständigkeit hierfür traditionell mit den Religionsgemeinschaften und den religiösen Führungspersonlichkeiten assoziiert worden war.

Der Umstand, dass in der derzeitigen Krise wissenschaftliche Experten ihre Hand auch in die Speichen politischer Entscheidung legen können, sollte aber – wie Nathan Pinkowski im Anschluss an Alasdair MacIntyre anmerkte – durchaus nachdenklich stimmen.<sup>1</sup> MacIntyre verweist auf eine Schlagseite, ja eine grobe Unstimmigkeit, die entsteht, wenn wissenschaftliche Auffassungen direkt in eine bürokratisch-politische Zweck-Mittel-Rationalität übersetzt werden:

Staatsbedienstete und Manager rechtfertigen sich und ihre Ansprüche auf Autorität, Macht und Geld gleichermaßen, indem sie ihre eigene Kompetenz als wissenschaft-

THOMAS SCHÄRFL-TRENDEL, geb. 1969, seit 2015 Prof. für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Regensburg.

liche Gestalter des gesellschaftlichen Wandels geltend machen. So entsteht eine Ideologie, die ihre klassische Ausdrucksform in einer bereits existierenden soziologischen Theorie findet, nämlich Max Webers Theorie der Bürokratie. Webers Konzept der Bürokratie weist bekanntlich viele Mängel auf. Aber in seinem Beharren darauf, dass die zentrale Aufgabe von Bürokratie in der Rationalität der Anpassung von Mitteln zu Zwecken bestehe, die auf die wirtschaftlichste und effizienteste Weise erreicht werden sollen, und dass daher für den Bürokraten die geeignete Art der Rechtfertigung dieser Tätigkeit in der Berufung auf seine (oder später ihre) Fähigkeit liege, eine Ballung von wissenschaftlichen und vor allem sozialwissenschaftlichen Expertisen einzusetzen, die in Bezug auf und verstanden als eine Reihe von universellen gesetzesähnlichen Verallgemeinerungen entwickelt sind, lieferte Weber den Schlüssel zu einem Großteil der Moderne.<sup>2</sup>

Was als unentbehrliches Zwischenstück gebraucht wird, das überhaupt so angelegt ist, dass es zwischen einer politischen Exekutive und einer wissenschaftlichen Expertise vermitteln kann, ist der eigentliche politische *Diskurs*, der wissenschaftliche Thesen auf Handlungsempfehlungen hin zu übersetzen hat. Immerhin wurde solch ein Diskurs in Deutschland (anders als in anderen Ländern) während der sogenannten Corona-Krise zumindest angestoßen – nicht zuletzt auch deshalb, weil die Kanzlerin aus ihrer eigenen Biographie heraus die Relevanz der Freiheits- und Bürgerrechte außerordentlich hoch einschätzt. Aber die atemberaubend schnelle Beschneidung von elementaren Grundrechten im Namen des Infektionsschutzgesetzes und unter Berufung auf zuanfangs reichlich unklare Zahlen- und Belegmaterial wird einer breiten Aufarbeitung bedürfen.

Der unterstellten (freilich von der Expertenseite selten beanspruchten) neuen daseinshermeneutischen Kompetenz der Virologen und Epidemiologen (aber auch der Journalisten) entspricht in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis das fast beklemmende Schweigen der Bischöfe, die – wenn überhaupt – meistens an die Plausibilitäten der hygienischen Vernunft appellierten, sich mit unterschiedlichem Erfolg an neue Medien herantasteten, Dankwallfahrten in Aussicht stellten, fast vergessene Frömmigkeitsformen empfahlen oder sich zuweilen auch hinter theologischen Ausweichformeln versteckten.<sup>3</sup> Die überraschend schnelle Schließung von Kirchen, also die Einstellung der gemeindeoffenen Gottesdienste (noch vor der administrativenpolitischen Urgierung von Ausgangsbeschränkungen), hat nicht wenige Gläubige überrascht, manche vor den Kopf gestoßen<sup>4</sup>, andere ratlos und spirituell beklommen zurückgelassen. Und die in ihrer Symbolkraft geradezu einzigartige Gebets- und Segensgeste des Papstes am 27. März 2020 zeigt die Einsamkeit einer sehr akuten Glaubensnot genauso wie das glaubensmäßige Ringen um eine adäquate Deutung einer Gegenwartskatastrophe, in der sich auf eine ausgesprochen vertrackte Weise das *malum physicum* und das *malum morale* verknöten und verknäulen, weil ein nicht vom Menschen gemachtes, reflexionsloses

Virus doch die von Menschen geschaffenen Begegnungswege nutzen kann, um die feingliedrigen Konstruktionen der von Menschen ersonnenen Institutionen ins Wanken zu bringen.

### 1. *Der liturgiethologische Diskurs*

In einer erstaunlichen Welle von klugen Beiträgen haben sich Theologen und Theologinnen aus der systematischen, pastoraltheologischen und der liturgiewissenschaftlichen Zunft in Online-Medien zu Wort gemeldet, um die Effekte der Gottesdienstabsagen und die pastoralen Konsequenzen der Epidemie kritisch oder konstruktiv zu reflektieren, alternative Angebote oder Gebetsformen zu verteidigen oder auch zu hinterfragen: Ist die aus der reinen Not geborene Absage von gemeindeöffentlichen Gottesdiensten ein *Aussperren* von Gläubigen? Oder bietet die Verlagerung auf Livestream und andere «virtuelle» Plattformen für die Frömmigkeit, die spirituelle Sinnsuche und die Verkündigung neue Chancen? Gibt der erzwungene Verzicht auf die gemeinschaftliche Eucharistiefeyer vielleicht den Blick auf altbewährte Andachtsformen frei; oder fördert dieser Verzicht einen Rückfall in theologisch nicht restlos unproblematische Schaurituale, die schon zu ihrer Zeit als *Ersatzformen* für den eigentlichen Sakramentenempfang herhalten mussten? Zwingt uns die Pandemie gar zu einer notwendigen Konzentration auf das diakonische Element des Glaubens, dem in der Reflexion nun endlich auch der Vorrang eingeräumt werden muss; oder erleben wir eine kupierte religiöse Praxis? Viele theologische Kommentare wurden zurecht von der theologisch plausiblen Einsicht angestoßen, dass Christus in seiner Kirche vor allem in der Feier der Liturgie gegenwärtig wird, die in ihrer symbolisch verdichtenden Vollform eine gemeinschaftliche Feier ist, bei der die Gemeinde nicht nur als Abstraktum gegenwärtig sein soll, damit in ihr der Verweis auf die universale Mahlgemeinschaft der Kirche gewährleistet bleibt.<sup>5</sup> Gegenläufige Positionen befassten sich vor allem mit der Legitimität<sup>6</sup> dessen, was man «Minimalmessen» nennen müsste, und bemühten dabei die Rolle des Priesters als eines doppelten Stellvertreters, der – nicht bloß in Notzeiten – sowohl den Herrn als auch die anbetende und Gott preisende Gemeinde vertrete. Dabei konnten gerade diese theologischen Strategien nur schlecht verbergen, dass sie wie nachträgliche Rationalisierungen einer eher hastig eingeführten neuen Gottesdienstpraxis erscheinen mussten. Unterhalb des Streits um Formen und Legitimität meldet sich nämlich die Frage, wie ernst wir unsere Christologie und Ekklesiologie nehmen.

Gerade wenn wir Inkarnation *theologisch* nicht nur als ein besonderes Mirakel verstehen, sondern als die Offenbarung der Weise, wie sich Gott zur Welt in ein Verhältnis setzt (nämlich dass er die Welt in seine beseligende Selbst-Bezüglichkeit integriert und so für sich durchsichtig macht), dann kommt jenen Verdichtungserfahrungen, die wir in liturgischen Feiern und Gottesdiensten erleben, eine ausgezeichnete Rolle zu.<sup>7</sup> Ein *inkarnierter* Gott macht sich erfahrbar; und eben diese konkreten Erfahrungen bzw. Erfahrungsorte und die in Symbolen und Texten erfolgenden Deutungen stoßen weitere Erfahrungen seiner Präsenz an.<sup>8</sup> Die Erfahrungsorte selbst werden zur heils-vermittelnden Außenseite der Ankunft Gottes in der Welt.<sup>9</sup> Sicherlich darf man hier einwenden, dass Gott seine Erfahrbarkeit nicht auf rituell-symbolische Verdichtungserfahrungen beschränkt haben wird, sodass sich gerade in Notzeiten andere Wege erschließen lassen: Christus ist auch und gerade in den «Geringsten», den Kranken und Bedürftigen anwesend. Aber die Rolle, die die Kirche der Liturgie zuweist und die sie auch in Hinsicht auf die Reflexion ihrer Selbstidentität einnimmt, lässt einen doch staunen, wie schnell communionale, gerade für die institutionelle Seite der Kirche höchst relevante Feiern auf einmal durch eher private Frömmigkeitsformen ersetzt werden sollen. Denn diese privaten Formen standen und stehen in ihrer Sinnhaftigkeit immer in einem Bezug zur communionalen Seite der kirchlichen Liturgie, abstrahieren davon immer nur auf Zeit und ordnen sich in ihrer Bedeutung in eine Hierarchie von liturgischen Vollzügen und Handlungstypen ein.

Die den Priestern in Zeiten der Ausgangsbeschränkungen und der nicht-öffentlichen Gottesdienste aufgebürdete doppelte Repräsentationsaufgabe<sup>10</sup> hat zudem zwei problematische Folgen: Sie führt einerseits zu einer *semiotischen Überdeterminiertheit* der priesterlichen Rolle, andererseits zu einer symbolisch-phänomenologischen Einkrümmung des Stellvertretungsgedankens. Die erste Beobachtung lässt sich von dem metaphysischen Problem sogenannter kausaler Überdeterminiertheit leiten, bei dem zu viele Sachverhalte als Auslöser eines Ereignisses in Frage kommen können und so die Identifikation einer Kausalbeziehung erheblich stören. Ins Semiotische gewendet ist damit gemeint, dass einem Zeichen zu viele Bezeichnungsfunktionen aufgebürdet werden, sodass die Zeichenfunktion selbst von einem Kollaps bedroht ist. Das lässt sich ermes- sen, wenn man die doppelte Repräsentationsfunktion des Priesters – er soll in den nicht-öffentlichen Gottesdiensten den Herrn und die Gemeinde vertreten – anhand einer anderen Sakramentenfeier durchzuspielen versucht: z.B. der Krankensalbung. Was wir bei der Eucharistiefeier aus historischen Gründen zu akzeptieren geneigt sind, würde bei der Krankensalbung doch reichlich seltsam wirken: Soll der Priester sich stellvertretend für den Kranken selber salben? Ist dem Sinn des sakramentalen Geschehens dadurch genüge getan, dass der Ri-

tus zwar unverdrossen, aber eben nur monologisch *vollzogen* wird? Oder leitet hier das ebenso wichtige wie verführerische Konzept des *opus operatum* eine fatale Selbstreferenzialität an, die sich gerade in semiotischer Hinsicht für das Verständnis der theologisch komplexen Rolle des geweihten Amtsträgers nur nachteilhaft auswirken kann? Das semiotische Geflecht liturgischen Handelns ist nämlich schon deshalb von sich aus hoch komplex, weil die gottesdienstliche Versammlung als konkrete und an einem Ort stattfindende die ganze, eine und universale Kirche vergegenwärtigt; die Balance zwischen Partikularität und Universalität ist dem liturgischen Geschehen eingeschrieben und gelingt nicht mehr, wenn man die Basis der Verweisbezüge auf der einen oder anderen Seite wegnimmt. Die «Minimalmessen» werden zum Torso, zur Anzeige eines Fehlens, das es kaum noch gestattet, die schwierige ekklesiologische Balance zwischen Partikularität und Universalität zu halten.

Noch deutlicher treten theologische Probleme unter der Perspektive einer phänomenologisch-symbolischen Sicht auf liturgisches Handeln auf: Wenn wir Liturgie als Re-Enactment der Heilsgeschichte verstehen<sup>11</sup> und ihr damit auch notwendig einen dramaturgischen Charakter unterstellen dürfen, dann gehen durch nicht-öffentliche Gottesdienste in symbolischer Hinsicht zentrale Elemente dieser dramatischen Verfassung verloren; denn ein Drama, bei dem die Akteure fehlen, wird zum Monolog. Und die Heilsgeschichte ist nun einmal nicht monologisch. Nicht anders ist das Resultat, wenn wir sakramentale Handlungen vor einem bundestheologischen (oder sogar *nuptial* codierten bundestheologischen<sup>12</sup>) Hintergrund ausleuchten: Wie soll der Bundesaspekt überhaupt zu Gesicht kommen, wenn die relevanten Rollen im Re-Enactment des Bundesgeschehens nicht besetzt sind? Es scheint, als ob sich die Bischöfe in Deutschland und Österreich dieser prekären Situation durchaus bewusst gewesen sind, sodass sie für die Kar- und Osterliturgie keine priesterfokussierten Gottesdienste, sondern «Minimalmessen» mit einer sozusagen *handverlesenen* Communio empfohlen haben. Das wirkt den Anzeichen einer Exklusion zwar entgegen, kann aber den Eindruck nicht abwehren, dass am Ende nur kirchliche Funktionsträger einen privilegierten Zugang zu an sich geschlossenen Veranstaltungen bekommen haben.

In symbolisch-phänomenologischer Hinsicht müssen liturgische Feiern auch als Urszenen eines supererogatorischen christlichen Ethos begriffen werden:<sup>13</sup> Szenen einer Anerkennung des Anderen ohne Ansehen der Person, des Alters oder der Gesundheit (etwa in der Taufe), die erwartungslos-verschwendende Hingabe an den Anderen (etwa im eucharistischen Mahl), die Anerkennung des Charismas und der Kompetenz ohne Rücksicht auf Herkunft oder gesellschaftlichen Stand (in der Ordination) etc. werden in den jeweiligen Sakramentenfeiern in symbolischer Verdichtung anschaulich gemacht und

dienen somit auch als Ressourcen christlich-ethischer Urteils kraft. Urszenen dieser Art verlieren ihre ikonographisch-paradigmatische Funktion, wenn sie abgekapselt, wenn sie isoliert vom Leben der Menschen hinter verschlossenen Türen zur Anschauung gebracht werden. Setzen wir die abgekapselten Gottesdienste in ein Verhältnis zu dem, was nach Stanley Hauerwas und Samuel Wells die ethische Botschaft liturgischen Tuns ist (und sein soll), so muss uns die liturgische Quarantäne eines Großteils der Gläubigen eigentlich frösteln lassen:

Somit ist die christliche Ethik eine Reflexion darauf, wie Gott den Bedürfnissen derer entsprechen kann, die ihn in Not und Erwartung anrufen, und wie er es ihnen ermöglicht, als Gerechtfertigte zu leben. Die Haltung der christlichen Ethik sollte eine der Fürbitte sein, ausgehend von einer Erfahrung der Bedürftigkeit. Aber der Himmel ist offen; Gebete können gehört werden. Gott liegt das Schicksal seines Volkes auf intimste Weise am Herzen. Er erneuert es durch die Kraft des Heiligen Geistes. Bei der christlichen Ethik geht es darum, wie Gott Menschen erschafft und befähigt, die in der Lage sind, gerechtfertigt vor ihm zu leben; es geht darum, wie Menschen geformt werden, um vor Gott ein gutes Leben zu führen. Gott schenkt seinem Volk Christus – der all das verkörpert, was sie brauchen. Die christliche Ethik benennt die Art und Weise, auf die die Kirche das erbt und repräsentiert, was Gott seinem Volk in Christus schenkt.<sup>14</sup>

Dieser Hinweis lässt sich organisch mit der eigentlichen Bedeutung des christlichen Stellvertretungsgedankens verknüpfen, die ja grundsätzlich missverstanden wäre, würde man nicht notwendig die Signatur der *Pro-Existenz Christi* mitbedenken und rituell zum Ausdruck bringen. Liturgie ist kein formalistischer Tempelkult, sondern die ikonisch und symbolisch verdichtende Weise, das Wesen Christi – seine Existenz für uns – in der Zeit und durch die Zeiten zu *vergegenwärtigen*. Folgt man etwa dem philosophischen und theologischen Ansatz von Eleonore Stump, dann wird man als Ziel eines Lebens in Gnade festhalten dürfen, dass es in letzter Konsequenz darum geht, in ein Verhältnis der Intimität, der Zweiten-Person-Perspektive mit Gott zu kommen<sup>15</sup> – ein Ziel, das nur erreicht werden kann, weil Gott in Jesus von Nazareth eine Weise der Vermittlung seiner uns inkludierenden Zweiten-Person-Perspektive ermöglicht hat, die ihm alles Menschliche auf intimste Weise vertraut macht. Natürlich *kann* und *wird* es Wege geben, über die Liturgie hinaus und auch jenseits der Liturgie in diesen Zustand der Intimität und wechselseitigen Empathie mit Gott zu gelangen, aber die konkreteste Weise der Vermittlung ist (nach katholischem Verständnis) die Kirche, in ihr die verdichtende Vergegenwärtigung Christi in der Liturgie. Gerade vor diesem Hintergrund muss der Versuch, die als Ersatzformen rasch etablierten nicht-öffentlichen Gottesdienste über den Stellvertretungsgedanken theologisch einwandfrei zu rechtfertigen, am Ende doch zum Scheitern verurteilt sein. Denn dieser Versuch kann die christologische Fallhöhe pro-existenter Stellvertretung und Vermittlung symbolisch

nicht mehr erreichen. Noch prekärer wird die symbolische Konsequenz der Einstellung von offenen Gottesdiensten, wenn wir mit Klaus Mertes eine exegetisch wohlfundierte Auffassung unterstreichen,<sup>16</sup> die die Eucharistietradition der Kirche mit den offenen Mählern Jesu in Verbindung bringt: Die offene Einladung der Sünder und Zöllner, der Kranken und Armen in die Mahlgemeinschaft mit Christus ist die eigentliche Mitte der Stellvertretungsaufgabe Christi, die manifeste Aktualisierung seiner Pro-Existenz für uns.

Vielleicht wäre es besser gewesen, angesichts des Anscheins der Exklusion, der sich aus den nicht-öffentlichen Gottesdiensten ergeben kann, ganz und gar auf sämtliche *communio*-orientierten Gottesdienstfeiern zu verzichten: Die Kirche hätte einen langen Karsamstag auszuhalten gehabt – ein Gefühl, dessen theologische Tiefe durchaus der existenziellen und spirituellen Not und Angst mancher mit Hilfe einer drastischen Symbolik hätte entsprechen können. Oder sie hätte sich mutiger, kreativer und phantasievoller auf die vielen Möglichkeiten neuer technischer Instrumente einlassen können. Diese Anmerkung will freilich nicht verdecken, dass es in der gegenwärtigen Krise auch enorme Anstrengungen unter dem Vorzeichen christlicher Hilfsbereitschaft, Solidarität und Nächstenliebe gegeben hat, die belegen, dass sich *Martyria* gerade auch als *Diakonia* manifestiert und darin die Gegenwart des Herrn verlebendigt. Wenn wir aber alle in einer ‚Zeit der Fußwaschung‘ leben, dann hätte die Eucharistie ehrlicher Weise vertagt werden müssen.

## 2. Der anthropologisch-metaphysische Diskurs

Das Problem der gottesdienstlichen Gemeinschaft unter dem Zwang der Corona-Beschränkungen forcierte kirchlicherseits einen bisweilen waghalsigen Sprung in neue Medien. Dieser Schritt vorwärts ist auf der einen Seite bewundernswert; eine Reihe von ungeahnten Möglichkeiten, die vielleicht auch neue pastorale Stile nach der Krise prägen könnten, wurden realisiert: Predigten und geistliche Worte via *Youtube*, Gottesdienstfeiern via *Facebook*, *Facetime* oder *Skype*, Gottesdienst- oder Katechesevorlagen auf den Homepages von Bistümern etc. Dem Hoch- und Heißlaufen dieser Kommunikationsmotoren steht auf der anderen Seite jedoch eine eigentümliche Unterreflektiertheit dieser Schritte und ihrer Kontexte gegenüber. Weder kirchlich noch theologisch können wir so tun, als wären wir im Februar und März 2020 von einer Art plötzlichem Wintereinbruch überrascht und vorübergehend in die Isolation geschickt worden. Vielmehr ereignete sich in der Pandemiekatastrophie etwas, für dessen Deutung sich nur noch existenzphilosophische Kategorien anbieten: Die Freiheit des Anderen wurde auf einmal zur Bedrohung

meiner ureigenen Freiheit, weil im Anderen – ohne dass ihm bzw. ihr dies überhaupt bewusst sein muss – die Negation meiner Freiheit, sogar die Bedrohung meines Lebens lauern kann. Der Andere, aber auch ich können ohne Wissen und Wollen aneinander schuldig werden; das ist – auch wenn das für manche etwas hochtrabend klingen mag – eine Situation, die der klassischen theologischen Erbsündenlehre durchaus analog ist: Es gibt einen Schuldzusammenhang, in den ich ohne meine Entscheidung oder meine Zustimmung hineingeworfen werde, in dem ich aber dennoch selbst Schuld auf mich laden werde. Die Virusepidemie ist eben nicht nur eine Naturkatastrophe, auf die man auch kirchlicherseits oder theologischerseits nur mit Solidaritätsappellen und Durchhalteparolen antworten kann. Sie trägt Züge des *malum morale* – wie Papst Franziskus in jener symbolisch denkwürdigen dunklen Nacht in Rom anzudeuten wusste –, weil Globalisierung und radikale Beschleunigung, die marktconforme Zurechtstutzung des Gesundheitswesens, Ignoranz und Arroganz der Mächtigen und andere Faktoren die Ausbreitung und das Problem der Unbeherrschbarkeit der Epidemie forciert haben. Ist diese Pandemie ein notwendiger Anlass für die existenzphilosophische Reflexion radikaler Kontingenz, die der technologiестabilisierte und seine Biologie zuweilen ausblendende Homo sapiens jetzt in einer drastischen Weise nachholen muss? Ist sie womöglich sogar Anlass für eine *ars moriendi*, die – wie Autorinnen und Autoren des eher republikanisch-konservativen Magazins *First Things* anmahnen<sup>17</sup> – sich vor Augen zu führen hat, dass physische Unversehrtheit und Überleben immer nur ein Zwischenziel, aber nicht der Endzweck des menschlichen Lebens sein können, sodass gerade aus Sicht eines eschatologiesensiblen Glaubens eine Frage nach der Hierarchie des Guten und Gesollten unausweichlich wird? Oder ist jetzt die Zeit der Besonnenheit – wie der Tübinger Pastoraltheologe Michael Schüßler in einem *Feinschwarz*-Beitrag unterstrich<sup>18</sup> –, die wesentlich von post-heroischem Verhalten lebt, obwohl die Heroen (denken wir an Cyprian von Karthago angesichts einer Pandemie, die Nordafrika im 3. Jahrhundert heimsuchte, oder Karl Borromäus, der im 16. Jh. Pestkranken die Krankenkommunion brachte) traditionell Maßstab und Inbegriff christlichen Glaubens und christlicher Ethik waren, die durch ihr maßgebliches Verhalten Leitbilder schufen, durch die das Evangelium in einen jeweiligen Zeitkontext neu übersetzt werden kann? Zeigt sich christliche Nächstenliebe in diesen Tagen in solidarischer Selbstisolation und sozialer Distanzierung oder in einem neuen Heldentum (und wie würde dies aussehen)? Sind die an der Viruserkrankung verstorbenen Priester in Bergamo Heilige oder nur unvernünftig Waghalsige gewesen, weil sie sich den Kranken aussetzten?

Die existenziellen und anthropologischen Fragen verbinden sich fast von selbst noch einmal mit den liturgietheologischen Reflexionen, die einer ge-

wissen Gefahr verspielter Selbstreferenzialität nur dann entgehen, wenn die anthropologische Dimension nicht vergessen wird. Allerdings kann man den Eifer, mit dem in diesem Frühjahr vor allem Liturgiewissenschaftler, Pastoraltheologinnen, Kirchenrechtler und Systematikerinnen um Fernsehgottesdienste, Livestreams, Legitimitätsfragen, Exklusionsproblematiken, die Fernwirkung von sakramentalen Handlungen oder die Neuverteilung der eucharistischen Vollmachten<sup>19</sup> gerungen haben, auch als Stellvertretungsdiskussion dekonstruieren, unter deren Oberfläche die Frage nach dem Menschsein des auf Gott hin ausgestreckten Menschen zum Thema wird: Menschen definieren sich über ihre Beziehungsnatur, die allem Anschein nach in der *leiblichen* Begegnung ihre stärkste Realisierung findet. Die Kirche als *Leib* Christi ist, so scheint es, unentrinnbar an die menschliche Leiblichkeit gebunden, die wesentlich von der *Nähe* des Anderen, vom *Blick* ins Antlitz, von der *Berührbarkeit* des Anderen lebt. Sistierte Begegnungen führen zu abstrakten Beziehungsverhältnissen, die etwas Schales und Entleertes an sich haben. Genau vor diesem Hintergrund wird die Verve, mit der sich manche über die geschlossenen Gotteshäuser oder die abgeriegelten Gottesdienste beschweren, verständlich: Muss nicht in einer Situation des Unheils, das im Wesentlichen als eine neue Distanz zum Anderen erlebt und durchlebt werden muss, die Kirche einen Verweis auf eine Heilssituation ermöglichen, die eben das Gegenteil dieser Unheilssituation darstellt: Begegnung statt Distanzierung, Eröffnung statt Ausschluss, Spüren statt Entfremdung? Ist es nicht auch eine Dimension des Evangeliums, das Erdschwere menschlicher Existenz, ihre Hinfälligkeit, ihre Vergänglichkeit, ihre Lehm- und Klumphaftigkeit gegen alle Versuchungen, uns von unserer biologischen Natur zu entfernen, im Bewusstsein zu halten?<sup>20</sup>

Aber sollten wir aus der Hochschätzung der Leiblichkeit schon schlussfolgern müssen, dass neue Medien liturgisch und pastoral mit dem Evangelium, seiner Verkündigung und seiner lebensformenden Kraft inkompatibel sind? Teresa Berger hat vor nicht allzu langer Zeit einen Vorstoß unternommen, der die Tatsache bedenkt, dass elektronische Medien unseren Alltag zusehends prägen und Teil unseres Lebens sind, sodass sie eben auch für spirituelle und gottesdienstliche Aspekte unseres Lebens dienlich sein können.<sup>21</sup> Die philosophische Frage, ob virtuelle Welten nur fiktionale Welten sind und ob Fiktionen jeder echten Bodenhaftung entbehren<sup>22</sup>, wird der Weise, wie die vermittelnde Mittelbarkeit dieser neuen Medien unser Leben prägt und umgestaltet, nicht gerecht. Ist die Konzentration auf die (unterstellte) Unmittelbarkeit der Begegnung, auf die Hochachtung der Leiblichkeit nicht vielleicht doch eine Form von nostalgischer Natürlichkeitsromantik, die philosophiegeschichtlich allenfalls dadurch plausibilisiert werden kann, dass prominente Leibphänomenologien sich in ihrer Anlehnung an Husserl und Heidegger auch deren bisweilen

altmodisch daherkommende Technikkritik eingefangen haben? Selbst wenn wir Virtualität und Medialität mit *Fiktionalität* verbinden (und dies wäre sowieso eine sehr steile und gewagte Prämisse), muss daraus kein Inkompatibilitätsvotum folgen: Die Metaphysikerin Amie Thomasson nimmt fiktionale Welten ernst und betrachtet sie als *Artefakte*, die eine eigene ontologische Dignität besitzen.<sup>23</sup> Diese Einstufung kann durchaus auch auf virtuelle und in vermittelnder Mittelbarkeit zugängliche Welten übertragen werden – sie sind ebenso Artefakte wie Kunstwerke, Texte oder Riten; sie nutzen nur andere Mittel und Ausdrucksformen. Artefakte haben freilich ein besonderes ontologisches Schicksal – und das mag uns dazu verleiten, sie *prima vista* als nicht-echte Scheingegenstände zu betrachten: Sie sind nämlich dauerhaft von ontologischen Größen abhängig, die ihrerseits einen Substanzcharakter aufweisen oder Lebewesen sind; und sie bedürfen einer materiellen Grundlage, die zwar nicht ihr wesensbestimmendes Substrat ist, sie aber dennoch konstituiert. Denken wir an ein einfaches Artefakt wie ein Gemälde; es hat zweifellos eine materielle Basis, aber die Eigenschaften des Kunstwerks als eines Kunstwerks gehen nicht in den Eigenschaften der materiellen Konstitutionsbasis auf. Zugleich braucht das Gemälde konstitutiv eine Beziehung zum Künstler und zu den Betrachtern. In einer Welt ohne lebendige und intelligente Wesen würde das Kunstwerk seine Funktion verlieren und damit seinen Sinn. Dass die intrinsische Natur eines Artefakts ganz und gar von extrinsischen Faktoren abhängen kann, macht die Ontologie dieser Gegenstände so eigenartig, so vertrackt, so gegenläufig zu unserem Umgang mit lebendigen Wesen – und mag daher auch eine skeptische Haltung Artefakten gegenüber inspirieren.

Aber was folgt daraus für unseren anthropologisch-liturgietheologischen Fragehintergrund? Etwas pointiert formuliert: Die Echtheitsvermutung leibhaftiger Begegnung ist eine ausgesprochen romantische und phänomenologisch wohl auch verkürzende Vorstellung. Denn liturgisches Handeln ist selbst ein semantisches und handlungsbasiertes, rituelles und auch architektonisch eingebettetes Artefakt. Man muss nicht in einer Bayerischen Barockkirche gewesen sein, um zu ahnen, welche virtuellen Welten hier mit den relativ statischen Möglichkeiten skulpturaler Dreidimensionalität errichtet werden. Und man muss auch keine Mozartmesse besucht haben, um zu ermessen, dass es auch schon zu anderen Zeiten Mittel gegeben hat, um sogar eine vierdimensionale virtuelle Realität zu erzeugen. Wer Artefakten ontologisch misstraut, der/die kann die rote Linie metaphysisch nicht zureichend bei den elektronischen Medien ziehen, er/sie müsste schon jede Form vermittelter Mittelbarkeit ablehnen. Da es kein essentialistisches Kriterium gibt, das uns apodiktisch sagen würde, welche Artefakte wir von vornherein als uns zugehörig und zweckdienlich, welche wir hingegen als problematisch, entfremdend und

störend einzustufen hätten, bleiben uns nur philosophisch weiche Standards übrig: Das lebensdienliche Eingesenktsein in eine Lebensform entscheidet über die humane Relevanz eines Artefakts, nicht sein ontologischer Rang als künstliches Objekt als solcher; allein die Auswirkungen eines Artefakts, die aus diesem Eingesenktsein für die menschliche Lebensform resultieren, setzen uns in Stand, seine Zu- oder Abträglichkeit zu beurteilen. Ja, es ist metaphysisch gar nicht abwegig, diese Artefakte auch als legitime Erweiterung unserer geistigen Ausdrucksmöglichkeiten<sup>24</sup> und unserer Leibsphäre zu interpretieren.

Die Absage an die Fernwirkung von Sakramenten (zu erkennen auch an den gewundenen Ausflüchten in der Diskussion um die Wirksamkeit einer Telefon- oder Videobeichte<sup>25</sup>) bemüht ein geradezu archaisch anmutendes physikalistisch-taktilistisches Gültigkeitskriterium, das aber unter der theologischen Lupe schon gar nicht mehr erklären kann, wieso z.B. die österliche Speisenweihe auch in der hinterletzten Bank einer großen Kathedrale eigentlich noch wirken soll. Dass das eucharistische Brot für die Versammeln von dem *einen* Tisch kommt und dass eine Salbung Berührung voraussetzt, hat mit der inneren Grammatik der jeweiligen Symbolik zu tun, gibt uns aber keine grundsätzliche Auskunft über die Wirkperimeter sakramental-rituellen Handelns. Bei vierdimensionalen Artefakten (wie Gottesdiensten als Ereignissen) ist das entscheidende Identifikations- und Individuationskriterium an die Zeit und an eine innere funktionale Struktur gebunden, die ein Ereignis auch als solches erkennbar machen. Trotz räumlicher Distanz der Beteiligten kann ein bestimmtes Geschehen ein Gemeinschaftsereignis sein, trotz räumlicher Nähe mit vielen Menschen kann ein Erlebnis ein einsames Ereignis bleiben, weil die innere funktionale Struktur dieses Erlebens so geartet ist, dass ich keine Verbundenheit mit anderen suche oder ermögliche.

Was heißt das nun für unsere anthropologisch-liturgietheologische Frage? Ob und wie elektronische Mittel als Artefakte auch tatsächlich zum Medium für die *participatio actuosa* werden können, hängt von ihrer lebensdienlichen «Einsenkungstiefe» in unsere Lebensform ab. Die überhaupt erste, aber nicht abschließende Maßeinheit für diese Einsenkungstiefe besteht sicher in einer grundsätzlichen *Interaktivität*, die ja überhaupt erst dafür sorgt, dass reziproke Kommunikation entsteht.

Aber an genau diesem Kriterium scheiterten nun leider auch manche neuen «Angebote», die sich in Ausgangssperrenzeiten auf Bistums- und Pfarrei-homepages fanden. Sie blieben oft genug so zweidimensional wie Broschüren und so einlinig wie Fernsehsendungen. Solche Einlinigkeit verhindert, dass die in Rede stehenden Artefakte auch tatsächlich zu einer Erweiterung unserer geistigen Ausdrucks- und Erfahrungsdimensionen oder unserer Leibsphäre werden können. Denn unser Leib ist die in die Unmittelbarkeit des Bewusst-

seins eingesenkte vermittelnde Mittelbarkeit unseres aktiven und kognitiven Zugangs zur Welt, die Schnittstelle in unserem Verhältnis zum Anderen, jener Zwischenraum, der es uns erlaubt, uns des Anderen auch inne zu werden und der impliziert, dass der Andere unserer gewahr wird. Nimmt man diese Interaktivität weg, bricht ein wesentlicher Teil eines leibsphärenweiternden Artefakts ein.

### 3. *Der öko-theologische Diskurs*

Was hat diese Pandemie mit Gottes Handeln in der Welt zu tun? Nur theologische Extrempositionen schickten sich an, die weltweite Virusepidemie mit einer Strafe Gottes zu identifizieren.<sup>26</sup> Aber derlei theologische Deutungen einer Krise scheitern unwillkürlich an den theodizeesensiblen und rechtsphilosophisch belangvollen Implikationen einer Rede vom «strafenden Gott»: Kann ein allmächtiger und allgütiger Gott rational genannt werden, wenn sein Strafen unschuldige Leben vernichtet? Wenn nun aber diese Interpretation aus guten theologischen Gründen nicht im Ansatz einen gangbaren Weg darstellt, wie fügt sich dann die Erfahrung der gegenwärtigen Katastrophe in unsere theologische Deutung des Gott-Welt-Verhältnisses und des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes in und an der Welt ein?

Ein denkbarer Weg ließe sich in einem alternativen, schon länger vorbereiteten ökophilosophischen Paradigma finden, das Uwe Voigt in einer Adaption panpsychistischer und pankosmopsychistischer Denkmodelle vorgelegt hat: Die Natur ist in dieser Sicht weder nur Material noch Mechanismus, sondern ein geistanaloger Organismus, in den wir als Lebewesen eingebettet, ja eingewoben sind.<sup>27</sup> Für Voigt sind Menschen Mikrosubjekte in einem Makrosubjekt Umwelt und Natur, die eigene intentionale Zustände besitzt und Qualia-Erfahrungen in der Form einer aus der Zugehörigkeit zu einem ökologischen System stammenden Gestimmtheit ermöglicht – auch wenn wir diese Proto-Geistigkeit der Natur nicht mit moralischer Verantwortlichkeit gleichsetzen dürfen.<sup>28</sup> Diese Anknüpfung an den Pankosmopsychismus ist eine schmale Gratwanderung zwischen einer Wiederverzauberung und Remythisierung der Natur einerseits und einer kalt-materialistischen Sicht auf unsere Umwelt andererseits; sie eröffnet einen dritten Weg, der sich schon in der ökophilosophischen Debatte mit dem Rekurs auf naturalismuskompatible «Gaia»-Theorien<sup>29</sup> angedeutet hatte. Aber was folgt theologisch aus dieser Sicht und welche Kategorien lassen sich dadurch für die Deutung der pandemischen Krise entwickeln? Zum einen wird uns ökologisch-ethisch eine Betrachtungsweise nahegelegt, die die Schöpfung nicht einfach als Partner oder als ein zu

beschützendes Gemeingut versteht, sondern als ein organismisch-holistisches System, das seine eigenen legitimen Zustände und Zwecke besitzt und in dem wir unwiderruflich Teil sind. Eine Virusepidemie macht uns den wenig schmeichelhaften Sachverhalt deutlich, dass die Evolution des Lebendigen weiter voranschreitet, ohne dass wir uns als deren End- und Spitzenprodukt fühlen dürften. Unser anthropozentrisch konzentrierter Blick wird gefährlich, wenn wir unser Eingebettetsein in einen umfassenden geistig-systemischen Gesamtzusammenhang ausblenden. Jeder Zug einer anthropozentrischen Fokussierung erfordert einen Gegenzug einer Achtsamkeit, der das organismische Eigenrecht der Natur und des Kosmos respektiert. Ökologisch-ethisch besitzen daher jene Ansätze eine höhere Plausibilität, die (durchaus in Anknüpfung an antike spirituelle und theologische Traditionen) nicht den Hüte- oder Verantwortungsgedanken, sondern den Partizipationsgedanken in den Mittelpunkt stellen.<sup>30</sup> Weniger gestelzt formuliert: Eine Virusepidemie entsteht, wenn und weil der Mensch der organismischen Eigenevolution von Teilen der lebendigen Natur zu nahe gekommen ist, sich ihren inneren Mikroevolutionslaboratorien und Teilorganen ausgesetzt hat,<sup>31</sup> ohne eben diese Eigengesetzlichkeit und Eigenzwecklichkeit begrifflich und praktisch einzuholen.

Theologisch-soteriologisch impliziert das skizzierte Paradigma aber auch, dass Kosmos und Natur sowohl Subjekte als auch Objekte des göttlichen Erlösungshandelns sind. Die sündliche Inkurvatur findet sich in der Natur als Gesamtsystem und in ihren Teilorganen genauso wie der Schrei nach Rettung und Heil; die Vermittlung von Gnade findet dort genauso statt wie die Verdunkelung der Präsenz Gottes. Im mikroskopisch kleinen Virus blickt uns eine Natur an, die nicht einfach nur als Material und Ressource, als Mechanismus oder gemeinschaftlich zu pflegende Allmende zu unsrem Nießbrauch betrachtet werden darf. In unserer Biologie sind wir mit diesem Organismus Natur auf vielfache Weise verbunden, in unseren geistig-kognitiven Kapazitäten mit ihr sogar enger verknüpft, als unsere selbstdistanzierenden Selbstreflexionsmöglichkeiten uns dies sehen lassen. Die Ostersonne, die wir als Glaubende ersehen, muss auch über der gesamten Natur aufgehen.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Nathan PINKOWSKI, Coronavirus and the Cult of Expertise, in: First Things (30.03.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/03/coronavirus-and-the-cult-of-expertise> (abgerufen am 6.4.2020).
- 2 Alasdair MCINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame 2007, 86; Übersetzung TS.
- 3 Vgl. zu einer vertiefenden Analyse Hans-Joachim SANDER, *Die Kirche lernt erst in der Krise den Lebensraum des Menschen kennen* (3.04.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/25063-die-kirche-lernt-erst-in-der-krise-den-lebensraum-des-menschen-kennen> (abgerufen am 6.4.2020).

- 4 Zur Diskussion vgl. z.B. Gunnar SCHUPELIUS, *Sollen die Kirchen auch zu Ostern leer bleiben?*, in: BZ (26.03.2020): <https://www.bz-berlin.de/berlin/kolumne/sollen-die-kirchen-denn-auch-zum-osterfest-leer-bleiben> (abgerufen am 6.4.2020); vgl. auch R. R. RENO, *Keep the Churches Open*, in: First Things (17.03.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/03/keep-the-churches-open> (abgerufen am 6.4.2020).
- 5 Vgl. Albert GERHARDS, – Benedikt KRANEMANN – Stephan WINTER, *Privatmessen passen nicht zum heutigen Verständnis von Eucharistie* (18.03.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/24874-privatmessen-passen-nicht-zum-heutigen-verstaendnis-von-eucharistie> (abgerufen am 6.4.2020).
- 6 Vgl. hierzu pointiert Helmut HOPING, *Die Messe ohne Volk ist legitim – nicht nur in der Corona-Krise* (19.03.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/24892-die-heilige-messe-ist-auch-waehrend-der-corona-pandemie-nowendig> (abgerufen am 6.4.2020).
- 7 Dies ist eindeutig der Duktus von SC 5 und (in christologischer Zuspitzung) von SC 7.
- 8 Zur theologiegeschichtlichen Evaluation dieser Sichtweise mit Bezug auf die Eucharistietheologie bei Thomas von Aquin vgl. William J. ABRAHAM, *Divine Agency and Divine Action*, Vol. II: *Soudings in the Christian Tradition*, Oxford 2017, 138–157.
- 9 Zum nuancierten Unterschied und Zusammenhang zwischen dem Handeln Gottes Gottes in Christus und dem Handeln Gottes in der Kirche bzw. den Vollzugsformen von Kirche vgl. William J. ABRAHAM, *Divine Agency and Divine Action*, Vol. III: *Systematic Theology*, Oxford 2018, 201–216.
- 10 Vgl. dazu die in diese Richtung gehenden Überlegungen von Wolfgang ROTHE, *Warum es eine «Messe ohne Volk» nicht geben kann* (23.03.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/24936-warum-es-eine-messe-ohne-volk-nicht-geben-kann> (abgerufen am 6.4.2020).
- 11 Vgl. hierzu Robert SOKOLOWSKI, *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington DC 1993, bes. Kap. 5.
- 12 Vgl. hierzu z.B. Karl-Heinz MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2018, 87–113.
- 13 Vgl. hierzu den Ansatz von Stanley Hauerwas und Samuel Wells; dazu Stanley HAUERWAS – Samuel WELLS (Hg.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Oxford 2004, bes. Kap. 1 und 2.
- 14 Stanley HAUERWAS – Samuel WELLS, *The Gift of the Church and the Gifts God Gives It*, in: DIES., *Christian Ethics* (s. Anm. 13), 13–27, hier 16.
- 15 Vgl. Eleonore STUMP, *Atonement*, Oxford 2018, bes. 197–229.
- 16 Vgl. weiterführend Klaus MERTES, *Eucharistie auf der Straße*, in: *Stimmen der Zeit* 4 (2020) 243–251.
- 17 Vgl. exemplarisch R. R. RENO, *Say «No» to Death's Dominion*, in: First Things (23.03.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/03/say-no-to-deaths-dominion> (abgerufen am 6.4.2020).
- 18 Vgl. Michael SCHÜSSLER, *Religiöser Heroismus? Besser scheitern an Corona*, in: *feinschwarz.net* (27.03.2020): <https://www.feinschwarz.net/religioeser-heroismus-besser-scheitern-an-corona/> (abgerufen am 6.4.2020).
- 19 Vgl. zur Diskussion Daniel BOGNER, *Die Krise wird auch die Kirche verändern* (26.03.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/24963-diese-krise-wird-auch-die-kirche-veraendern>; Johann POCK, *Karwochenliturgie im Zeichen von Covid-19 – eine vertane Chance*, in: *theocare.network* (27.03.2020): <https://theocare.wordpress.com/2020/03/27/karwochenliturgie-im-zeichen-von-covid-19-eine-vertane-chance>; Jan-Heiner TÜCK, *Warum Do-it-yourself-Messen keine Antwort auf die Krise sein können* (1.04.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/25027-warum-do-it-yourself-messen-keine-antwort-auf-die-krise-sein-koennen>; Johann POCK, *Die Kirchentradition sollte in der Krise helfen statt zu verbieten* (2.04.2020): <https://www.katholisch.de/artikel/25052-die-kirchentradition-sollte-in-der-krise-helfen-statt-zu-verbieten> (alle abgerufen am 6.4.2020).
- 20 Vgl. hierzu Gregory PINE, *The Case for Drive-in Masses*, in: First Things (2.4.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/04/the-case-for-drive-in-masses> (abgerufen am 6.4.2020).
- 21 Vgl. Teresa BERGER, *@Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds*, London – New York 2018, bes. Kap. 1 bis 4.
- 22 Zur Diskussion vgl. Amie L. THOMASSON, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge 1999, Kap. 1, 3 und 6.
- 23 Vgl. ebd., Kap. 3.
- 24 Vgl. dazu grundlegend Andy CLARK, *Mindware. An Introduction to the Philosophy of Cognitive Sciences*, Oxford 2014, bes. Kap. 2, 4, 5, 9. Zur Diskussion vgl. Richard MENARY (Hg.), *The Extended Mind*, Cambridge (Mass.) – London 2010. Zur theologischen Anverwandlung dieses Konzepts vgl. auch

- Thomas SCHÄRTL, *Die Auferstehung Jesu denken. Ostern zwischen Glaubensgrund und Glaubensgegenstand*, in: ThPh 95 (2020) 1–37, hier 30–37.
- 25 Vgl. z.B. Dominic M. LANGEVIN, *Why We Can't Confess over Zoom*, in: First Things (3.4.2020): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2020/04/why-we-cant-confess-over-zoom> (abgerufen am 6.4.2020).
- 26 So etwa der allseits bekannte Weihbischof Athanasius Schneider in einem Interview mit der traditionalistischen Zeitschrift *The Remnant* (27.03.2020): <https://remnantnewspaper.com/web/index.php/articles/item/4826-exclusive-interview-bishop-athanasius-schneider-on-church-s-handling-of-coronavirus> (abgerufen am 6.4.2020).
- 27 Als metaphysischen Ausgangspunkt dieses Denkens vgl. Philip GOFF, *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford 2017, bes. Kap. 9 und 10.
- 28 Vgl. hierzu Uwe VOIGT, *What a Feeling? In Search of a Metaphysical Connection between Panpsychism and Panentheism*, in: Godehard BRÜNTRUP – Benedikt Paul GÖCKE – Ludwig JASKOLLA (Hg.): *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind*, Leiden – Paderborn 2020, 139–154; dazu auch Uwe VOIGT, *Wie ist es ein Mikrosubjekt zu sein? Ein mesopsychistischer Versuch zum Thema Geist-Erfahrung*, in: Manfred NEGELE – Jan-Levin PROPACH (Hg.), *Geist-Erfahrung. Ein Beitrag zu einem Erfahrungsbegriff für Geisteswissenschaften*, Würzburg 2019, 41–54.
- 29 Vgl. hierzu exemplarisch James LOVELOCK, *The Vanishing Face of Gaia. A Final Warning*, London 2009, bes. 187–204.
- 30 Vgl. Willis JENKINS, *Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford 2008, bes. Kap. 5 und 10.
- 31 In diesem Sinn bietet auch Kyle Harper eine virologisch-epidemiologische Rekonstruktion der Krisen des römischen Imperiums; er rekonstruiert sie als Spannung zwischen Natur und zivilisatorischen Eingriffen. Vgl. Kyle HARPER, *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton 2018, bes. Kap. 1 und 7.

## Abstract

The article offers a tentative theological approach to the challenges implied by the “Corona”-pandemic. It reconsiders the liturgical restrictions in the light of the Christological and ecclesiological meaning of liturgy and the soteriological contexts of humans’ embodied existence. But there is also the question how new social media can be implemented in pastoral and liturgical contexts: Based on the metaphysical notion of artefact the author votes for an open reflection on the use of social media. In a final chapter the paper advocates a holistic interpretation of nature as an organism in order to establish a theological reflection of the crisis.

## RESSOURCEN DES CHRISTENTUMS

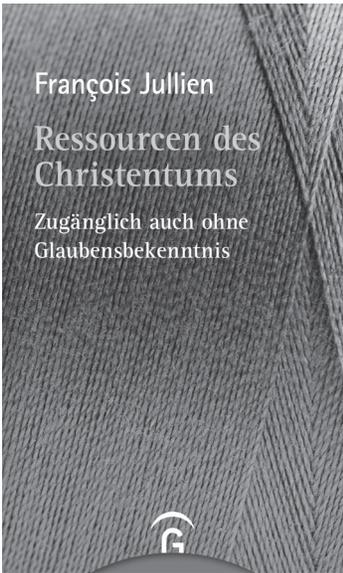
Der französische Philosoph und Sinologe François Jullien sprach im Frühjahr 2016 im Rahmen des *Cours méthodique et populaire de philosophie* an der Bibliothèque nationale de France und an der Université catholique von Lyon über «*Ressources du christianisme*». 2019 erschien diese Vorlesung in deutscher Übersetzung beim Gütersloher Verlagshaus. Es handelt sich um einen 120seitigen Essay über das Johannesevangelium, gelesen als kulturelle Ressource.

Was ist eine Ressource? Zunächst macht Jullien klar, was sie nicht ist und wie er auch das Johannesevangelium nicht lesen will. Es geht ihm nicht darum, dem Christentum eine religionsübergreifende Philosophie zu entnehmen oder Werte zu entlocken, die, wie der Untertitel seines Büchleins sagt, auch ohne Glaubensbekenntnis zugänglich und hilfreich wären und dem Christentum um seiner Ethik willen Geltung verschafften. Es geht ihm auch nicht darum nachzuweisen oder zu prüfen, ob der Wahrheitsanspruch des Christentums gute Gründe für sich in Anspruch nehmen kann. Es geht Jullien nicht um das Christentum als Religion. Er möchte vielmehr die Ergiebigkeiten für Kultur und Philosophie, die «*Möglichkeiten für den Geist*» (7), heben und erschließen, die es gebracht hat. Ressourcen des Christentums zu heben, wie er es tut, führt deshalb weder zum Glauben noch bedarf es einer vorgängigen Glaubensentscheidung. Das Interessante an einer Ressource ist gerade, dass «*sie allen zur Verfügung, allen offensteht und sie nicht einmal für sich selbst Grenzen kennt*» (30). Ressourcen spalten nicht und provozieren keinen Bruch, weder den zwischen Gläubigen und Ungläubigen oder wahrer und falscher Lehre noch den Bruch mit dem eigenen «*alten*» Leben, den die Bekehrung fordert. Ressourcen erschließen dem eine Welt, der sie findet und aktiviert. Jullien wählt einen hermeneutischen Zugang zu Quellen, die den Christen heilig sind, um sie als Ressourcen über das Christentum hinaus zu öffnen und ihre prospektive Kraft zu erschließen. Intellektuelle und kulturelle Konzepte des Christentums werden in seinem Essay also nicht als Erbe, sondern als «*neues Mögliches*» (19), nicht treuhänderisch, sondern perspektivisch, und nicht identitär, sondern zur Überschreitung von Grenzen aktiviert. Das ist, zumal für Menschen, die die

Bibel als heilige Schrift und Identitätsmarker zu lesen gewohnt sind, neu und durchaus herausfordernd, aber auch ungeheuer anregend, zumal die Ressourcen, die Jullien erschließt, nicht nur ohne, sondern auch mit Glaubensbekenntnis zugänglich sind.

«Was hat das Christentum dem Denken [Gutes] angetan?» (9) Was hat das Johannesevangelium Neues, wie hat es auf neue Weise zu denken ermöglicht? Jullien hebt, stets nah am griechischen Text, dessen Innovation im Französischen wie im Deutschen eingeebnet werde, fünf solcher Potenziale. Zwei mögen hier genügen: Johannes, sagt er, denkt die Möglichkeit, «dass ein Ereignis geschehen kann» (47), und er denkt Lebendigkeit auf neue Weise, die sogar diesseits des Glaubens an Auferstehung zugänglich ist.

Was ist ein *Ereignis*? Das Johannesevangelium, so Jullien, setzt genau damit ein (Joh 1). Es spricht vom Werden, vom Geschehen von etwas, das radikal neu,



unerhört ist: Egeneto / ἐγένετο: es geschah. Es geschah, dass ein Mensch auftrat, gesandt von Gott; die Welt wurde durch ihn; der Logos erignet sich als Fleisch; Gnade und Wahrheit geschahen durch Jesus Christus. «Johannes hat sich zu dem Gedanken entschieden, dass es ein *Heraufkommen* / *Geschehen* [advenir] gibt, das eine Zukunft eröffnet, die noch nicht in dem enthalten ist, was ihr vorhergegangen ist: die nicht bereits angebunden und angekettet ist, dass ein noch nie Dagewesenes möglich ist» (46), ein Ereignis, das keine Degeneration des Seins oder seine bloße Materialisierung ist und ebenso wenig bloß Ergebnis einer Ursache oder Realisierung einer vorausgedachten Möglichkeit. Ein Ereignis ist etwas, das noch

nie da war, ungedacht und unfassbar, wirklich neu, und es kann alles ändern. So lässt sich ein wirklicher Anfang allen Seins denken, so macht Johannes Inkarnation verständlich und das Wunder eines echten Neubeginns, sei es aus Krankheit, sei es zur vollen Lebendigkeit des Lebens.

Das ist die zweite Ressource, die Jullien zu heben weiß: *Leben*. «Dass sich das Ereignishafte im Leben offenbart, oder dass die Möglichkeit des Ereignisses das ist, woraus – durch die Vermittlung des ‹Christus› – das Leben erwächst.» (53) Was im Deutschen nicht weiter differenziert wird, macht in der Diktion des Evangelisten Johannes den entscheidenden Unterschied: Leben als bloßes Am-Leben-Sein, Nicht-tot-Sein (psyché / ψυχή), und Leben in Fülle, im Übermaß (zoé / ζωή). Die Samariterin am Jakobsbrunnen kennt das Durst

löschende Wasser, das einen Menschen am Leben erhält. Jesus verspricht ihr darüber hinaus lebendiges Wasser, das in ihr zur sprudelnden Quelle wird für ein Leben, das niemals stirbt. Der gute Hirt gibt sein Lebendig-Sein dahin, er opfert seine Vitalität, damit seine Schafe über alles Maß hinaus Leben haben (Joh 10, 10–11), ein Leben, das niemals stirbt. Diesen Unterschied von Leben (Lebendigkeit) und Leben (in Fülle) bilden Gegenüberstellungen von Leib und Seele oder wörtlicher und übertragener Deutung nicht annähernd ab. Es geht Johannes, so zumindest Julliens Lesart, nicht um Alternativen in der Sache oder alternative Schriftzugänge (Buchstabe oder Geist), sondern darum, Grade und Intensitäten des Lebens denken zu können «zwischen dem minimalen, aber sterilen Am-Leben-Sein und dem absolut lebendigen Leben» (71), das auch dem etwas sagen kann, der sich diese Lebensressource «diesseits der Auferstehung» (70) erschließt.

Es bleibt ungewohnt, als gläubiger Mensch die Schätze johanneischen Denkens so zu lesen, wie Jullien es vorschlägt: Sie nicht festzuhalten, sondern ihre Erschließungskraft auch dem zu gönnen, der aus ihnen kein Bekenntnis formt. Denn eine Ressource ist «niemandes Eigentum» (23), vielmehr «Quelle einer Wirkung» (24), ein Potenzial, eine «echte Frage» (9) für Leben, Glauben und Denken von Christen und Nichtchristen.

*Julia Knop*

François JULLIEN, *Ressourcen des Christentums. Zugänglich auch ohne Glaubensbekenntnis*, aus dem Französischen übersetzt von Erwin Landrichter, Gütersloh 2019, 126 S., € 15,-.

## FERNER TROST – VERLORENE GOTTESSPUREN

Zu einem Gedicht von Tomas Tranströmer

### *Romanische Bögen*

In der gewaltigen romanischen Kirche drängten sich die Touristen  
im Halbdunkel.

Gewölbe klaffend um Gewölbe und kein Überblick.

Kerzenflammen flackerten.

Ein Engel ohne Gesicht umarmte mich

und flüsterte durch den ganzen Körper:

»Schäm dich nicht, Mensch zu sein, sei stolz!

In dir öffnet sich Gewölbe um Gewölbe, endlos.

Du wirst nie fertig, und es ist, wie es sein soll.«

Ich war blind vor Tränen

und wurde auf die sonnensiedende Piazza hinausgeschoben

zusammen mit Mr. und Mrs. Jones, Herrn Tanaka und Signora  
Sabatini,

und in ihnen allen öffnete sich Gewölbe um Gewölbe, endlos.

\*\*\*

Kirchen werden heute eher besichtigt als aufgesucht, Orden sozialpsychologisch analysiert, kaum jemand tritt dort ein, Klöster werden geschlossen, eines nach dem anderen, eine Art Dominoeffekt. Und doch stehen die Gebäude in der Landschaft, erratische Blöcke der Erinnerung eines Ehedem und Einst, stein- und raumgewordenes Gebet. Die Räume sind zu hoch, tief, weit für unsere heutigen Versammlungszwecke und sprechen uns doch an. Die weiten Bögen sind Gleichnisse unserer Lebensparabel, rahmen unsere kleine Existenz,

entführen sie ins Weite, sind wie ein fernes Echo der Unwiderrufflichkeit und Unvorhersehbarkeit menschlichen Handelns und Leidens. Deren verheißungsvolle Zerbrechlichkeit flackert in den Schattenflecken der Lichter auf. Es mag dem Besucher etwas dämmern, er wird von einer Ahnung heimgesucht, geleitet, endlich berührt; da ist eine Gegenwart ohne Antlitz, ein von fern herkommender schwieriger und seltsam trostreicher Zuspruch, einem jeden anders zugeflüstert und zugehört – auf der Reise zur Stimmigkeit seines kleinen Lebens. Die Besichtigung wird zur Entdeckungsfahrt, ein Weg zur Unbefangenheit, zur Freiheit von der Scham, nur Ich zu sein, zur ungemessenen und doch Fassung gewährenden Weite des Innen, zum Einverständnis mit dem Mikrokosmos des Lebens, der sich im Großen des Doms und des Kosmos spiegelt und umgekehrt: das All ist gegenwärtig in der Nusschale einer jeglichen Existenz.

Einem solchen Besucher wird die Gabe lösender Tränen geschenkt, Tränen der Trauer, einer Reue ohne Scham, da sie Einsicht gewährt in den schwierigen Segen der Endlichkeit, Tränen die lösen und befreien, bis ein engel- und schalkhaftes Lächeln den Mund umspielt: du kannst und darfst und sollst nur Du sein, nicht mehr, nicht weniger. Du bist eine einsame, an sich ihr Genüge habende Welt, wie alle Touristen neben Dir, sonnenumspült im Gewimmel, und doch (oder eben deshalb) hat jeder Mensch seinen Namen, seine kleine Zugehörigkeit zum anderen, seine intime Unendlichkeit, die er als Schatz in und mit sich trägt. Es ist, als ob jeder Mensch eine Gebärde tastenden Gebets verkörperte, wie es bei Tranströmer in einem Gedicht zu einem Gemälde von Vermeer heißt:

Der helle Himmel hat sich schräg zur Wand gestellt.  
 Es ist wie ein Gebet zur Leere.  
 Und die Leere kehrte uns ihr Gesicht zu  
 und flüstert:  
 »Ich bin nicht leer, ich bin offen.«

Ein solches Beten wird zur hellstehenden und einführenden Pietas, zur Frömmigkeit der Wahrnehmung und des Denkens, wie es im Text «Minusgrade» aufscheint: «... ein Bibelwort, das nie geschrieben wurde: «Komm zu mir, denn ich bin widerspruchsvoll wie du selber.» Morgen arbeite ich in einer anderen Stadt. Ich sause dahin durch die Morgenstunde, die ein großer schwarzblauer Zylinder ist. [...] Kinder stehen in einem stummen Haufen und warten auf den Schulbus, Kinder, für die niemand betet. Das Licht wächst sachte wie unser Haar.»

Dem respondierts sein deutscher Verleger, Michael Krüger, in seinem Gedicht «Für Claudio Magris»:

Wir haben ein paar Jahrzehnte Zeit,  
um den Glanz der Dinge zu sehen,  
und manche von uns haben den Ehrgeiz,  
ihn noch zu vermehren: für sie  
ist der Kiesel mehr als ein Stein  
im Munde der Philosophen,  
und der Nebel, der den Paß verstopft  
zwischen Süden und Norden, mehr  
als das graue Echo einer langen Nacht.  
Es geht nicht ganz ohne Gott,  
auch wenn er sich nie wieder zeigen wird,  
um für den Glanz auf den Dingen  
Erbarmen zu fordern wie für Kinder.

Manchmal könnte es scheinen, als ob die Poeten mehr um die Tiefe und Weite der Menschenanung und die demütige Macht geschöpflicher Anrufung wüssten als die Priester, und als ob die Orden, die nach einem Wort des Journalisten Daniel Deckers in Westeuropa nur noch ein Schatten ihrer selbst seien, woanders neu erstünden.

*Elmar Salmann OSB*

Thomas TRANSTRÖMER, *In meinem Schatten werde ich getragen. Gesammelte Gedichte*. Aus dem Schwedischen von Hanns Grössel. Mit einem Nachwort von Hans Jürgen Balmes. Fischer: Frankfurt 2015.  
Michael KRÜGER, *Ins Reine. Gedichte*. Berlin: Suhrkamp 2010.

## Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

BERNHARD A. ECKERSTORFER OSB

Päpstliches Athenäum Sant'Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma  
(rettore@anselmianum.com). GND: 122762754.

JÖRG ERNESTI

Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Universität Augsburg, Universitätsstr. 10  
D-86159 Augsburg (joerg.ernesti@kthf.uni-augsburg.de). GND: 120575957.

JULIA KNOP

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63 – Villa Martin,  
D-99089 Erfurt (julia.knop@uni-erfurt.de). GND: 132925974

FELIX KÖRNER SJ

Wissenschaftskolleg zu Berlin, Wallotstraße 19, D-14193 Berlin (koerner@unigre.it).  
GND: 130107336.

SR. CHRISTINE MÜLLER SSPS

Haus Delbrêl, Ziegelhüttenweg 149, D-60598 Frankfurt (christine.mueller@ssps.de).  
GND: 1154627489

ELMAR SALMANN OSB

Gerleve 1, D-48727 Billerbeck (p.elmar@abtei-gerleve.de). GND: 109362136.

THOMAS SCHÄRTL-TRENDEL

Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie, Fakultät für Katholische Theologie,  
Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg (Thomas.Schaertl-Trendel@theologie.uni-regensburg.de).  
GND: 124520111.

P. LUDGER ÄGIDIUS SCHULTE OFMCAP

Kapuzinerstr. 27/29, D-48149 Münster (ludger.schulte@kapuziner.org). GND: 120277492.

KLAUS VECHTEL SJ

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt  
(vechtel@sankt-georgen.de). GND: 133180530.

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

# COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

49. JAHRGANG · JULI AUGUST 2020

## PARTIZIPATION

**Thomas Söding** Teilnahme als Teilhabe: ein paulinischer Leitbegriff **Julia Knop**

Partizipation – geteilte Verantwortung in Liturgie und Kirche **Stephan Haering** Partizipatorische Ekklesiologie im Kirchenrecht **Thomas Sternberg** Die Katholikentage und das ZdK: Wie sich Laien Partizipation erkämpft haben **Nora Gomringer** Applaus

## PERSPEKTIVEN

**Eberhard Schockenhoff** Selbstbestimmtes Sterben als unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde? **Manfred Spieker** Irrwege der Triage-Ethik in der Corona-Pandemie **Melanie Carafa** Das heilsgeschichtliche Wirken der Dreieinigkeit **Brigitte Knipp** Ernst Meisters Gespräch mit Poesie und Mystik **Franz-Josef Overbeck – Alexander Merkl** Konstruktive Konfliktkultur **Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz** Simone Weil: Brücken zum Übernatürlichen **Stephan Wahle** Das Jahr steht auf der Höhe

# PARTIZIPATION

## Editorial

Mitten in den aktuellen Debatten über Rassismus, über Exklusion und Diskriminierung, die in allen offenen Gesellschaften geführt werden, ist ein Song von Aretha Franklin, der 2018 verstorbenen Soul-Sängerin, in einer bislang unbekanntenen Version erstmals veröffentlicht worden: ein Solo mit dem Boys Choir of Harlem. Das Lied haben Eliot Kennedy, Bryan Adams und Andrea Ramada geschrieben. 2006 hatte Franklin es im Duett mit Mary J. Blige eingespielt und dafür 2008 ihren achtzehnten Grammy als «bester Gospel» gewonnen, im 50. Jahr seiner Verleihung. Die neue Version ist 2020 am 10. Juni online gestellt worden, dem Gedenktag der Sklavenemanzipation in den USA. Eine Million Mal ist der Titel aufgerufen worden.

Der Song ist ein Gebet. «My Lord», beginnt er, und: «Never gonna break my faith» ist der Refrain. «Du wirst niemals meinen Glauben brechen», das ist die Kampfansage an alle, die ideologisch von «Farbe» und «Rasse» reden («Tell me color ain't about race»); «Ich lass' mir niemals meinen Glauben brechen», ist die trotzig Selbstbehauptung einer Frau, die an der Härte des Lebens Gott zu verehren gelernt hat. «Now I know that life was meant to be hard / And that's how I learned to appreciate my God.» Ihr Blick ist in die Bibel gefallen, die sie oft gelesen hat – und deshalb weiß sie, dass es dort keinerlei Rechtfertigung für all das gibt, was man ihr und den Ihren antut: «I have read this book so many times. / But nowhere can there I find the page / That says, what I experienced today has any grace.»

Das Plädoyer gegen Diskriminierung und für Inklusion wird am Glauben festgemacht. Gott schenkt Freiheit und Stärke. Er rechtfertigt nicht die Exklusion, sondern begründet das Recht auf Partizipation. An die Adresse ihres imaginierten, aber realen Gegners richtet die Sängerin ihr Bekenntnis: «Glaube und Hoffnung gehören nicht dir, sie zu geben; Wahrheit und Freiheit gehören mir, sie zu leben» («Faith and hope ain't yours to give / Truth and liberty are mine to live»).

Der Song erinnert an die religiösen Wurzeln der Sklavenbefreiung und der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. Er erinnert auch an die Geschichte der Unterdrückung im Namen Gottes und mit Berufung auf die Bibel. Desto wichtiger ist die Stimme einer Frau, die Gleichberechtigung und volle Teilhabe in der Gesellschaft einfordert – im Glauben an Gott, bibelfest und deshalb selbstbewusst.

Die aktuelle gesellschaftliche Debatte fordert die Kirche. Sie wird als politischer Faktor von Gewicht gebraucht, ist sie doch eine der wenigen Organisationen mit weltweiter Präsenz, von Hongkong bis Minneapolis. Vor allem aber muss die Kirche ihren eigenen Ansprüchen genügen, verdankt sie sich doch als Gemeinschaft des Glaubens der Verkündigung Jesu Christi, ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen, in dem Kranke geheilt, Arme reich gemacht, Gefangene befreit und sündige Menschen begnadigt werden (Jes 61,1f. – Lk 4,18-19).

Partizipation im politischen Prozess zu ermöglichen, ist sozialetisch eine entscheidende Aufgabe der Kirche. Was Partizipation in ihrem Inneren heißt, muss die Kirche noch entdecken. «Never gonna break my faith», ist auch die Maxime eines Engagements für die Kirche und in der Kirche. Sie kann gegen diejenigen außerhalb der Kirche gerichtet sein, die Religionsfreiheit beschneiden und Glauben unterdrücken, heute in nie gekanntem Ausmaß. Sie kann aber auch gegen diejenigen innerhalb der Kirche gerichtet sein, die nicht auf den Glauben setzen, sondern Mauern errichten, die Menschen davon abhalten, sich für die Kirche, für das Evangelium, für die Menschen einzusetzen, die Gottes Kinder sind, egal, wo und wie sie leben. Angesichts der vielen, die durch die Kirche wegen des Missbrauchs geistlicher Macht den Glauben an Gott verloren haben, kann «Never gonna break my faith», allerdings nur eine stille Hoffnung sein: auf ein Wunder.

Die entscheidende Herausforderung für eine Umkehr der Kirche, die sich ihrer Schuld bewusst wird und auf die Kraft der Erneuerung im Heiligen Geist setzt, besteht darin, Menschen zu überzeugen, sich für Gott und den Nächsten einzusetzen – und deshalb in der Kirche mitzuarbeiten. Die liberalen Gesellschaften mit ihren vielen Alternativen und mit den offenen Diskursen sind der Ernstfall eines Glaubens, der auf Freiheit setzt. Teilhabe ist der Schlüssel: als Recht, als Aufgabe, als Verantwortung.

Teilhabe ist Aktivität: Automatisch geht in der Kirche gar nichts; sie braucht die Motivation und die Qualifikation ihrer Mitglieder, auf allen Ebenen. Sie braucht Diakone, Priester und Bischöfe, um Eucharistie feiern zu können. Sie braucht «alle, die zum Dienst in der Kirche bestellt sind» – und tut sich in vielen, besonders den entwickelten Gesellschaften, schwer, Menschen zu finden, die bereit und fähig sind, die pastoralen Aufgaben zu übernehmen. Die Kirche braucht die Mütter und Väter, die Großeltern, die ihre Kinder erziehen, weil

es am besten ist, wenn der Glaube mit der Muttermilch aufgesogen wird. Sie braucht auch die Lehrerinnen und Lehrer in den Schulen, die Religionsunterricht erteilen, weil der Glaube nicht selbstverständlich ist, sondern in den Diskurs der Öffentlichkeit gehört. Die Kirche braucht die Katechetinnen und Katecheten, die zu den Sakramenten führen. Sie braucht nicht zuletzt die tausende und zehntausende Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Bildungs-, der Gesundheits- und der Caritas-Arbeit, die – Kirchenmitglieder oder nicht – Christus in den Kranken, den Armen und den Kleinen dienen. Eine Qualifizierungsoffensive steht deshalb an, die Glaubenswissen verbreitert und Motivation klärt.

Partizipation, Teilhabe und Teilnahme, ist ein Begriff, der für die Lebendigkeit des Leibes Christi stehen kann, für die Vielfalt der Gaben, für die Kooperation derer, die sich in ihren Stärken und Schwächen, ihren Grenzen und Weiten anerkennen und fördern können. Partizipation braucht Mut und Willen. Sie braucht Glaube, Hoffnung und Liebe. Partizipation ist Gnade, weil sie von Gott stammt; deshalb ist Partizipation ein Recht, das unter Menschen gelten muss, auch und gerade in der Kirche.

Die Pandemie hat viele Selbstverständlichkeiten der Teilhabe am kirchlichen Leben in Frage gestellt, vor allem den gemeinsamen Gottesdienstbesuch, mit Leib, Geist und Seele, mit Gebet und Gesang, mit Weihwasserkreuzzeichen und Friedensgruß, sogar mit der heiligen Kommunion. Die pastorale Infrastruktur ist an ihre Grenzen geführt worden. Viele Kranke und Sterbende, die des Trostes bedurft hätten, konnten kaum erreicht werden. Vielen Menschen, die ihre Arbeit verloren haben, konnte kaum geholfen werden. Vielen Familien fehlt es an moralischer, sozialer und finanzieller Unterstützung. Aber es haben sich auch neue Formen der aktiven Glaubenskommunikation entwickelt, neue Formen der Teilhabe: digital und analog. Mehr denn je hat sich gezeigt, dass der Glaube, die Liebe und die Hoffnung zählen: der Glaube, der die Sprache des Betens beherrscht; die Liebe, die heute die Samariterdienste leistet; die Hoffnung, die über die Mauern der Quarantäne und die Grenzen des Todes hinaus die Verbindung hält – mit Gott und vor Gott mit anderen Menschen.

*Thomas Söding* rekonstruiert den biblischen Leitbegriff der Teilhabe und seine programmatische Verwendung beim Apostel Paulus. *Julia Knop* untersucht die Wiederentdeckung des Begriffs im Zweiten Vatikanischen Konzil und konkretisiert ihn an einem seiner wichtigsten Fundorte: der *actuosa participatio* in der Liturgiekonstitution. *Stephan Haering OSB* zeichnet nach, was Teilhabe im kirchlichen Gesetzbuch meint. *Thomas Sternberg* charakterisiert, welche Rolle das Zentralkomitee deutscher Katholiken gespielt hat und spielt, eine der weltweit wenigen Laienorganisationen, die sich sowohl um politische, soziale und kulturelle als auch um kirchliche Themen kümmern.

*Nora Gomringer* dichtet eine Litanei der Glaubens- und Selbstbekenntnisse: «Ich bin die Christin, die zu ihrem Gott hält, wenn er sich outet und alles sich wendet.»

Alle Beiträge in den *Perspektiven* haben indirekte Bezüge zum Leitthema Participatio. Sie spiegeln, dass es bei weitem nicht nur ein kirchliches, sondern auch ein gesamt-theologisches, ein ethisches, ein gesellschaftliches, ein politisches, ein kulturelles Thema ist. *Manfred Spieker* schreibt über Triage-Ethik, *Bischof Franz-Joseph Overbeck* und *Alexander Merkl* erörtern konstruktives Konfliktmanagement, *Brigitte Knipp* denkt über Ernst Meister nach und *Melanie Eleonora Carafa* reflektiert über Trinität.

Der erste Perspektiven-Beitrag, über das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Assistenz bei Suizid, stammt von *Eberhard Schockenhoff*. Am 18. Juli 2020 ist er in Folge eines häuslichen Unfalls gestorben. Seit 25 Jahren hat er regelmäßig für diese Zeitschrift geschrieben. Im nächsten Heft wird Franz-Josef Bormann, einer seiner Schüler, einen Nachruf veröffentlichen.

Im Gospel, den Aretha Franklin singt, weitet sich zum Schluss der Blick: für Teilnahme und Teilhabe über den Tod hinaus. Das Vaterunser klingt an, die Reich Gottes-Verkündigung Jesu wird wach – die Verheißung, die der Kirche mit auf den Weg gegeben ist, wird zum Lied:

*For those we lose before their time  
I pray that their souls will find the light  
I know that the day will surely come  
When His will, His will, will be done.*

*Für alle, die wir zu früh verloren,  
bete ich, dass ihre Seelen das Licht finden.  
Ich weiß, der Tag wird sicher kommen,  
dass Sein Wille, Sein Wille, getan wird.*

Was folgt, ist ein letztes, ein immer neues Zeugnis: «Never gonna break my faith / Oh you ain't gonna break my faith.»

*Thomas Söding*

## TEILNAHME ALS TEILHABE

### Ein paulinischer Leitbegriff der Kirche

Paulus hat die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens entdeckt und entwickelt. Er hat verstanden, dass durch den Glauben<sup>1</sup>, der zur Taufe<sup>2</sup> führt und aus der Taufe lebt, alle Grenzen überwunden werden, die durch Geschlecht, Herkunft, Status oder Religion gesetzt werden, so dass eine neue Einheit entsteht, die durch den einen Gott geprägt wird (Gal 3,26-28; 1 Kor 12,13; vgl. Kol 3,11). Der Glaube ist immer eine ganz persönliche Entscheidung, die jeder Mensch nur in Freiheit treffen kann (vgl. Gal 5,1-13); er ist zugleich eine soziale und kommunikative Größe, weil er mit all den anderen Menschen verbindet, die ihrerseits mit Jesus auf Gottes Wort hören und ihr Herz vom Geist Gottes erfüllen lassen (vgl. Gal 2,15-16; Röm 1,8-17).

#### 1. *Die theologische Herausforderung*

Jeder Blick in die Briefe des Apostels zeigt, wie konflikt- und energiereich die Gemeinschaft des Glaubens ist, die er «Kirche» nennt, ἐκκλησία (*ekklesia*): die Verbindung derer, die Gottes Berufung gefolgt sind. Die Gemeinschaft der Kirche bringt die Vielfalt der Glieder in der Einheit des Leibes Christi zur Geltung und lässt die Einheit der Kirche in der Vielfalt der Menschen, ihrer Begabungen und Verantwortungen lebendig werden (1 Kor 12,12-27; Röm 12,4-5).<sup>3</sup> Mit der Orientierung im Glauben ist verbunden, dass Interpretation und Kontroverse, Auseinandersetzung und Verstehen, Differenzierung und Kooperation zum Leben der Kirche gehören: in der Suche nach der Wahrheit des Evangeliums (Gal 2,4). Der Gottesdienst ist von dieser Suche geprägt, die Verkündigung und die Diakonie. Weder der missionarische Aufbruch und die herzliche Beziehung der Gläubigen untereinander noch die untrennbare Ver-

THOMAS SÖDING, geb. 1956, ist Professor für Neutestamentliche Exegese an der Ruhr-Universität Bochum und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

bindung von Philosophie und Theologie, von Religion und Ethos wären ohne die Orientierung im Glauben möglich.

Nicht allein Paulus hat die Gemeinschaft des Glaubens beschrieben und gefördert. Nach der Apostelgeschichte hat die Urgemeinde sie gelebt (Apg 2,42), auch durch großzügige Spenden aus dem eigenen Vermögen (Apg 2,43-47; 4,32-37). Der Hebräerbrief verbindet sie mit dem Tun des Guten, um das Ethos auf das Evangelium abzustimmen (Hebr 13,16). Die johanneische Schule hat sie theologisch tief begründet: als ekklesiale Gemeinschaft, die in der Gemeinschaft mit Gott begründet ist (1 Joh 1,3-7). Bei Paulus finden sich aber nicht nur die meisten, sondern auch die ältesten Belege. Seine *communio*-Ekklesiologie hat den stärksten Nachhall, allerdings auch die meisten Kontroversen ausgelöst.

Heute wird neu nach der Art der Gemeinschaft gefragt, die die Kirche zur Kirche macht.<sup>4</sup> Welche Rechte und Pflichten, welche Gaben und Aufgaben, welche Beiträge und Ansprüche Einzelner kommen in der *communio* der Kirche zur Geltung? Welche Rolle spielt die kirchliche Gemeinschaft in der Förderung von Freiheitsrechten ihrer Mitglieder, zumal der Diskriminierten, innerhalb wie außerhalb der Gemeinschaft? Welche Formen der Beteiligung am Leben der Kirche sind möglich und notwendig? Wie werden sie aufeinander bezogen und miteinander vermittelt? Wie setzen sich Einzelne für das Ganze der Kirche ein, mit welchen Gaben und Aufgaben, in welchen Rollen und Diensten?

Ein Schlüssel, um die Fragen zu beantworten, ist Partizipation: Teilhabe und Teilnahme – geteilte Verantwortung, geteilte Erfahrung, geteilter Glaube. Wie Partizipation zu verstehen und zu gestalten ist, zeigt, auf welche Weise der Glaube die Kirche zusammenhält und wachsen lässt. Durch die Art der Partizipation unterscheidet sie sich von anderen Gemeinschaften; durch die Qualifizierung von Teilhabe und Teilnahme kann sie sich in einer Welt demokratischer Freiheiten und undemokratischer Unterdrückungsregimes als weltweite Gemeinschaft organisieren, die Gottes- und Nächstenliebe verbindet, Heilshoffnung und Lebenssinn, Freiheit und Solidarität.

Die Kirche muss die Versuchung erkennen, die gerade in ihrem Anspruch begründet ist, Gott mitten in der Welt eine Stimme zu geben, und ihre Sünden bekennen, die aus dem Missbrauch des Vertrauens resultieren, das ihr entgegengebracht wird und das sie für das Evangelium einfordern muss; die Kirche darf sich aber nicht wegducken, sondern hat die Aufgabe, öffentlich die Stimme für die Freiheit des Glaubens zu erheben und intern den Glauben an das Evangelium so zu vermitteln, dass seine befreiende Kraft erfahren werden kann. Die Förderung von Partizipation aller Kirchenmitglieder auf allen Ebenen kirchlichen Lebens ist die beste Prophylaxe gegen Missbrauch und die

wichtigste Voraussetzung, die Ressourcen zu nutzen, die ihr – so ihr Glaube – Gott schenkt. Sie ist gewiss nicht ein Allheilmittel gegen die Glaubenskrise, von der die Kirche vielerorts durchgeschüttelt wird. Aber sie schafft bessere Voraussetzungen dafür, die Kommunikation des Evangeliums dadurch zu fördern, dass diejenigen, die über Kontakte und Kompetenzen verfügen, besser zu Wort kommen.

## 2. Die paulinische Begriffsbildung

Paulus hat die Glaubensgemeinschaft der Kirche auf den Begriff gebracht. Dieser Begriff heißt auf Griechisch *koinonia* (κοινωνία), auf lateinisch: *communio*.<sup>5</sup> Er hat eine philosophische Prägung, die ekklesiologisch präzise ist. Eine *koinonia* ist jene Form von Zusammengehörigkeit, die nicht durch eine wechselseitige Absprache der Beteiligten zustande kommt, sondern von einem Dritten im Bunde gestiftet ist. Im Fall der kirchlichen *communio* ist dieser Dritte der Erste: Gott selbst, der Vater, zu dem man beten kann (Gal 4, 6; Röm 8, 15), Jesus Christus, der Sohn, der als Mensch erschienen ist, um die Menschen mit Gott zu versöhnen (2 Kor 5, 15–21), der Heilige Geist, der ihnen die Gaben verleiht, in der Kirche mitzuarbeiten.

Aus diesem Grund wird Gemeinschaft durch Teilhabe und Teilnahme geprägt. Eucharistietheologisch hat Paulus die Begriffe präzise aufeinander bezogen: «Der Kelch des Segens, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft (κοινωνία) des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft (κοινωνία) des Leibes Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir Vielen ein Leib; denn wir alle haben Teil (μετέχειν) an dem einen Brot» (1 Kor 10, 16–17). Die Gemeinschaft entsteht durch Teilhabe, deren Ermöglichung die Hingabe ist, die Jesus im Letzten Abendmahl feiert, auf das sein Tod das Leben bringt (1 Kor 11, 23–26). Die Teilhabe wird durch Teilnahme realisiert, die Paulus kritisch organisiert (1 Kor 11, 17–34). Umgekehrt gilt: Tätige Teilnahme konkretisiert die Teilhabe, die aus der Anteilgabe folgt und die Gemeinschaft prägt: als soziale Größe, die im Zuge des Heilswirkens Gottes entsteht und seine Gnade weiterzugeben berufen ist.<sup>6</sup>

Paulus entwickelt den Begriff der Gemeinschaft und der Teilhabe in einem sprachlichen und kulturellen Umfeld, das stark durch die griechische Philosophie geprägt ist. So wenig die Verwurzelung auch der paulinischen Ekklesio-logie in der Bibel Israels übersehen werden kann, so viele Bezüge entstehen in der Koine zur Kultur derer, die das Evangelium in ihrer eigenen Sprache hören und weitergeben sollen, mitten unter den Völkern. Das hellenistische Judentum hatte bereits die Kulturreise angetreten; Paulus weitet sie aus, weil er

sich – so der symbolische Ort, den Lukas in der Apostelgeschichte gestaltet – auf den Areopag begibt, in den Diskurs mit der Philosophie, in die politischen Auseinandersetzungen der Zeit.

### 3. *Die ekklesiale Profilierung*

Ihre formale Präzision verbindet die paulinische Begriffsbildung mit der philosophischen, lässt aber auch Unterschiede erkennen, die in der Theozentrik der Kirche wurzeln, ihrer Berufung, Gottes Segen zu spenden. Im Hellenismus gewinnt das Motiv der Gemeinschaft drei charakteristische Reflexionsorte: die politische Ethik, die Ökonomie, also die Gestaltung des Hausstandes, und die Moral der Freundschaft. Alle drei Aspekte haben eine gemeinsame anthropologische Basis: dass der Mensch ein *zoon politikon*<sup>7</sup> ist. Sicher gebe es ungesellige Menschen; aber die würden den Krieg dem Frieden vorziehen. Der Natur des Menschen entspreche es, das eigene Menschsein nicht gegen andere, sondern mit ihnen zu entdecken und zu gestalten: Partnerschaft, Mitleid, Anteilnahme sind menschlich. Die Kompatibilität mit der Anthropologie der Gottesebenbildlichkeit ist unverkennbar – allerdings auch der Unterschied, dass durch Jesus die Möglichkeit der Rettung eröffnet wird, deren Vorgeschmack in der Gemeinschaft der Kirche gekostet werden kann. Bei Plato und Aristoteles ist die Anthropologie nicht durch prinzipielle Gleichheit, sondern Differenz geprägt: zwischen Mann und Frau, Freien und Sklaven. Anders ist dies in der Stoa<sup>8</sup>: Durch den gemeinsamen Bezug auf den Logos werden auch Sklaven in ihrem Menschsein gewürdigt. Das ist die engste Parallele zum biblischen Menschenbild, das neutestamentlich durch den Heildienst Jesu für die Gemeinschaft mit Gott geöffnet wird.

#### 3.1 *Staat und Kirche*

Wegen seiner anthropologischen Grundlegung ist der Staat für die platonische und aristotelische Philosophie keine künstliche, sondern eine natürliche Größe. Sie entspricht der Verantwortung, die Menschen aus eigenem Antrieb für andere übernehmen. Die Regierungsformen unterscheiden sich. Aristoteles<sup>9</sup> reflektiert Monarchie, Aristokratie und Politie als authentische Formen, deren Vor- und Nachteile nach dem Kriterium abzuwägen seien, unter gegebenen Umständen das allgemeine Wohl, die Gerechtigkeit für möglichst viele, zu fördern; als Abfallformen analysiert er Tyrannis, Oligarchie sowie Demokratie, weil hier ein Einzelner, eine Elite oder die Masse Gewalt ausübe, um den ei-

genen Willen durchzusetzen. Die Begriffe werden anders als heute gebraucht, die Typen anders als heute gewertet – die analytische Kraft der Unterscheidung ist geblieben.

Klar ist, dass die Kirche in keines der Schemen passt, weil sie nicht zur Organisation irdischer Herrschaft ins Leben gerufen worden ist, sondern zur Vermittlung des Willens Gottes, auch wenn sie durchaus interne Angelegenheiten prozessual zu klären hat und eine politische Größe von Gewicht ist, weil sich der Glaube nicht aufs Privatissimum zurückziehen darf. In der Antike konnten auch in demokratischen Systemen nur sehr wenige Menschen politisch partizipieren: nur Männer, keine Frauen, nur Freie, keine Sklaven, nur Einheimische, keine Fremden. In der Kirche wird das Bürgerrecht (*πολίτευμα*), das nach Paulus im Himmel für alle bereit ist (Phil 3,20), unter irdischen Bedingungen antizipiert: mit Stimmrecht für alle (1 Kor 14), aber unter Rücksicht auf herrschende Bräuche so, dass die Gleichberechtigung von Frauen eingeschränkt worden ist (vgl. 1 Kor 11,2-16; 14,33b-36). Die Kirche ist nicht an eine Stadt oder an einen Staat, an eine Provinz oder an ein Imperium gebunden, sondern ein und dieselbe an allen Orten und in allen Reichen dieser Welt; deshalb gibt es überall in der Kirche ein und dasselbe Bürgerrecht im Volk Gottes. Freilich braucht es überall die Kirche vor Ort – und deshalb das, was man Inkulturation<sup>10</sup> nennen kann, einschließlich der Dialektik, die sich im Spannungsfeld von Aggiornamento und Zeitkritik, Kontextualisierung und Profilierung ergibt.

### 3.2 Haus und Kirche

Der Haushalt<sup>11</sup> ist die soziale Keimzelle der Gesellschaft, auch in der Antike: Ort nicht nur der Familie<sup>12</sup>, sondern gleichfalls des alltäglichen Arbeitens und Wirtschaftens, für Eltern und Kinder, für Freie und Sklaven. Die Polis baut auf dem Oikos auf. Zu einem Haushalt zu gehören und die – angeblich – natürlichen Rollen auszufüllen, die er vorsieht, entspricht, der antiken Ökonomie zufolge, dem menschlichen Wesen: Mann sein, Frau sein, Vater sein, Mutter sein, Kind sein, allerdings auch Sklavin oder Sklave sein. Die grundlegende Bedeutung des sozialen Zusammenlebens wird «im Haus» gefördert; aber es werden auch Rollenbilder und Geschlechterbilder festgelegt, die das Menschsein zu qualifizieren scheinen, wiewohl sie kulturell hoch kontingent sind.

Kirchlich sind die Häuser von größter Bedeutung: als Versammlungsorte, die durch Gastfreundschaft Glaubensleben ermöglichen (vgl. Apg 12, 12; 16, 15; 17, 5; 18, 2-3.7.8. 20.26; 20, 7-12; 21, 4-10; Röm 16, 5.10.11.15; 1 Kor 16, 15; Phil 4, 22; Phlm 2; Kol 4, 15).<sup>13</sup> Das «Haus» wird zum Bild für die Kirche, einschließ-

lich der Stärkung sozialer Beziehungen und der Übernahme paternalistischer Stereotype (1 Tim 3, 15; Tit 1, 7). Der Unterschied zwischen den ökonomischen und den kirchlichen Häusern besteht darin, dass die Glaubensfreiheit größere Spielräume eröffnet. Während im antiken Haus alles durch die Gemeinschaft bestimmt wird, vom Beruf über die Heirat bis zur Religion, verschafft der Glaube jene Unabhängigkeit, die erklärt, weshalb im Neuen Testament so viele Konfliktgeschichten sich um Haus und Familie abspielen (Mk 10, 28–30 parr.; 13, 9–13 parr.; 1 Kor 7). Freilich entwickelt sich im Urchristentum selbst eine ökonomische und ökologische Kultur, die in den «Haustafeln» (Kol 3, 18–4, 1; Eph 5, 21–6, 9; vgl. 1 Petr 2, 18–3, 7<sup>14</sup>) einen humanisierenden Kurs steuern. Überdies reicht die Metapher des Hauses nicht, wenn die Kirche stürmisch wächst und auch insofern politische Strukturen aufbaut, als sie sich als Stadt-Kirche organisiert und Provinzen zu organisieren beginnt (Tit 1, 5–9). Beides ist bei Paulus angelegt, einschließlich der Vernetzung zwischen den Teilkirchen.

### 3.3 *Freundeskreis und Kirche*

Freundschaft gehört zu den Lieblingsthemen der griechischen Philosophie.<sup>15</sup> Gemeinsamkeit ist der Schlüssel. Aristoteles zitiert Sprichwörter, die er kommentiert, um eine Philosophie der Freundschaft zu entwickeln: «Unter Freunden ist alles gemeinsam» (EthNik IX 8 1168b 8), «Freundesgut, gemeinsam Gut» (EthNik VIII 11 1159b 31–32); Freunde teilen «Freud und Leid» (EthNik IX 4 1165a 8–9). Wenn die Freundschaft echt ist, machen sie es nicht aus Eigennutz, sondern um der Freundschaft willen. Im Unterschied zum Staat und zum Haus beruht die Freundschaftsbeziehung auf Freiwilligkeit. Sie kann Standesunterschiede überbrücken; sie kann auch zwischen einem Mann und einer Frau herrschen. Entscheidend ist, dass die Freundschaft selbst das Band knüpft; dadurch wird die Freundin, der Freund als er und sie selbst geliebt. Gemeinschaft wird gepflegt, die sich in der Stunde der Not bewährt, aber auch einfach sich freut, wenn gemeinsame Zeit verbracht wird, mit Gesprächen, mit Spielen, mit Essen und Trinken, mit Arbeit und Sport.

Lukas hat die Urgemeinde als Freundeskreis portraitiert (Apg 2, 42–46; 4, 32–37).<sup>16</sup> Die Gütergemeinschaft ist ein Freundschaftsdienst. Durch gemeinsames Beten, durch das Teilen des Evangeliums wird die Glaubens- zur Lebensgemeinschaft und die Freundschaft zu einer Form der Verbindung von Gottesdienst und Caritas, mit starker missionarischer Ausstrahlung. Freilich sind Freundeskreise begrenzt; die Kirche aber soll sich auf der ganzen Welt ausbreiten. Deshalb reicht das Freundschaftsethos nicht, um die ekklesiale Ge-

meinschaft zu charakterisieren. Aber es ist notwendig: um der Qualität der Nahbeziehungen willen, in der Freiwilligkeit, die zum Glauben gehört.

#### 4. Die soteriologische Prägung

Der ekklesiale Begriff der Teilhabe in der Kirche, die als Gemeinschaft des Glaubens von Gott selbst gestiftet wird, ist bei Paulus soteriologisch geprägt. Mitgliedschaft in der Kirche ist nicht nur die Zugehörigkeit zu einem religiösen Verein, wie es in der hellenistischen Kultur viele Sozietäten gab – auch wenn der soziale Aspekt nicht zu unterschätzen ist, weil er für die Erdung der Kirche steht. Entscheidend ist für Paulus in dieser geschichtlichen Konkrektion aber die Teilhabe am eschatologischen Heil «in Christus, der uns zur Weisheit von Gott geworden ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung» (1 Kor 1, 30).<sup>17</sup> Ohne diese soteriologische Dynamik machten weder Mission Sinn noch Katechese, weder Liturgie noch Pastoral. Die Gemeinsamkeiten mit den philosophischen Orten der Teilhabe sind ebenso wie die Unterschiede im Heildienst begründet, den die Kirche «in Christus» leistet: Sie ist Kirche für die Menschen und von Menschen mitten unter ihnen; aber sie ist kein Gebilde, das sich menschlichen Konzepten verdankt, sondern dem Ruf Gottes zur Gemeinschaft mit ihm – der freilich von Mensch zu Mensch vermittelt wird und auch die Organisation prägt.

Die soteriologische Dimension der Kirchenzugehörigkeit wird in der Theologie der *communio* vor allem eucharistisch entfaltet. 1 Kor 10, 16–17 zeigt schlaglichtartig die zentrale Bedeutung der Eucharistie für die Gemeinschaft der Kirche und die Teilhabe an ihr. Die Grundlegung der ekklesialen *communio* ist bei Paulus aber tauftheologisch (1 Kor 12, 13; Gal 3, 26–28; Röm 6, 3–4). Beide Bestimmungen dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Ihre dynamische Verbindung wird anthropologisch auf den Wegen des Glaubens erschlossen, die Menschen gehen, wenn sie sich vom Geist Gottes führen lassen; ekklesiologisch wird sie in der Korrelation von Mission und Kommunion geprägt, die immer neu den einen Zugang zum Volk Gottes öffnet und immer wieder das «Geheimnis des Glaubens» feiert: Tod und Auferstehung Jesu.

Der eucharistietheologische Ansatz ist traditionell mit einer starken Position des Priestertums, der tauftheologische mit einer profilierten Theologie des priesterlichen Gottesvolkes verbunden. Der paulinische Zusammenhang zeigt, dass eine falsche Alternative aufgebaut würde, wollte man eins gegen das andere ausspielen. Sowohl die Taufe wie die Eucharistie sieht der Apostel als Feier der ganzen Kirche; für die Kirche ist wesentlich, dass priesterliche Dienste geleistet werden, in der Nachfolge des Apostels, der selbst als Priester wirkt (Röm

15, 16).<sup>18</sup> Der Weg des Glaubens führt von der Taufe zur Eucharistie; deshalb entfaltet sich auch der Begriff der ekklesialen Partizipation zuerst tauf-, dann eucharistietheologisch.

#### 4.1 Die Grundlage in der Taufe

Die ekklesiale *communio* ist bei Paulus tauftheologisch begründet – nicht im Gegensatz zur eucharistietheologischen Dimension, aber in enger Verbindung mit ihr. Die Gemeinschaft mit Jesus Christus, die durch die Taufe vermittelt wird<sup>19</sup>, findet ihren Ort in der Kirche.

Im Ersten Korintherbrief setzt Paulus tauftheologisch an, wenn er die Kirche als Leib Christi (1 Kor 12, 13–27) portraitiert: «Durch den einen Geist wurden wir alle in den einen Leib getauft, ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven, ob Freie, und alle wurden wir mit dem einen Trank getränkt» (1 Kor 12, 13).<sup>20</sup> Im Galaterbrief schreibt Paulus, um die Botschaft, dass Menschen nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Christusglauben gerechtfertigt werden (Gal 2, 16), tauftheologisch zu begründen: «Alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus; denn alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Männlich oder Weiblich; denn alle seid ihr einer in Christus» (Gal 3, 26–28). Im Römerbrief fragt er rhetorisch: «Wisst ihr nicht, dass wir, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir wurden also mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, so wie Christus von den Toten erweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir im neuen Leben gehen werden» (Röm 6, 3–4).

Der Passus aus dem Römerbrief, der in der Liturgie der Osternacht als neutestamentliche Lesung verkündet wird, dringt zum Grund der Teilhabe vor: zum Menschen Jesus, dem Sohn Gottes, der den Tod eines Menschen gestorben ist und den Gott von den Toten auferweckt hat, damit durch ihn die Auferweckung aller sterblichen Menschen begründet wird (vgl. Röm 8, 31–39). Die Hoffnung, die in der Taufe gefeiert wird, erstreckt sich bis ins ewige Leben der eschatologischen Vollendung, wird aber auch schon hier und jetzt erfahrbar: in einem neuen Leben, das sich dem Dienst der Gerechtigkeit verschreibt, weil Gott alle, die glauben, durch Jesus Christus gerechtfertigt hat (Röm 3, 21–26) – in seiner Gnade, die neues Leben schafft (vgl. Röm 5, 1–11).<sup>21</sup> Taufe schafft Gerechtigkeit: indem sie die Sünde tötet, den Tod entmachtet und die Freiheit der Kinder Gottes feiert; aus Gnade und Barmherzigkeit überwindet Gott das Unrecht und schafft Recht, angefangen im Herzen der Menschen. Der im alttestamentlich-jüdischen Monotheismus wurzelnde Grundsatz, dass der eine

Gott alle Menschen gleich behandelt, Juden wie Heiden (Röm 3,27-31), die alle ihr Selbstbewusstsein im Glauben an Gott finden, führt in Röm 6 zu einer Soteriologie der Taufe, die im gleichen Maße personal wie ekklesial und sozial angelegt ist: weil die Menschen im Glauben zur Gemeinschaft mit Jesus Christus befreit werden und deshalb an seinem Dienst teilhaben, Gottes Gerechtigkeit als Rettungsmacht zu verwirklichen (Röm 1,16-17), sowohl in der Kirche als auch in der gesamten Schöpfung (Röm 8,18-30).

Im Galaterbrief appelliert Paulus an die Erfahrung der heidenchristlichen Gemeindemitglieder, nicht erst auf die Beschneidung warten zu müssen, sondern voll und ganz auf die Taufe setzen zu können, wenn sie die Vollmitgliedschaft im Volk Gottes anstreben (Gal 3,26-28).<sup>22</sup> Der Indikator ist der Geist Gottes, der ihnen zuteil geworden ist (Gal 3,1-5); der Grund ist der stellvertretende Tod Jesu, der Fluch in Segen verwandelt (Gal 3,6-18). Durch die Taufe wird den Gläubigen der Status der Gotteskindschaft mit allen Rechten und Pflichten verliehen (Gal 3,29 – 4,3). Die Linie zieht Paulus bis zum Gebet aus, das sich an Gott, den Vater, richtet, in Teilhabe an der Sohnschaft Jesu Christi (Gal 4,4-7).

Im Ersten Korintherbrief verbindet Paulus die Taufe eng mit den Charismen.<sup>23</sup> Der Apostel charakterisiert sie, um die vielen Gaben zu fördern und zu verbinden, die von den Gläubigen, Gliedern des Leibes Christi, in die Kirche mitgebracht und in der Kirche empfangen werden (1 Kor 12,3-11.28-31): Niemand kann alles, niemand hat nichts einzubringen (1 Kor 12,11). Alle empfangen die je eigenen Gnadengaben durch ein und den selben Geist Gottes (1 Kor 12,4-6). Alle sind befähigt und gehalten, mit den ihnen verliehenen Gaben, die sie sich erwerben (vgl. 1 Kor 12,31), anderen zu nutzen (1 Kor 12,7). Der theologische Ansatz bei der Taufe begründet bei Paulus die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kooperation aller, die Jesus als Kyrios bekennen (1 Kor 12,3) und zum Wachstum des Leibes Christi beitragen (1 Kor 12,14-27). Es gibt eine große Vielfalt an Charismen, die der Vielzahl der Mitglieder und der Fülle der Aufgaben entspricht; sie unterscheiden sich nicht durch ein Mehr oder Weniger an Gnade, sondern durch verschiedene Effekte für den Aufbau der Kirche (1 Kor 14). Im Bild des Leibes Christi zeigt sich: Je mehr Vielfalt, desto mehr Einheit und umgekehrt – wenn deutlich wird, dass die Charismen Gnadengaben des Geistes sind, gegeben, um andere zu fördern und Hilfe durch andere anzunehmen. Die Charismen haben nach Paulus unter diesem Gesichtspunkt eine Hierarchie: Apostel, Propheten und Lehrer stehen an der Spitze (1 Kor 12,28), weil sie das Wort Gottes erschließen: grundlegend, analytisch und prognostisch, reflexiv und katechetisch.

Es ist der Apostel selbst, der diese Ekklesiologie der Charismen aus der Taufe hebt: als Gründer und Leiter der Kirche vor Ort. Sein Brief bringt diese

Gründung und Führung zum Ausdruck (vgl. 1 Kor 3,7-16). Der Dienst des Apostels, der selbst ein Charisma ist, besteht darin, vor Ort die Charismen zu wecken, zu fördern und miteinander zu verbinden. Nachapostolisch muss dieser Dienst auf dem Fundament der Apostel und Propheten weiter geleistet werden (Eph 2,20f.) – durch «Evangelisten, Hirten und Lehrer» (Eph 4,11), die ihre Aufgabe darin sehen, die Mündigkeit aller Gemeindemitglieder zu fördern (Eph 4,7-16).<sup>24</sup>

In der Charismen-Ekklesiologie kommt die Taufe zur Geltung, weil der Geist die Gaben verleiht, die den Gläubigen erlauben, in der Kirche mit ihren Fähigkeiten aktiv zu sein und mit anderen so zusammenzuarbeiten, dass die Gemeinschaft mit Jesus Christus die Gemeinschaft der Kirche stärkt. Es wird die Gemeinschaft mit Jesus im Zeichen der Gerechtigkeit Gottes qualifiziert, weil die Charismen Dienste für den Dienst Jesu sind, den Auferweckten. Es wird die Freiheit der Kinder Gottes, die alle natürlichen Grenzen transzendiert, verwirklicht, weil die Charismen Ausdrucksmöglichkeiten schaffen, die eigene Person für Gott und den Nächsten einzusetzen, so dass sich inneres Wachstum mit äußerer Weite verbinden. Die Taufe ist für die *communio* der Kirche grundlegend; die Charismen qualifizieren die Kooperationen in der Feier und der Verkündigung des Wortes Gottes, im Dienst an den Armen und in der Stärkung der Gemeinschaft, die an der Mission Jesu Christi selbst partizipiert.

#### 4.2 Die Mitte in der Eucharistie

Die Begründung der ekklesialen Gemeinschaft in der Taufe ist für die Eucharistie geöffnet. Durch jede Feier wird im Licht der Auferstehung der Tod Jesu verkündet, «bis er kommt» (1 Kor 11,26). Paulus, der die Abendmahlsüberlieferung aus einer mit Lukas verwandten Überlieferung kennt (1 Kor 11,23-26; vgl. Lk 22,19-20), zeigt an der Eucharistie die Gegenwart Jesu Christi inmitten der Gemeinde, die sein Brot isst und seinen Becher mit dem Blut des Neuen Bundes trinkt.<sup>25</sup> Die *communio* der Gläubigen ist im eschatologischen Heilsgeschehen selbst begründet, das Gott in Jesus Christus bewirkt.<sup>26</sup>

Jesus gibt in Brot und Wein sich selbst «für» die Seinen (1 Kor 11,24); er stiftet mit dem Abendmahlsbecher den Neuen Bund (vgl. Jer 31,31-34), der alle Bundesschlüsse zu erneuern, also zu bejahen verheißt (1 Kor 1,20), die Gott, der Bibel Israels zufolge, in seiner Treue gestiftet hat, um angesichts menschlicher Untreue Israel den Weg seiner Sendung zu weisen.<sup>27</sup> In der Gabe Jesu, die reine Hingabe ist, wird die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm gestiftet und gestärkt, vergegenwärtigt und verdichtet – der seinerseits durch seine Eucharistie (1 Kor 11,24) die Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Die Gemeinschaft der

Kirchenmitglieder untereinander ist Mahlgemeinschaft mit Jesus, der sie einlädt und vereint; sie ist Altargemeinschaft, die durch die Umkehr vom Dämonen zum Gottesdienst entsteht (1 Kor 10,21); sie ist Dienst-Gemeinschaft, die durch die Mitarbeit in der Diakonie Jesu verwirklicht wird (1 Kor 11,17-34).

Von der Feier dieses Geschehens ist auch die Eucharistie-Katechese geprägt, die in der korinthischen Auseinandersetzung über das Essen von Götzenopferfleisch (1 Kor 8-10) das christologische Zentrum der Argumentation markiert und damit zugleich in die Mitte rückt, was bei der Gestaltung des Gemeinschaftslebens, gerade im Umgang der «Starken» mit den «Schwachen», nicht verlorengehen darf: die Koinonia untereinander, die durch die Koinonia mit Jesus Christus entsteht (1 Kor 10,16-17). Paulus verweist auf das eucharistische Brot und den eucharistischen Kelch, die im Licht des voranstehenden Exodus-Midrasch «geistliche Speise» und «geistlicher Trank» genannt werden können (1 Kor 10,3-4)<sup>28</sup>: Lebensmittel, die der Heilige Geist spendet, für das irdische Leben auf dem Weg durch die Wüste ins Land der Verheißung (1 Kor 10,1-13).

In diesem Kontext erklären sich die Genitiv-Bildungen mit dem Leitwort *κοινωνία* / *koinonia*. Häufig werden sie mit «Teilhabe» übersetzt, so auch in der alten und neuen Einheitsübersetzung. Tatsächlich schreibt Paulus über Partizipation, aber in Vers 17. Dort ist das Kommunizieren gemeint: das gemeinsame Essen des eucharistischen Brotes, das immer ein und dasselbe Brot ist: Jesus selbst, der es bricht und gibt, auf dass es gegessen wird. Durch das Essen dieses Brotes gewinnen die Kommunikanten Anteil an Jesus Christus selbst, in der Heilsbedeutung seines Lebens. In Vers 16 aber steht nicht bereits diese Partizipation vor Augen, sondern die *communio*, die in ihr begründet ist. Paulus qualifiziert eine Gemeinschaft *mit* dem Blut und Leib Christi, die in der Gemeinschaft *durch* seinen Leib und sein Blut begründet ist.

Das Abendmahl, das Jesus «in der Nacht, da er ausgeliefert wurde», gefeiert hat (1 Kor 11,23), begründet in seiner Einmaligkeit, die durch das Passionsgeschehen selbst bestimmt wird, also durch die reale Lebenshingabe Jesu, jede Eucharistie, die zu seinem «Gedächtnis» gefeiert wird (1 Kor 11,24), als Vergegenwärtigung der Eucharistie Jesu. Durch seine Auferweckung ist Jesus aber nicht nur der Grund, sondern auch die Mitte, mehr noch: die Hauptperson der Eucharistiefeyer. Es wird nicht nur seiner gedacht – er selbst stiftet sein Gedächtnis; es wird auch nicht nur über ihn gesprochen – er selbst spricht; es wird nicht in Anbetracht seiner gehandelt – er selbst handelt. Deshalb entsteht die Gemeinschaft mit dem Blut und dem Leib Jesu, die Gemeinschaft mit ihm selbst ist. In Vers 17 spricht Paulus die Teilnahme an, die zur Gemeinschaft führt. In der «tätigen Teilnahme», also im Mitfeiern und Kommunizieren, wird die heilstiftende Gemeinschaft mit Jesus Christus vergegenwärtigt, weil die Teilhabe ein Ausdruck des Glaubens ist, der von der Taufe genährt wird.

Den Gemeinschaftsgedanken entwickelt Paulus im Kontext von 1 Kor 10, 16–17 auf zweifache Weise. *Zum einen* stellt er eine Strukturanalogie zu Israel her: «Sind nicht, die die Opfer essen, Teilhaber (κοινωνοί) des Altares?» (1 Kor 10, 18). Die Analogie ist nicht unkritisch, weil am Beispiel des Gottesvolks in der Wüste gezeigt werden soll, dass es Götzendienst und Fehlverhalten auch dann gibt, wenn Gott bestens angeordnet hat, wie ihm geopfert wird (1 Kor 10, 1–13); auch die Korinther müssen wissen, dass sie in ihrem Sozialverhalten und in ihrer Religiosität dem zu entsprechen haben, was sie feiern dürfen. *Zum anderen* baut Paulus einen Kontrast zu paganen Kulturen auf: «Ich will nicht, dass ihr euch mit Dämonen gemein (κοινωνός) macht. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben (μετέχειν) und am Tisch der Dämonen» (1 Kor 10, 21–22). Der Ausschlussgrund ist das Gottesbekenntnis. Aber «Teilhabe» gehört zu jedem Ritus: Das Opfer muss dargebracht werden, sonst existiert es nicht – auch in Form der Eucharistie, die nicht stattfindet, wenn sie nicht gefeiert wird. Durch die Teilhabe kommt eine Gemeinschaft zum Ausdruck – mit Gott oder mit Götzen. In den antiken Opferkulturen ist diese Gemeinschaft eine des Gebens und Nehmens: weil die Götter besänftigt werden müssen und ihrerseits auf Zuwendungen von Menschen angewiesen sind.<sup>29</sup> Im Opfer Israels kommt der Gehorsam zum Ausdruck, der Dankbarkeit für Gottes Treue ist.<sup>30</sup> Im Opfer der Eucharistie wird das Opfer Jesu Christi selbst vergegenwärtigt (Röm 3, 25f.), das Gottes Güte in der Liebe seines Sohnes Ausdruck verleiht.

Die eucharistische Gemeinschaft, die Paulus als Herz der Kirche beschreibt<sup>31</sup>, ist priesterlich, weil das Opfer der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5, 15–21) im Mahl Jesu Christi gefeiert wird. Das Subjekt der Opferfeier ist aber Jesus Christus selbst – in der Gemeinschaft aller, die seiner gedenken, indem sie sich seiner Gegenwart freuen.<sup>32</sup> Deshalb setzt die Feier der Eucharistie die Aktivität der gesamten Gemeinde voraus: all derer, «für» die Jesus sein Leben hingegeben hat und die zum Volk des Neuen Bundes gehören (1 Kor 11, 24–25). Der Vorsitz der Feier personifiziert diese Gemeinschaft.

##### 5. Die ethische Dimension

Die in der Taufe begründete Eucharistiegemeinschaft der Kirche hat *eo ipso* eine ethische Dimension, weil sie in der Liebe Jesu Christi selbst besteht. An neuralgischen Punkten hat Paulus das Ethos der Eucharistie reflektiert und darin die Partizipation qualifiziert, die der Koinonia entspricht. Er hat aber nicht nur in tauf- und eucharistietheologischen Zusammenhängen, sondern weit darüber hinaus die Gemeinschaft der Kirche durch Teilhabe und Teilnahme

qualifiziert – immer im Sinn einer Solidarität, die auf Empathie beruht und Energie effektiv organisiert.

### 5.1 *Solidarität in der Liturgie*

In Korinth muss Paulus intervenieren, um bei der Feier des Herrenmahles eine Diskriminierung der Armen zu unterbinden, die dort eingerissen war (1 Kor 11,17–34)<sup>33</sup>. Die Zusammenkunft umfasst nicht nur die Eucharistie im engeren Sinn, sondern auch ein Gemeinschaftsmahl – eine Agape – im weiteren Sinn. Dieses Mahl dient der Gemeinschaftspflege; es fördert auch den sozialen Ausgleich in einer sozial heterogenen Gemeinde (vgl. 1 Kor 1,26–28). Ob man mit dem Beginn nicht auf die Armen gewartet hat, die als Sklavinnen und Sklaven in ihrer Zeitplanung nicht frei waren, oder ob man sie nicht als vollwertige Gäste am Tisch des Herrn behandelt hat, weil man sie aus bessergestellten Tischgruppen ausgeschlossen hat, ist eine Zweifelsfrage (1 Kor 11,21.33).<sup>34</sup> Zu einem Freundschaftsmahl, das mit dem korinthischen Herrenmahl vergleichbar ist, brachten üblicherweise Gäste Speisen mit, die geteilt wurden. Wenn Reiche nur unter ihresgleichen bleiben, werden die Armen beschämt (1 Kor 11,22). Schlimmer lässt sich das Mahl des Herrn nicht missbrauchen.

Paulus zitiert die Überlieferung vom Letzten Abendmahl, um den theologischen Grund freizulegen, der das Ethos der Teilhabe trägt. Partizipation gibt es nicht ohne Teilen. Jesus teilt sein Leben und sein Sterben mit den Menschen – so, dass sie an Gottes Gnade, an Gottes Liebe, an Gottes Leben Anteil erhalten. Dieses Teilen prägt die soteriologische, bestimmt aber auch die ethische Dimension der Koinonia. In der sozialen Gestaltung der Feier, in der vollen Gleichberechtigung aller, besonders der Armen, in der solidarischen Teilung der eigenen Güter, in der sensiblen Überwindung von Ausgrenzung wird im Vorzeichen erfahrbar, was als Gottesgemeinschaft verheißen und verwirklicht wird.

Der caritative Zug der ekklesialen Koinonia ist im Götzenopferstreit vorbereitet (1 Kor 8–10), der selbst Tauf- und Eucharistietheologie treibt. Paulus ist im Grundsatz mit den «Starken» einig, die auf ihre Freiheit setzen, weil es nur den einen Gott gibt und deshalb die Götzen Nichtse sind, so dass es unsinnig wäre, auf sie Rücksicht zu nehmen (1 Kor 8,4–6). Aber Paulus ist menschlich auf der Seite der «Schwachen», die an der Freiheit der Starken Anstoß nehmen. Der Ansatz ist christologisch: «In deiner Erkenntnis geht der Schwache zugrunde, der Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist» (1 Kor 8,11).<sup>35</sup> Die Passung zur Herrenmahlspiralität ist genau.

Während Paulus in 1 Kor 11 auf die Eucharistie schaut, behandelt er in 1 Kor 14 die Feier des Wortes Gottes, ohne dass auf zwei streng voneinander

geschiedene Liturgien geschlossen werden müsste. Der eucharistische Ritus und die Verkündigung des Evangeliums, die Lehre und das Lernen, das Gebet und der Gesang, das Gespräch gehören zusammen – rituell und sozial, weil die Eucharistie die Form eines Symposions hat<sup>36</sup>, aber auch theologisch, weil in der Eucharistie Jesus Christus selbst verkündigt wird, sein Beten und sein Lehren, sein Heildienst und seine Auferweckung (1 Kor 11,26). Die Zusammenkunft darf in den Augen des Apostels nicht durch die Äußerungen einiger weniger Stimmen, die als besonders stark eingeschätzt werden, dominiert werden: weil die Glossolie – ohne Hermeneutik – nicht zum Verstehen beiträgt und deshalb eher der Selbsterbauung als dem Wachstum der anderen und der ganzen Kirche dient (1 Kor 14,1–25). Der Gottesdienst bedarf der «Ordnung» (1 Kor 14,40), die der Qualität der Kommunikation dient: durch Rücksichtnahme und Aufgeschlossenheit. Ziel ist eine möglichst breite Partizipation: «Wenn ihr zusammenkommt, hat jeder einen Psalm, hat eine Lehre, hat eine Offenbarung, eine Zungenrede, eine Auslegung» (1 Kor 14,26). Gemeint ist nicht, dass jeder und jede alles hat; gemeint ist aber, dass für die Beiträge aller, die etwas zur «Erbauung» (1 Kor 14,26) zu sagen haben, Raum und Zeit sein soll. Partizipation setzt Kompetenz voraus, theologische wie soziale; die Feier des Gottesdienstes fördert aber auch Kompetenz, weil er der Auferbauung dient, der Stärkung und Förderung, der Wahrnehmung und Verbindung. Je mehr sich qualifiziert beteiligen, desto deutlicher wird die Orientierung an Gott – und je intensiver die Gottesliebe zum Ausdruck kommt, desto mehr Menschen werden in die Lage versetzt, sich für andere und für die Gemeinschaft einzusetzen, um auch selbst an Selbstbewusstsein, Motivation und Verständnis zu gewinnen.

Das Ethos der Teilhabe fördert die Qualität der Liturgie. Paulus plädiert für die Prophetie, die erkennt, was andere bewegt (1 Kor 14,23–25), also Anteil an ihnen nimmt, um ihre Wahrheit zur Geltung zu bringen. Die Liturgie wiederum trägt das Ethos der Gemeinde, weil sie die Stimmen aller zu einem großen Chor vereinigt, die Gott mit seinen Gaben beschenkt hat.

### *5.2 Diakonie als Austausch*

Paulus begründet nicht nur, warum die Liturgie vor Ort solidarisch sein muss, wenn sie Gott die Ehre gibt; er entwickelt auch solidarische Aktionen über die Gemeindegrenzen hinaus, in der ganzen Kirche. Signifikant ist die Kollekte, die seinen Worten zufolge auf dem Apostelkonzil vereinbart worden ist (Gal 2,10).<sup>37</sup> Sie sollte den «Armen» in Jerusalem dienen, hatte also sicher eine starke soziale Komponente. Aber ihre Bedeutung geht weiter: Sie bringt die ekklesiale Koinonia zwischen Juden- und Heidenchristentum zum Ausdruck, die

Paulus als wesentliches Ergebnis des Apostelkonzils gesehen hat (Apg 2,6–9), symbolisch ausgedrückt im Händedruck der Jerusalemer «Säulen» Jakobus, Kephas und Johannes mit Paulus als Protagonisten der Völkermission.

Paulus hat sich intensiv um die Organisation der Kollekte bemüht (1 Kor 16,1.4; 2 Kor 8–9). Sie ist mit der Feier des Gottesdienstes eng verbunden – unabhängig von der Frage, ob er wöchentlich mit einer Kollekte begangen worden ist oder ob er eine Gelegenheit geboten hat, das zusammenzulegen, was man unter der Woche bereitgestellt hatte.<sup>38</sup>

Im Zweiten Korintherbrief treibt Paulus einigen Aufwand, um das Kollektenprojekt wieder voranzubringen, dass durch zwischenzeitliche Turbulenzen der Gemeinde ins Stocken geraten war (2 Kor 8–9).<sup>39</sup> Für den Apostel ist zweierlei wesentlich: Einerseits soll engagiert und ambitioniert gespendet werden, aber in Maßen, ohne Selbstaussbeutung und Überforderung (2 Kor 8,13); andererseits sollen die Spender erkennen, dass sie nicht nur geben, sondern auf das antworten, was sie – viel wertvoller – empfangen haben: das Evangelium (2 Kor 8,14–15). Beides begründet eine Reziprozität, die Teilhabe als Ausdruck und Förderung intensiver Gemeinschaft verstehen lässt, ohne dass einseitige Abhängigkeiten entstehen. Die Begründung ist christologisch: «Er, der reich ist, ist um euretwillen arm geworden, damit wir durch seine Armut reich werden» (2 Kor 8,9).<sup>40</sup> Der Bezug zu Taufe und Eucharistie ist unübersehbar: Das Ethos des Heilswirkens Jesu wird deutlich – so dass klar wird, welche sozialen Konsequenzen das Evangelium zeitigt.

Der Beschluss auf dem Apostelkonzil hatte einen Vorläufer: die antiochenische Spendenaktion angesichts einer prophezeiten Hungersnot (Apg 11,27–30). Sie zeigt, dass es von Anfang an ein gesamtkirchliches Gemeinschaftsbewusstsein gegeben hat, dessen weit gespannter Rahmen übergemeindliche Solidarität verlangt und ermöglicht. Partizipation ist ein Prinzip ekklesialer Ethik, das den Blick für die Not anderer weitet und nachhaltig Abhilfe schaffen will. Im Urchristentum angelegt, ist der Zusammenhang bis heute geblieben – nur dass er unter je neuen Umständen konkretisiert werden muss.

## 6. *Die dynamische Entwicklung*

Aus der gemeinsamen Teilhabe aller Gläubigen am Gemeinschaftsleben der Kirche folgt die basale Gleichheit aller Kirchenmitglieder, die mit ihrer Verschiedenheit, dem Reichtum ihrer Gaben und Aufgaben, bestens einhergeht. Beides wurzelt in der ungeteilten Liebe, die Gott ihnen durch Jesus Christus schenkt, und im Wirken des Geistes, der «eigens jedem zuteilt, was er will» (1 Kor 12,11). Alle haben ihr eigenes ureigenes, von Gott selbst geschaffenes

Recht, sich in die Gemeinschaft der Gläubigen einzubringen; ihm entspricht die intrinsische Pflicht, sich aktiv einzubringen und die Dienste anderer anzuerkennen, anzunehmen und zu unterstützen. Diese Koordination zu befördern, ist die wichtigste Aufgabe pastoraler Führung. Paulus hat sie zu seiner Zeit begründet und übernommen. Er hat damit Schule gemacht, wie nicht nur der Epheserbrief und die Pastoralbriefe, sondern auch der Erste Petrusbrief zeigen. Wenn die apostolische Nachfolge einen Sinn macht – dann in der Nachfolge des Apostels Paulus, der pastoral so angesetzt hat.

Der basalen Gleichheit und der personalen Unterschiedlichkeit aller, die in Christus Gemeinschaft bilden, entspricht die Freiheit des Glaubens, die ihrerseits Bildungsarbeit verlangt, damit der Weltbezug durch den Gottesbezug in ein konstruktives Verhältnis zum Selbstbezug findet und umgekehrt.<sup>41</sup> Die Beiträge der Einzelnen in der Gemeinschaft der Kirche prägen alle Grundvollzüge der Kirche, von der Feier über die Verkündigung bis zum Sozialdienst des Glaubens; sie betreffen deshalb auch die Leitung, die ja den einzigen Zweck hat, die Kirche ihrer Sendung zu vergewissern, die Ressourcen zu entdecken und zu nutzen, die in der Glaubensgemeinschaft entstehen, und die Teilnahme aller so zu fördern, dass ihre jeweiligen Stärken möglichst gut zur Geltung kommen.

Für die paulinische Kirche war die Befreiung von den sakralisierten Traditionen der antiken Welt einleuchtend, die mit der Konversion verbunden gewesen sind: ein neues Miteinander, eine neue Aufgabe, eine neue Weltsicht, vor allem eine neue personale Einheit von Glaube, Liebe und Hoffnung. In der Moderne hat die Kirche zu lange gebraucht, um die Freiheitsrechte, die in den Zivilgesellschaften erkämpft wurden, zu unterstützen; nach wie vor ist es daher notwendig, nach den innerkirchlichen Freiheitsrechten zu suchen, die sowohl die Bindung an Jesus Christus stärken als auch die Heilssendung der Kirche nicht nur im Zeugnis Einzelner, sondern auch in ihrer Organisation zur Geltung bringen.

Die katholische Ekklesiologie der Neuzeit ist dadurch geprägt, dass sie im Zuge einer geistlichen Erneuerung die Einheit von Leitung und Lehre im sakramentalen Leben der Kirche begründet hat, besonders in der Eucharistie, der ein Priester vorsteht, weil er *in persona Christi capitis* agiert. Das Kirchenrecht von 1983 setzt diese Ekklesiologie insofern um, als es zur «Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt», «diejenigen befähigt» sieht, «die die heilige Weihe empfangen haben» (can. 129 CIC/1983 § 1), während Laien bei der «Ausübung» dieser Gewalt mitwirken können (§ 2).<sup>42</sup> Gestritten wird, ob der Relativsatz, der auf göttliches Recht verweist, jede denkbare oder nur eine bestimmte Form von Leitung meint und was Mitwirkung heißen kann. Gegenwärtig sieht das Kirchenrecht in einem eigenschränkten

Sinn Laien-Beteiligungen bei Beratungen und bei der Umsetzung vor, nicht aber bei den Entscheidungen selbst; ob aber dieser Unterscheidung angesichts heute aktueller Prozesssteuerungen, die im Wesentlichen auf lernende Systeme, auf kommunikative Prozesse und dynamische Entwicklungen setzen, überhaupt noch trägt, steht dahin.

Unter den Auspizien des geltenden Kirchenrechts ist eine pastorale Gesamtverantwortung der Bischöfe und Pfarrer in den Gebieten, für die sie zuständig sind, gesetzt. Da sich diese Regel letztlich auf die apostolische Sukzession und die Ordination beruft, muss sie auch die Kriterien pastoraler Führung in der apostolischen Zeit akzeptieren. Dies erfordert deutlich mehr Delegationen, die Rechte begründen, und verbindliche Selbstbindungen der letztverantwortlichen Entscheidungsträger in qualifizierten Beratungs-, Entscheidungs- und Rezeptionsprozessen.

Die Debatte darf aber nicht auf dieses Feld begrenzt bleiben. Die Erwartungen vieler katholischer Gläubiger, die sich aus ihrem Glauben heraus in der Kirche engagieren, richten sich auf wesentlich mehr Rechte: beim Haushalt, bei Wahlen, bei Planungen. Der Blick ins Urchristentum zeigt auch, dass Partizipation in allen Belangen ein ekklesiales Grundprinzip ist – keineswegs gleichmacherisch, sondern im Gegenteil hoch differenziert, freilich auch kooperativ entwickelt.

Der Berliner Philosoph Volker Gerhardt, der in seiner Wissenschaftstheorie die Notwendigkeit des Glaubens begründet hat<sup>43</sup>, kennzeichnet «Partizipation» als «Prinzip der Politik» und versteht es als «Teilhabe und Teilnahme an einem Ganzen, über das niemand allein verfügen kann».<sup>44</sup> Er zeigt, wie umstritten die Frage war und ist, wer am politischen Diskurs und Handeln teilnehmen will und darf – und wer darüber entscheidet. Er analysiert, dass Freiheit und Verantwortung im öffentlichen Raum zusammengehen müssen, um die Zukunft zu gestalten. Partizipation strukturiert und garantiert Menschenwürde im politischen Diskurs. Die Analogie zur ekklesialen Partizipation liegt auf der Hand: Die Ähnlichkeit besteht darin, dass niemand über das Ganze der Kirche verfügt, die Unähnlichkeit darin, dass sie Gottes Werk ist; die unveräußerliche Würde ist in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet; die Zukunftssorge gewinnt einen eschatologischen Horizont befristeter Zeit und unendlicher Transzendenz, die jeden irdischen Moment unwiederbringlich sein lässt. Während Aristoteles noch eine prinzipielle Gleichwertigkeit verschiedener Systeme reflektiert hat, ist heute klar, dass nur die Demokratie individuelle Freiheitsrechte mit der Förderung des Gemeinwohls institutionell verbindet.<sup>45</sup> Deshalb ist es ekklesiologisch nicht interessant, nach Analogien zur Monarchie oder Aristokratie, aber wegen der Theologie des Volkes Gottes hoch relevant, nach Analogien zur Demokratie zu suchen. Der qualitative Unterschied bleibt,

dass sich die Gewaltenteilung im Sinne Montesquieus einer *balance of power* verdankt, die auf dem Verzicht auf eine letzte Einheitskonzeption beruht, weil der Staat nur Staat ist, während die Kirche eine – hoch differenzierte – Einheit antizipiert, steht sie doch im Zeichen des Glaubens an den einen Gott, der seinem Volk – und mit ihm allen Völkern – den Weg in sein Reich öffnet. Diese Einheit durch Partizipation als eine *communio* zu entwickeln, die ihren theologischen Namen verdient, steht der katholischen Kirche noch bevor.

Die heutige Ökonomie versteht sich zwar weithin nur als Systemlogik des Wirtschaftens, entwickelt aber im Horizont globaler Ungleichheit und sozialer Ungerechtigkeit wirtschaftsethische Prinzipien<sup>46</sup>, die Partizipation ins Zentrum stellen: bei Beratungen und Entscheidungen, bei regionalen Expertisen wie bei globalen Folgenabschätzungen, bei Mitbestimmung und der Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Die Kirche ist – in Teilen – auch ein Wirtschaftsbetrieb, der effektiv organisiert sein muss und Beteiligungsrechte zu garantieren hat. Aber im Kern ist die Kirche kein Unternehmen. Genau das schafft ihr Chancen, ökonomisch Verantwortung zu übernehmen im Sinne globaler Nachhaltigkeit, im eigenen Wirtschaften internationale Standards nicht zu unterbieten, wie es vielfach der Fall ist, sondern zu überbieten, wie es der Anspruch sein sollte, und die eigenen Möglichkeiten dafür einzusetzen, die Ausgegrenzten in den Wirtschaftskreislauf einzubinden, die Wirtschaftsführer zur sozialen Verantwortung zu rufen und die Grundsätze der Sozialen Marktwirtschaft in den Betrieben zu konkretisieren.

Die Familie, die traditionell von der Kirche stark gefördert worden ist, verändert sich gesellschaftlich stark.<sup>47</sup> Die Idee der Pfarrfamilie hat ihren Zenit überschritten. Desto wichtiger ist zweierlei: die Förderung von Familien, wie sie heute leben, durch ihre Wahrnehmung als *ecclesiolae*, und die Öffnung der Sexualethik, aber auch der Ekklesiologie für neue Formen von Partnerschaft, die nicht sakramental qualifiziert sind, aber einen wesentlichen Dienst in der Heiligung des Alltags leisten, in der Erziehung von Kindern, in der Förderung der Partnerschaft, in Pflege von Alten.

Die Freundschaft hat sich in ihrem Ethos seit der Antike vielleicht am wenigsten gewandelt. Sie bleibt ekklesiologisch wichtig – für die Gestaltung kleiner Gemeinschaften und die Förderung des personalen Glaubens.<sup>48</sup> Je vielfältiger die Kirche wird, desto wichtiger werden Freundschaftskreise, die miteinander Kontakt pflegen, weil sie vom Glauben an Jesus bestimmt sind.

Die Kirche bleibt gegenwärtig hinter ihren Möglichkeiten zurück, Partizipation als Grunddimension des Christseins zu verwirklichen. Vielleicht gelingt es ihr wegen ihres Innovationsgehalts in traditionellen eher als in modernen Gesellschaften. Das aber zeigt nur, dass sie sich neu auf die Suche machen muss, Freiheit und Glaube als zwei Seiten einer Medaille zu prägen.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Jörg FREY (Hg.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017.
- 2 Vgl. David HELMHOLM u. A. (Hg.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity. Waschungen, Initiation und Taufe* (BZNW 176), Berlin 2008.
- 3 Vgl. Thomas SÖDING, *Der Leib Christi. Das paulinische Kirchenbild und seine katholische Rezeption im ökumenischen Blick der Moderne*, in: Wilhelm DAMBERG – Ute GAUSE – Isolde KARLE – Thomas SÖDING (Hg.), *Gottes Wort in der Geschichte. Reform und Reformation der Kirche*, Freiburg i. Br. 2015, 96-130.
- 4 1992 hat die Glaubenskongregation in einem «Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *communio*» das Verhältnis zu den Ortskirchen im Sinn einer stärkeren Betonung der katholischen Universalkirche zu gestalten unternommen ([http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_28051992\\_communio-notio\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_ge.html) - Zugriff am 31. 7. 2020). Das Problem ist nach wie vor virulent; aber neue Spannungsbögen sind aufgebaut worden, insbesondere im Verhältnis von Klerikern und Laien. Einen Ansatz, der eine Logik der Unterscheidung mit einer der Kooperation vermittelt, markiert das nachsynodale Schreiben *Christifideles Laici* «über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt» von Johannes Paul II. 1998 ([www.http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html) - Zugriff am 31. 7. 2020); es konzentriert sich auf den sog. Weltdienst, negiert aber nicht eine substantielle Verantwortung für das Leben der Kirche. Eine differenzierte Stellungnahme des ZdK datiert auf den 1. Juni 1989 ([http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/Christifideles\\_Laici\\_1989\\_1045828161.PDF](http://www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/Christifideles_Laici_1989_1045828161.PDF) - Zugriff am 31. 7. 2020).
- 5 Einen Ansatz zur historisch-kritischen Analyse machte Josef HAINZ, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus* (BU 16), Regensburg 1982.
- 6 Vgl. Henk Jan DE JONGE, *Koinonia, Koinonoi and Metechein in Paul's Prohibition of Christian Participation in Pagan Cult Meals (1 Cor 10:14-22)*, in: Paul-Gerhard KLUMBIES (Hg.), *Paulus - Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann*, Tübingen 2013, 45-60.
- 7 ARISTOTELES, *Politeia* 1253 a 1-11.
- 8 Vgl. Julia WILDBERGER, *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 84), Berlin 2006.
- 9 ARISTOTELES, *Politeia*, Bücher III-VI.
- 10 Vgl. Fritz FREI (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontext – Begriffe – Modelle*, Freiburg/Schweiz 2000.
- 11 Archäologische Grundlagen legt das Themenheft: *House and Home in Southern Levant*, in: *New Eastern Archeology* 66,1-2 (2003). Zur antiken Ökonomie vgl. Irmintraut RICHARZ (Hg.), *Haushalten in Geschichte und Gegenwart*. Beiträge eines internationalen disziplinübergreifenden Symposiums an der Universität Münster, Göttingen 1994. Zur Sozialgeschichte vgl. Wilfried SCHMITZ, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007.
- 12 Vgl. André BURGUIÈRE, *Histoire de la famille I: Mondes lointains, mondes anciens*, Paris 1986.
- 13 Vgl. Carsten CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002; zu einem speziellen Beispiel vgl. David G. HORRELL, *Domestic Space and Christian Meeting at Corinth. Imagining New Contexts and the Building East of the Theatre*, in: *New Testament Studies* 50 (2004) 349-369.
- 14 Vgl. Wilfried EISELE, *Alles in Ordnung? Strukturen und Ziele der Paraklese in 1 Petr 2,11-4,11*, in: Martin EBNER – Konrad HUBER – Gerd HÄFNER (Hg.), *Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel* (QD 269), Freiburg i. Br. 2015, 126-137.
- 15 ARISTOTELES, *Ethica Nikomachea* VIII-X.
- 16 Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Kirche als Freundesgemeinschaft. Auf Spurensuche im Neuen Testament* (1991), in: DERS., *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg – Basel – Wien 1992, 95-123.
- 17 Vgl. Konstantinos NIKOLAKOPOULOS, *Paulus über «Gerechtigkeit» und «Rechtfertigung». Exegetische Perspektiven unter Berücksichtigung von 1 Kor. 1,30*, in: Athanasios DESPOLIS (Hg.), *Participation, justification, and conversion: Eastern Orthodox interpretation of Paul and the debate between Old and New Perspectives on Paul* (WUNT II/442), Tübingen 2017, 89-106.

- 18 Vgl. Robert VORHOLT, *Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung*, in: IKAz 38 (2009) 67–81.
- 19 Vgl. Udo SCHNELLE, *Taufe als Teilhabe an Christus*, in: Friedrich Wilhelm HORN (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 332–337.
- 20 Ob der zweite Teil eucharistietheologisch zu deuten ist oder – im Bild von Mk 10,38–39 parr. – die Taufe unter dem Aspekt der Anteilhabe am Tod Jesu (vgl. Lk 12,50) im Blick auf die Verleihung des Geistes deutet, ist seit der Antike strittig. Im zweiten Fall wäre der Weg von der Taufe zur Eucharistie vorgezeichnet, im ersten die grundlegende Bedeutung der Taufe doppelt hervorgehoben. Für die zweite Option votiert u.a. Dieter ZELLER, *Der Erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 398–399; für die erste Hans-Josef KLAUCK, *Herrenmahl und eucharistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster 1982, 334–335.
- 21 Vgl. zur paulinischen Pointe, dass mitten im alten ein neues Leben möglich ist, im religionsgeschichtlichen Umwelt Christian STRECKER, *Auf den Tod getauft - ein Leben im Übergang: Erläuterungen zur lebenstransformierenden Kraft des Todes bei Paulus im Kontext antiker Thanatologien und Thanatopolitiken*, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 19 (2004) 259–295.
- 22 Vgl. Marinella PERRONI, *Paolo e la fine del regime della circoncisione (Gal 3,26-28). Una prospettiva di genere*, in: Nicola CIOLA (Hg.), *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale*. FS Romano Penna (R.B.S 50), Bologna 2008, 349–361.
- 23 Vgl. Thomas SÖDING, *Gottes Gaben für den Aufbau der Kirche. Ungehobene Schätze neutestamentlicher Ekklesiologie*, in: Pastoraltheologische Informationen 36 (2016/2) 7–19.
- 24 Vgl. Peter W. GOSNELL, *Networks and exchanges. Ephesians 4:7-16 and the community function of teachers*, in: Biblical Theological Bulletin 30 (2000) 135–143.
- 25 Vgl. Otfried HOFIUS, *Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b-25* (1988), in: DERS., *Paulusstudien* (WUNT 51), Tübingen 1989, 203–240.
- 26 Vgl. Thomas SÖDING, *Eucharistische Koinonia. Dimensionen und Dynamiken im Neuen Testament und heute*, in: DERS. – Wolfgang THÖNISSEN (Hg.), *Eucharistie – Kirche – Ökumene. Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits* (QD 298), Freiburg i. Br. 2019, 65–88.
- 27 Klargestellt von Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Judaëis»*, in: IKAz 47 (2018) 387–406.
- 28 Vgl. Daniel LANZINGER, *Der Felsen aber war Christus (1 Kor 10,49)*, in: BZ 62 (2018) 63–79.
- 29 Vgl. Caroline FÉVRIER, *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 10), Turnhout 2009.
- 30 Vgl. Karin FINSTERBUSCH – Armin LANGE – K.F. Diethard RÖMHELD (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (Numen 112), Leiden 2002.
- 31 Vgl. Gerd THEISSEN, *La dinamica rituale dei sacramenti nel cristianesimo primitivo. Da azioni simbolico-profetiche a riti misterici* (Lectiones Vagagginianaë), Rom/Assisi 2013.
- 32 Vgl. Helmut MERKLEIN, *Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in: Albert GERHARDS – Klemens RICHTER (Hg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 59–91.
- 33 Vgl. Josip GREGUR – Stefan SCHREIBER (Hg.), *Kirchlichkeit und Eucharistie. Interdisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17-34*, Regensburg 2013.
- 34 Diskutiert und rekonstruiert von Helmut MERKLEIN – Marlis GIELEN, *Der erste Brief an die Korinther III* (ÖTK 7/3), Würzburg – Gütersloh 2005, III 79–83.
- 35 Die sozialen Rahmenbedingungen diskutiert Philip L. TITE, *Roman Diet and Meat Consumption: Reassessing Elite Access to Meat in 1 Corinthians 8 and 10*, in: Journal for the Study of the New Testament 42 (2019) 185–222. Er kritisiert die These, dass Arme im römischen Imperium im wesentlichen nur durch Opfer Zugang zum Fleischkonsum hatten; bestätigt sich diese Kritik, tritt die religiöse Dimension stärker hervor.
- 36 Vgl. Martin EBNER (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg i. Br. 2007.
- 37 Vgl. Stephan JOUBERT, *Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection* (WUNT II/124), Tübingen 2000.
- 38 Für das erste votiert Stefan SCHAPDICK, *The collection for the saints in Jerusalem on  $\mu\iota\alpha$   $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$  (1 Kor 16.2)*, in: Christopher TUCKETT (Hg.), *Feasts and festivals* (Contributions to biblical exegesis and theology 53), Leuven 2009, 147–160.
- 39 Vgl. Dieter SÄNGER, *«Jetzt aber führt auch das Tun zu Ende» (2Kor 8,11). Die korinthische Gemeinde und die Kollekte für Jerusalem*, in: DERS. (Hg.), *Der zweite Korintherbrief: Literarische Gestalt - historische Situation - theologische Argumentation*. Festschrift für Dietrich-Alex Koch (FRLANT 250), Göttingen 2012, 257–282.

- 40 Vgl. Wilfried OKAMBAWA, *Pauvreté du Christ, richesse des Croyants (2 Co 8,9)*, in: Paul BÉRÉ u.a. (Hg.), *Pauvreté richesses dans la Bible. Lectures exégétiques dans le contexte de l'église famille de Dieu en Afrique*. Actes du treizième congrès de l'Association Panafricaine des Exégètes Catholiques Johannesburg, du 02 au 08 septembre 2007, Kinshasa 2009, 239–250.
- 41 Vgl. Thomas SÖDING, *Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments*, Freiburg i. Br. 2016.
- 42 Vgl. Myriam WIJLENS, *The Power of Governance. Canon 129*, in: John P. BEAL – James A. CORIDEN – Thomas J. GREEN (Hg.), *New Commentary on the Code of Canon Law*. Commissioned by the Canon Law Society of America, New York 2000, 184–185.
- 43 *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.
- 44 *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007.
- 45 Vgl. Karl MITTERMAIER – Meinhard MAIR, *Demokratie. Die Geschichte einer politischen Idee von Platon bis heute*, Darmstadt 2013.
- 46 Vgl. Andreas SUCHANEK, *Ökonomische Ethik (UTB)*, Tübingen <sup>2</sup>2007.
- 47 Vgl. Stephanie B. KLEIN (Hg.), *Familienvorstellungen im Wandel*, Zürich 2018.
- 48 Vgl. Wilfried HAGEMANN, *Freundschaft mit Christus. Hinführung zu einem bewussten Leben mit Jesus Christus*, München <sup>6</sup>1990.

## Abstract

*Participation: A Pauline Concept for the Church.* Participation is the key of the Pauline communion-ecclesiology. It relates to the specific character of the ecclesial community, created by God in Christ. Ancient philosophy marked three places of community by participation: state (polis), house (oikos), and friendship (philia). In comparison with these three concepts the specific character of the ecclesial community results from the theocentric of the Church. St. Paul finds the koinonia of the faithful founded in Baptism and centred in Eucharist. There is no alternative in the exegetic-theological reconstruction of Pauline ecclesiology. However, it is necessary to recognize the dynamic of participation both in the personal ways of faith and in the growing of the Church. In the context of recent debate about role models of Clergy and Layperson the New Testament witness gives a double impulse: (1) to be aware of the differences of ministries, which all are in their own way constitutive for the Church as a whole, and (2) to strengthen the mentality and structure of participation not only in the decision making, but also in the decision taking processes.

*Keywords:* Paul – Church – communion – partizipation – policy – house – friendship – baptism – eucharist – ethics

## PARTIZIPATION – GETEILTE VERANTWORTUNG IN LITURGIE UND KIRCHE

«Partizipation» ist ein Begriff, der erst spät Eingang in die Debatte und noch später in die Wirklichkeit der Kirche gefunden hat. Das Lexikon für Theologie und Kirche führt in seiner ersten Auflage aus den 1930er Jahren gar kein entsprechendes Lemma. In der zweiten Auflage aus den 1960er Jahren wird «Partizipation» von Ludger Oeing-Hanhoff als philosophische Frage nach dem Zusammenhang von Einzeldingen und Ideen behandelt.<sup>1</sup> Das theologische Gegenstück solcher Überlegungen verantwortete seinerzeit Karl Rahner. Er befasste sich in seinem kurzen Artikel über «Teilhabe» mit dem Bezug von Transzendenz und Immanenz sowie der Denkbarkeit von Schöpfung und Inkarnation. Bis Ende des Jahrhunderts wird Teilhabe in diesem Standardwerk nicht als institutionelles, sondern als abstraktes philosophisches Problem bedacht. Erst in der dritten Auflage des Lexikons wird liturgische Teilhabe unter Buchstabe A: «actiosa participatio»<sup>2</sup> aufgerufen. Sechs Bände später, als ginge es um ein völlig anderes Thema, wird unter Buchstabe P schließlich die Partizipation der Gläubigen am kirchlichen Leben behandelt. Das II. Vatikanische Konzil habe mit seiner Theologie des Volkes Gottes und ersten strukturellen Reformen zumindest «einen Anfang gemacht», was geteilte Verantwortung in der Kirche betreffe. Doch sei «das nachkonziliare Bewusstsein der Gläubigen [...] [immer noch] mit vorkonziliaren Strukturen konfrontiert; dies führt zu einem erheblichen Problemstau (Ungleichzeitigkeit). Angemahnt ist von der kirchlichen Basis und von der Theologie eine Solidarisierung von Basis und Amt in einer synodalen Kirchenstruktur [– allerdings merke man auch:] Partizipation als Lern- und Veränderungsprozess ist anspruchsvoll.»<sup>3</sup>

Diese kursorischen lexikalischen Beobachtungen führen direkt ins Thema. «Partizipation» kommt als Anliegen und Impuls in der katholischen Kirche tatsächlich zunächst im Kontext der Liturgie auf. Stichwortgeber war Pius X.,

JULIA KNOP, geb. 1977, ist Professorin für Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Erfurt und Mitarbeiterin dieser Zeitschrift.

der in seinem Motu Proprio zur Kirchenmusik vom 22.11.1903 für eine «partecipazione attiva» der Gläubigen im Gottesdienst geworben hatte.<sup>4</sup> Das II. Vatikanische Konzil nahm diese Begrifflichkeit in der Liturgiekonstitution auf und führte sie entscheidend weiter (1). Das Konzil machte alle kirchlichen Grundvollzüge – Gottesdienst, Verkündigung und Gestaltung der Kirche – als gemeinsame Verantwortung aller Getauften deutlich (2). Rechtliche Vorgaben der Nachkonzilszeit überführten die in Sacrosanctum Concilium zum Qualitätsmerkmal der Liturgie erhobene Partizipation der Gläubigen in standesspezifische Rollen im Gottesdienst (3) und in den anderen Aufgaben der Kirche (4). Die Debatte darum, was geteilte Verantwortung liturgisch, rechtlich, pastoral, spirituell und natürlich strukturell bedeute, war und ist bis heute immer auch eine Debatte darum, wie man sich zu den konziliaren Strängen kirchlicher Erneuerung positioniert und auf aktuelle pastorale Bedürfnisse antwortet. Was wäre heute eine partizipative Kirche? (5)

### 1. Ein programmatischer Aufschlag: Aktive Partizipation

«Die Mutter Kirche wünscht sehr, dass alle Gläubigen zu jener vollen, bewussten und tätigen Teilnahme (*ad plenam, consciam atque actuosam [...] participationem*) an den liturgischen Feiern geführt werden, die vom Wesen (*natura*) der Liturgie selbst erfordert wird und zu der das christliche Volk, «das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk» (1 Petr 2,9; vgl. 2,4f), kraft der Taufe das Recht und die Pflicht (*ius et officium*) hat. Diese volle (*plena*) und tätige (*actiosa*) Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen.» (SC 14)

So heißt es in der ersten, der Liturgie gewidmeten Konstitution des II. Vatikanischen Konzils. Dieser Text gibt keine Beschreibung der gottesdienstlichen Wirklichkeit der 1960er Jahre. Es geht (noch) nicht um gesättigte Erfahrung, sondern es wird eine Programmatik geschrieben: die Vision, wie eine im Geist des Konzils erneuerte Liturgie aussehen sollte. Bis dato galt der Gottesdienst – zumindest rechtlich – als priesterliches Refugium. Liturgie – göttliches Offizium – seien «Ausführungen der Weihegewalt, die, von Christus oder der Kirche eingesetzt, zum göttlichen Kult gehören und nur von Klerikern vollzogen werden könn[t]en» (can. 2256 CIC/1917). Das sollte nun anders werden. Die «verhängnisvolle Fehlentwicklung» der Liturgiegeschichte, dass die «Mitträgerschaft der Liturgie durch alle Gläubigen [...] immer mehr verlorengegangen ist und dass der Gemeindegottesdienst [...] den entstellten Charakter einer Privatmesse des Klerus annahm, [...] bei der die ganze Gemeinde zur schweigenden Zuschauerin der priesterlichen Handlungen verurteilt war»<sup>5</sup>,

sollte korrigiert werden. Denn zum Subjekt bzw. Träger der Liturgie erklärte das Konzil nicht mehr bloß die Kleriker, sondern alle Gläubigen. Sie wurden in der Taufe «zu einem heiligen Priestertum geweiht (*consecrantur in sacerdotium sanctum*)» (LG 10); sie partizipieren kraft ihrer Taufe am einen Priestertum Jesu Christi (vgl. LG 10), kraft dessen die ganze Kirche Liturgie feiert.

Die volle und aktive Beteiligung der Gemeinde ist daher kein dekoratives Surplus eines ästhetisch ansprechenden Gottesdienstes, sondern Voraussetzung einer dem konziliar erneuerten Kirchenverständnis entsprechenden Liturgie. Sie ist vom *Wesen* der Liturgie her gefordert und Recht und Pflicht aller Gläubigen, heißt es in Sacrosanctum Concilium (vgl. SC 14).<sup>6</sup> Die Bedeutung dieser Aussage kann man gar nicht überschätzen: Was von der Natur einer Sache her nötig ist, darf schlicht nicht fehlen. Es darf sich auch nicht zu einem Ideal verflüchtigen oder der Willkür einzelner überlassen werden. Bei Nebensächlichkeiten ist das anders. Da kann man, wenn die Umstände es erfordern, Abstriche machen und zur Not auch einmal unter Niveau agieren. Doch im Grundsätzlichen geht das nicht, es sei denn um den Preis des Ganzen. Liturgie, die es an der (Möglichkeit zur) vollen und aktiven Partizipation der Gläubigen fehlen lässt, riskiert daher der Liturgiekonstitution zufolge, was sie ist: Vollzug des Priestertums Jesu Christi. Sie konterkariert, was sie sein soll: Feier der ganzen Kirche.<sup>7</sup>

Die volle Partizipation der Gläubigen zu ermöglichen und zu gewährleisten, wird deshalb zum Maßstab der angestoßenen Reform von Lehre, Recht und Praxis des Gottesdienstes. Der Gottesdienst sollte «unter Berücksichtigung des vorrangigen Grundsatzes (*norma primaria*) von der bewussten, tätigen und leichten Teilnahme der Gläubigen und unter Beachtung der Erfordernisse unserer Zeiten» (SC 79, vgl. 21) überarbeitet werden. Dazu sollten Texte und Riten auf ihre Verständlichkeit und Zugänglichkeit geprüft und korrigiert werden. Die Muttersprache sollte angemessenen Raum erhalten. Verkündigung und gemeinsames Gebet sollten insgesamt größeres Gewicht bekommen: Der Wortgottesdienst sollte aufgewertet (vgl. SC 51, 56), die sonntägliche Predigt und das (Fürbitt-) Gebet gepflegt (vgl. SC 52–53) werden. Historisch gewachsene Redundanzen im Ritus sollten aufgegeben, die Abläufe insgesamt einfacher (*simplicior*) gestaltet werden (vgl. SC 50, 54, 62). Auch die Rücknahme von Standesreserven wird als Instrument erkennbar, Partizipation zu fördern: Die Gläubigen sollten regelmäßig, auch unter beiderlei Gestalt (vgl. SC 55), kommunizieren. Vorgaben zur Konzelebration sollten der bis dato üblichen Fülle klerikaler Privatzelebrationen Einhalt gebieten (vgl. SC 57–58). Das Amt wird insgesamt relational bestimmt und auf die Gemeinde und ihre priesterliche Würde bezogen (vgl. LG 10). Ordinationsvorbehalte bei Segnungen und Sakramentalien sollten abgebaut, neue Segnungsfeiern entwickelt werden. Laien

sollten zu Vorsteherinnen und Vorstehern solcher Feiern beauftragt werden (vgl. SC 79).

## 2. Kirche gestalten: Geteilte Verantwortung

Was in Sacrosanctum Concilium für den Gottesdienst respektive den Heiligendienst der Kirche ausgeführt wird, findet seine Entsprechung in den beiden anderen Grunddimensionen kirchlichen Lebens: in der Verkündigung und Lehre des Glaubens und in Leben und Leitung der Kirche. Ob man nun Liturgie, Verkündigung oder Pastoral nimmt – auf allen Ebenen ist aktive, volle und bewusste Partizipation der Gläubigen als Maßstab in Anschlag zu bringen. Denn sie folgt aus der ekklesiologischen Erneuerung des Konzils, Kirche nicht (mehr) vom Sakrament der Ordination, sondern vom Sakrament der Taufe her zu konzipieren. Anteilnahme der Gläubigen an der Gestaltung der Kirche erfolgt demnach nicht erst auf Weisung und nach Maßgabe von Klerikern. Denn die Gläubigen partizipieren, wenn sie sich in der Kirche engagieren, nicht an der Sendung *der Kleriker*,<sup>8</sup> sondern wie die Kleriker an der gemeinsamen Sendung *der Kirche*. Fundament ist das gemeinsame Priestertum und Apostolat aller, unbeschadet rollenspezifischer Aufgaben- und Kompetenzzuschreibungen, die einen klerikalen von einem «laikalen» Modus der Verwirklichung dieser gemeinsamen kirchlichen Sendung unterscheiden (vgl. LG 10).

Bis zu diesem Kirchenbild war es ein weiter und konfliktreicher Weg. Doch das Ziel war eindeutig. Das zeigen die Konzilsdebatten um den Titel des so genannten «Laiendekrets», der erkennbar die Programmatik der *participatio actiuosa* aus der Liturgiekonstitution aufgreift: *Decretum de apostolatu laicorum Apostolicam actuositatem*.<sup>9</sup> Strittig – doch am Ende konsequent gelöst – war zunächst, ob die Gläubigen als *Subjekte* der kirchlichen Verkündigung bezeichnet werden sollten oder ob sie lediglich als *Adressaten* amtlicher Verkündigung zu verstehen seien.<sup>10</sup> Einige Konzilsteilnehmer hatten auf letztgenannter Linie gefordert, das Dokument nicht, wie es schlussendlich aber geschieht, mit «Apostolat *der Laien*» zu überschreiben, sondern von ihrer Mitarbeit (*cooperatio*) am «Apostolat *der Kirche*» zu sprechen. Sie verstanden, wie die Sitzungsprotokolle belegen, «Kirche» in überkommener Manier als Klerikerkirche.<sup>11</sup> Mitarbeit der Laien konzipierten sie deshalb als delegierte, weisungsgebundene, grundsätzlich außerordentliche und stets begrenzte Kooperation am Apostolat *der Amtsträger*.<sup>12</sup> Die Überschrift des Dekrets «*De apostolatu laicorum*» bestätigt jedoch die grundlegend andere Weichenstellung des Konzils: «Kirche» ist die Gemeinschaft der Getauften. Subjekte der kirchlichen Sendung sind alle, die Kirche sind, Kirche konstituieren und repräsentieren: alle Gläubigen (vgl. AA 2).

Ganz analog heißt es in der Kirchenkonstitution, der das Laiendekret in besonderer Weise verpflichtet ist, dass die kirchliche Mission «schlecht-hin alle Christgläubigen» (LG 33) angehe und ihre Partizipation an dieser kirchlichen Mission auf der Grundlage von Taufe und Firmung erfolge (vgl. LG 33). Christus selbst ist es, der all diejenigen «zum Apostolat bestimmt» (AA 3: *ad apostolatam ab ipso Domino deputantur*; vgl. LG 31; 32), die der Kirche eingegliedert werden. Taufe und Firmung ermächtigen zu aktiver Partizipation an Gottesdienst, Verkündigung und Seelsorge, weil sie die Gläubigen des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig machen – des dreifachen Amtes, aus dem die grundlegenden kirchlichen Aufgaben (Liturgie, Lehre, Pastoral) abgeleitet werden (vgl. LG 31–36; AA 2; AG 15).<sup>13</sup>

### 3. Liturgische Programmatik in rechtlichem Format: Partizipation «suo modo»

Das Konzil hatte in Sacrosanctum Concilium Adjektive, also Qualitätsmerkmale, genutzt, um zu beschreiben, was im Gottesdienst schlechterdings nicht fehlen darf, vielmehr proaktiv gefördert werden müsse, weil es zum Wesen der Liturgie gehört. Die Gläubigen müssten aktiv (*actuosa*) und voll (*plena*) beteiligt sein, heißt es leitmotivisch über ein Dutzend Mal in der Liturgiekonstitution (SC 11; 14; 19; 21; 26; 30; 41; 50; 79; 114; 121; 124). Sie sollten nicht «wie Außenstehende oder stumme Zuschauer» (SC 48) einer ihnen fremd bleibenden Handlung eines anderen – des Klerikers – beiwohnen. Sie sollten aktiv statt passiv, voll statt eingeschränkt und als Gemeinschaft statt als Ansammlung Einzelner Gottesdienst feiern, damit die Liturgie der Kirche das ist, was sie sein soll. Sie sollten mit Leib und Seele, Sinn und Verstand (*conscia/scienter*: SC 11; 14; 48; 79) beten und gestärkt aus der Feier der Liturgie gehen (vgl. SC 11; 21; 27; 50). Diese Konkretionen zeichnen ein communiales, partizipatives Bild, wonach alle Kirchenglieder verantwortlich, berechtigt und verpflichtet (vgl. SC 14) sind, Gottesdienst zu feiern und Kirche zu gestalten. Ihre individuelle Beteiligung kann dabei unterschiedlichen Ausdruck finden, unterschiedliche Rollen besetzen und unterschiedlich intensiv geschehen, ist aber als solche nicht dispensierbar.

Im Codex Iuris Canonici von 1983, mit dem Johannes Paul II. das Kirchenbild des Konzils in ein kirchenrechtliches Format zu gießen beanspruchte,<sup>14</sup> findet die «norma primaria» (SC 79) der Liturgiereform kaum adäquate Resonanz. Weder der programmatische Stellenwert, den die Liturgiekonstitution der *participatio actuosa* für die Feier und Reform des Gottesdienstes zugemessen hatte, noch seine theologische Grundlage, das gemeinsame Priestertum, wird in den liturgierechtlichen Abschnitten besonders angesprochen, geschweige

denn leitmotivisch aufgegriffen oder zum förderungswürdigen Ziel und Maßstab des Gottesdienstes erklärt. Das gemeinsame Priestertum (*sacerdotium commune*) ist im Codex ein Hapaxlegomenon. Es wird nur ein einziges Mal in can. 836 aufgegriffen,<sup>15</sup> in einem Absatz, in dem verschiedene liturgische Akteure genannt und in ihren Kompetenzen unterschieden werden.<sup>16</sup> Das *munus sanctificandi* übten, so heißt es unmittelbar zuvor, vor allem die Bischöfe aus (can. 835 §1 CIC/1983). Die Priester seien ebenfalls Teilhaber am Priestertum Christi (*Christi sacerdotii participes*, §2). Einen rechtlich definierten Anteil (*partem habent*) an der Liturgie hätten auch die Diakone (§3) sowie schließlich, freilich auf ganz eigene Weise (*«propria parte»*, *«suo modo»*), die Laien:

«An dem Heiligungsdienst haben auch die übrigen [gemeint sind die nichtordinierten, also fast alle] Gläubigen den ihnen eigenen Anteil (*propriam partem*), indem sie sich auf ihre Weise (*suo modo*) tätig an den liturgischen Feiern (*liturgicas celebrationes*) beteiligen (*actuose participando*). Auf besondere Weise haben an demselben Dienst die Eltern Anteil, indem sie ihr Eheleben in christlichem Geiste führen und für die christliche Erziehung ihrer Kinder sorgen.» (can. 835 §4 CIC/1983)

Diese letzte Wendung lässt aufmerken. Die liturgische Partizipation der Gläubigen hat im Kodex nicht nur keine programmatische Bedeutung mehr; programmatisch wird stattdessen die liturgische Partizipation der Kleriker herausgestellt, also ein Differenzmerkmal betont. Die Partizipation der Gläubigen am Heiligungsdienst der Kirche wird zudem von der Liturgie in den häuslichen und familiären Sektor verschoben: Ehe und Erziehung seien der spezifisch laikale Modus, Gott zu verehren und die Welt zu heiligen.

Sacrosanctum Concilium hatte die *plena, conscia et actuosa participatio* (SC 14) zum Maßstab einer Reform erklärt, welche klerikale Engführungen in Liturgie und Kirche überwinden und gemeinsame Verantwortung für den Gottesdienst revitalisieren sollte. Im Kirchenrecht werden hingegen Thema und Wortfeld der Partizipation aufgerufen, um klerikale Befugnisse im Gottesdienst herauszustellen und von laikalen zu unterscheiden. Auch dazu kann man zwar durchaus die Liturgiekonstitution zitieren, die aus der hierarchischen Struktur der Kirche Richtlinien zur Erneuerung der Liturgie ableitet:

«Die liturgischen Handlungen gehen [...] den ganzen Leib der Kirche an, stellen ihn dar und erfüllen ihn; seine einzelnen Glieder aber berühren sie in unterschiedlicher Weise (*diverso modo*) gemäß der Verschiedenheit der Weihen (*ordinum*), der Aufgaben (*munerum*) und der tatsächlichen Teilnahme (*actualis participationis*).» (can. 837 §1 CIC/1983; vgl. SC 26)

Die konziliare Einordnung dieser Richtlinien in die übergeordnete Maßgabe, «Texte und Riten so [zu ordnen], dass sie das Heilige, das sie bezeichnen, klarer ausdrücken, und dass dies das christliche Volk so leicht wie möglich erfassen und daran in voller, tätiger und der Gemeinschaft eigentümlicher Feier daran

teilnehmen kann (*facile percipere atque plena, actiosa et communitatis propria celebratione participare possit*)» (SC 21), wird hier allerdings nicht rezipiert. Dadurch werden im Kirchenrecht erkennbar andere Akzente gesetzt. Rollendifferenzen treten nun hervor; die Programmatik der liturgischen Teilhabe verblasst.

#### 4. *Jede/r nach seiner/ihrer Façon? Partizipation und Kooperation*

Was in der Liturgie- und Kirchenkonstitution für den Gottesdienst vorgestellt wird, lässt sich analog für die beiden anderen Dimensionen kirchlichen Lebens, für Lehre bzw. Verkündigung und Leitung bzw. Pastoral der Kirche entfalten. *Lumen Gentium* und das schon genannte Laiendekret buchstabieren dies für den Verkündigungssektor, also das prophetische Amt und die apostolische Sendung der Kirche, aus. Ekklesiologisch rekuriert man dazu auf den (con-)sensus fidei (fidelium) und die in ihm sich manifestierende Unfehlbarkeit des Konsenses der Gläubigen in Glaube und Ethos (vgl. LG 12).<sup>17</sup> Demgegenüber wird die Pastoral vom Konzil, das bekanntlich die Hirtensorge der Bischöfe besonders stark gemacht hat, kaum als gemeinsame, partizipativ zu gestaltende Aufgabe aufgerufen.<sup>18</sup> Es ließen sich aber auch hier, analog zum gemeinsamen Priestertum und gemeinsamen Apostolat, Optionen einer partizipativen Ausübung von Leitung und Seelsorge entwickeln.

Allen drei Ebenen ist jedoch bereits in den Konzilstexten eine Spannung eingeschrieben: die Spannung zwischen Qualitätsmerkmalen und Rollen, Intensitäten des Glaubens und kirchlichen Ständen, gemeinsamem Auftrag aller und besonderen Zuständigkeiten des Klerus. Während die Adjektive aktiv, voll usw. das «Wie» der zur kirchlichen Norm erhobenen Partizipation beschreiben und programmatische Bedeutung erhalten, kennzeichnen die traditionellen «Modi» kirchliche Stände und standesspezifische Befugnisse. Alle – Kleriker wie Laien – sollen aktiv Kirche gestalten, aber jeweils nach seiner/ihrer Façon. Die *christifideles clerici* sind und handeln demnach auf wesentlich andere Weise (als) Kirche als die *christifideles laici* (vgl. LG 10).

Dass sich an dieser Grundspannung, die das Konzil nicht austariert, Debatten entzündet haben und bis heute aufbrechen, ist leicht verständlich.<sup>19</sup> «Die Eigenart der Liturgiekonstitution liegt darin, dass sie in ihren Ansätzen einerseits der theologischen Erneuerung zum Durchbruch verhilft, andererseits die traditionelle Theologie der Kirche und speziell des Priestertums – oft unvermittelt – danebenstellt.»<sup>20</sup> Schon in der Kirchenkonstitution trifft beides aufeinander: die Programmatik des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen und eine standesspezifische Entfaltung der Weise, Eucharistie zu feiern. Dabei geht es nicht um die Verschiedenheit liturgischer Rollen. Vielmehr werden Aktivi-

tät und Passivität bzw. Rezeptivität rollenspezifisch verteilt. Der Amtspriester vollziehe (aktiv) «im Namen des ganzen Volkes [...] das eucharistische Opfer (*sacrificium eucharisticum offert*)», während die Gläubigen «an der Darbringung der Eucharistie mitwirken (*oblationem Eucharistiae concurrunt*)». Sie übten ihr Priestertum im *Empfang* der Sakramente, also rezeptiv, aus. Bereits der Begriff der Mitwirkung, wörtlich: des Mitlaufens, der «Konkurrenz» (*concurrere*) mit dem Handeln des Priesters, ist nicht frei von Ambivalenzen. Es sind dieselben Spannungen, die auch in den Debatten um den Titel des Laiendekrets aufgebrochen sind. Sie wurden dort zwar terminologisch und ekklesiologisch geklärt, aber nur in Teilen institutionell gelöst.

Die nachkonziliare kirchliche Rechtsetzung hat v. a. traditionelle Theologie forciert. Regelmäßig wurden hierarchisch-amtliche Spezifika herausgestellt und Grenzen einer «laikalen» Partizipation markiert. Die entsprechenden römischen Texte aus der Jahrtausendwende, man denke etwa an die Instruktion zur Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester, und ihre ortskirchlichen Applikationen<sup>21</sup> betonen den Unterschied, nicht das Gemeinsame von Klerikern und Laien, und stellen das besondere Profil der Ordinierten als Grenze «laikaler» Gestaltungsmöglichkeiten heraus. Dies erfolgt unterschiedslos für qualifizierte und hauptamtlich angestellte nicht ordinierte Seelsorgerinnen und Seelsorger (hierzulande die Gemeinde- und Pastoralreferentinnen) wie für ehrenamtlich engagierte, aber nicht eigens ausgebildete Gemeindemitglieder. Denn, so die Begründung, nicht die Kompetenz, die Qualifikation oder die «Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament der Weihe». <sup>22</sup> Die Partizipation der Gläubigen an der gesamtkirchlichen Sendung wird in diesen Schreiben nicht negiert, erscheint aber nicht als eigenständiges förderungswürdiges Ziel oder Programmatik der Liturgie und Pastoral. Regelungs- bzw. Nachholbedarf identifiziert man stattdessen darin, die Aktivität von nicht ordinierten Katholikinnen und Katholiken zu begrenzen. Hier geht es – terminologisch präzise – also nicht um Partizipation, sondern um Kooperation.

### 5. Debatten, Bedarfe, Visionen

Die in den Konzilstexten angelegten Spannungen und Ungleichzeitigkeiten verschiedener Kirchenbilder und ihrer Konsequenzen zur Beschreibung von Aufgaben, Rollen und Kompetenzen von ordinierten und nichtordinierten Gläubigen entfachen seit mittlerweile einem halben Jahrhundert kontroverse Debatten. Ob man in die Texte der Würzburger Synode (1971–1975), die Debatten der 1990er Jahre um Status und Aufgaben hauptamtlicher nichtordinierter Seelsorgerinnen und Seelsorger oder, um ein Beispiel der jüngsten

Vergangenheit aufzugreifen, die Spannungen zwischen dem Abschlusspapier der außerordentlichen Amazonas-Synode (2019) und dem nachsynodalen päpstlichen Schreiben dazu schaut<sup>23</sup>: In immer neuen Variationen brechen die seit dem Konzil bekannten Ambivalenzen zwischen einer partizipations- und einer standeslogisch konzipierten Ekklesiologie auf. Die Diskussionen entzünden sich an der Frage, wie Charisma und Amt, Kompetenz und Zuständigkeit, Qualifikation und Stand einander zugeordnet werden sollten und was das im Gemeindealltag, im Gottesdienst und im Berufsbild v. a. der Hauptamtlichen in der Seelsorge, ob geweiht oder beauftragt, konkret bedeute.

Religionssoziologische Verschiebungen, neue pastorale Herausforderungen, strukturelle kirchliche Defizite und immer gravierendere Nachwuchsprobleme verschärfen den Reflexions- und Handlungsbedarf. Das pastorale und spirituelle Potenzial einer Kirche, deren Struktur und Selbstverständnis vornehmlich standeslogisch profiliert wird, kommt erkennbar an Grenzen. Dass kirchliches Leben sich vor Ort und in der Fläche kaum mehr wird aufrechterhalten lassen, wenn man das Angebot des Gottesdienstes, der Verkündigung und der Seelsorge an der Zahl der Priester bemisst, die (noch) im aktiven Dienst stehen, kompetent, gesund und einsatzfähig sind, ist mittlerweile den meisten Verantwortlichen bewusst. Mutige Lösungen sind allerdings rar.

Wie könnte heute, im dritten Jahrzehnt des dritten Jahrtausends, eine katholische Kirche aussehen, die sich in Liturgie, Lehre und Pastoral konsequent dem Prinzip geteilter Verantwortung verschriebe? Wie würden Katholikinnen und Katholiken, die partizipativ Kirche sein wollen, ihr Gebetsleben, ihr Sinnangebot und ihre Sorge füreinander gestalten? Welche Rolle hätten Frauen und Männer, die einen kirchlichen Beruf ausüben? Welche Aufgaben könnten diejenigen übernehmen, die über eine entsprechende Qualifikation verfügen? Welche spirituellen und gestalterischen Potenziale könnten gehoben und fruchtbar gemacht werden, welche pastoralen und intellektuellen Chancen böten sich für die Kirche, setzte man konsequent bei Kompetenzen und Aufgaben an? Wie würde ein partizipatives Verständnis kirchlicher Leitung Entscheidungswege verändern, wie würden Verantwortlichkeiten und Rechenschaftspflichten bemessen?

Partizipation ist nicht nur ein Gebot unserer Tage. Es ist ein theologisch belastbares Konzept für Liturgie und Kirche, dem das II. Vatikanische Konzil vor bald 60 Jahren ideelle und normative Bedeutung zugemessen hat. Seine konsequente Implementierung steht vielfach immer noch aus. Äußere Bedingungen der Umsetzung dieser Norm ändern sich natürlich mit der Zeit; was Partizipation jeweils bedeuten müsste, kann regional und kulturell unterschiedlich bestimmt werden. Aber dass sie strukturell verankert und rechtlich belastbar sein muss, wenn sie kirchlich etwas gelten soll, liegt auf der Hand, ebenso, dass

eine Grundhaltung der Partizipation Freimut und Vertrauen braucht, um ge-  
deihen zu können.

Die Herausforderungen der Corona-Pandemie haben die engen Grenzen einer klerikal gedachten Kirche deutlich aufgezeigt. Zugleich entwickelte sich in den Gemeinden und den kirchlichen Berufen eine beeindruckende Kreativität, um Gebet, Glauben und Solidarität jenseits gewohnter – und das hieß bisher eben meist: ordinationsgebundener – Formate zu gestalten. «In dieser Lage [haben sich] Kompetenzen offenkundig [als] hilfreich [erwiesen], die im Sinne veritabler Schlüsselqualifikationen nicht dabei helfen, das (sowieso nicht mehr allzu lange) Bestehende zu optimieren, sondern dabei, die unübersichtliche und unvorhersehbare Transformationssituation aktiv, kreativ und risikofreudig zu gestalten. Das aber bedeutet auch: Man muss radikal Vertrauen setzen in die pastoralen Mitarbeiter/innen, ihnen Freiheit zu Entwicklung, Gestaltung und Experiment lassen und alle alten kirchlich-ständischen wie manche neueren engmaschigen Steuerungs- und Kontrollmechanismen behertzt über Bord werfen.»<sup>24</sup>

Eine partizipative Kirche der Zukunft wird das in Corona-Zeiten entdeckte Potenzial geteilter Verantwortung nicht zur Notlösung in Ausnahmzeiten degradieren und so schnell als möglich wieder zurückdrängen, sondern als Antwort des Geistes auf den Anruf unserer Tage wahrnehmen und fördern. Freilich: «Ohne Vertrauen blüht nichts. Ohne Anerkennung wird nichts. Ohne die Erfahrung der Selbstwirksamkeit in gewagter Freiheit entsteht nichts – in der Kirche schon gar nicht.»<sup>25</sup>

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Ludger OEING-HANHOFF, Art. *Partizipation*, in: LThK<sup>2</sup> 8 (1963) 118–120.
- 2 Theodor MAAS-EWERD, Art. *Actuosa participatio*, in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 122f.: «Participatio an der Liturgie als dialogisches gottmenschliches Geschehen bedeutet im tiefsten Teilnahme am göttlichen Leben durch Christus im Hl. Geist. Sie findet in dieser Welt in der *participatio sacramenti* ihren höchsten Ausdruck.»
- 3 Ernst SPICHTIG, Art. *Partizipation, III. Praktisch-theologisch*, in: LThK<sup>3</sup> 7 (1998) 1399f: 1399.
- 4 Pius X., *Motu Proprio Inter pastoralis officii (Tra le sollecitudini)* (22.11.1903), in: ASS 36 (1903–1904) 329–332. In der authentischen lateinischen Übersetzung seines im Original italienischen Motu proprio ist interessanter Weise nicht von aktiver Teilhabe, sondern von aktiver *Kommunikation* («communicatio activa») die Rede.
- 5 Kurt KOCH, *Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier: Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie*, in: StZ 214 (1996) 75–89, 76.
- 6 Die Thematik ist vielfach aufgearbeitet worden; vgl. exemplarisch: Franz Xaver KOHLSCHNEIN, *Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab*, in: Theodor MAAS-EWERD (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Freiburg i. Br. u.a. 1988, 38–66; Winfried HAUNERLAND, *Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung*, in: IkaZ Communio 38 (2009) 585–595; Benedikt KRANEMANN, «Tätige Teilhabe» an der Liturgie als «Quelle und Höhepunkt». Kernbegriffe der Liturgiekonstitution neu gelesen, in: Mariano DELGADO – Michael STEVERNICH (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i. Br. u.a. 2013, 232–247.

- 7 Die Debatten um eine Re-Klerikalisierung der Liturgie in Zeiten der Corona-Pandemie und um Schutzkonzepte zugunsten einer virologisch vertretbaren Gottesdienstform im Frühjahr 2020 hängen genau damit zusammen: Was bestimmt man in der Eucharistiefeier als wesentlich, was als nebensächlich? Ist die Partizipation der Gläubigen verzichtbar? Kann virtuelle Verbundenheit am Küchentisch die reale Präsenz der Gläubigen im Kirchenraum ersetzen? Sollte ein Priester zur Not ohne *Communio* der Gläubigen zelebrieren und allein kommunizieren oder in einer solchen Situation aus theologischen (!) Gründen darauf verzichten?
- 8 Das gibt es natürlich auch, vgl. AA 24. Wie die Unterscheidung dieser beiden Modi des Verkündigungsdienstes auf die erst nach dem Konzil in der heutigen Breite entstandenen hauptamtlichen «Laien»-Berufe in der Kirche zu beziehen sei, ob beispielsweise Pastoralreferent/inn/en kraft Taufe und Firmung das «Laienapostolat» ausüben, oder ob sie kraft Beauftragung und Qualifikation Anteil an der amtlichen Sendung erhalten (müssten), wird, seit es diese Berufe gibt, diskutiert. Die Sendungsfeiern zur Beauftragung dieses Personenkreises sind diesbzgl. weniger eindeutig als es Lehre und Kirchenrecht insinuieren. Vgl. dazu Samuel-Kim SCHWOPE, *Gesandt, nicht geweiht? Sendungs- und Beauftragungsfeiern von Gemeinde- und Pastoralreferentinnen/-referenten* (EThSt 116). Würzburg 12020.
- 9 Zwar hieß die vorbereitende Kommission durchgehend «*Commissio de fidelium apostolatu*». Das Dekret trug demgegenüber aber vom ersten Textentwurf an seine endgültige Überschrift «*De apostolatu laicorum*». Aus den «Gläubigen» im Kommissionsnamen wurden (und blieben) im Dokument selbst «Laien» – eine Verlegenheitslösung, die hinter der Genese und dem Ergebnis des Dokumentes zurückbleibt.
- 10 Vgl. Guido BAUSENHART, *Theologischer Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien Apostolicam Actuositatem*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil IV*, Freiburg i. Br. u.a. 2005, 1–124: 97–101.
- 11 Vgl. BAUSENHART, *Theologischer Kommentar* (s. Anm. 10), 99.
- 12 Diese delegierte Partizipation am «Apostolat der Hierarchie» wird in LG 33,3 benannt. Hier ist jedoch nicht der Regelfall des Laienapostolats gemeint, sondern der Ausnahmefall der Übertragung amtlicher Aufgaben an Nicht-Kleriker.
- 13 Vgl. dazu Ludwig SCHICK, *Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi. Ein zu realisierendes Programm*, in: ThBer 15 (1986) 39–81.
- 14 Vgl. die Vorrede Johannes Pauls II., CIC/1983, XIX.
- 15 Es geht dem CIC zufolge übrigens aus dem Glauben (nicht aus der Taufe) hervor. Die Amtsträger werden im selben Canon gemahnt, diesen Glauben der Gläubigen durch ihre amtliche Verkündigung zu stärken und zu erhellen.
- 16 Von der «*participatio actiosa*» ist im Kodex an drei Stellen die Rede; neben den beiden hier zitierten noch in can. 898, in dem die Gläubigen zum häufigen Empfang und zur Verehrung der Eucharistie angehalten werden.
- 17 Vgl. dazu: Thomas SÖDING (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br. u.a. 2016; Agnes SLUNITSCHKE – Thomas BREMER (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (QD 304), Freiburg i. Br. u.a. 2020.
- 18 Gegenüber der expliziten Nennung und breiten Entfaltung von Apostolat und Priestertum der Gläubigen in LG und AA wird die Einschreibung der Getauften in das Königtum Christi in den Konzilsdokumenten nur am Rande behandelt bzw. ausdrücklich nur in seinem amtlichen Modus als Teilhabe des Klerus am munus regendi entwickelt (vgl. LG 21, UR 2, CD 11, 26, 30, PO 15). LG 36 beschreibt wenigstens knapp das gemeinsame Königtum der Getauften.
- 19 Vgl. KOCH, *Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier* (s. Anm. 5), 75.
- 20 KOHLSCHNEIN, *Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme* (s. Anm. 6), 41.
- 21 *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* (15.8.1997) (VApSt 129), Bonn 1997; *Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie* (8.1.1999) (Dt-Bis 62), Bonn 1999/82010; vgl. auch Julia KNOP, *Klerikales Schisma im Gottesdienst? Eine kritische Relecture kirchlicher Vorgaben zu Amt und Liturgie*, in: Gregor Maria HOFF – DIES. – Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischennufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg* (QD 308), Freiburg i. Br. u.a. 2020, 152–169.
- 22 *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* (15.8.1997) (s. Anm. 21), Nr. 13.
- 23 *Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD 1971–1975, Offizielle Gesamtausgabe*, 2 Bände, Frei-

- burg i. Br. 2001; *Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien* (6.–27.10.2019), *Amazonien: Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument* (25.10.2019), dt. Übersetzung im Auftrag des Bischöflichen Hilfswerks Misereor, Essen 2019; Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Querida Amazonia* (12.2.2020) (VApSt 222), Bonn 2020.
- 24 Rainer BUCHER, *Freiheit und Vertrauen. Pastorale Kompetenzen in der Transformationskrise der Kirche* (22.5.2020), in: <https://www.feinschwarz.net/pastorale-kompetenzen/>.
- 25 Ebd.

## Abstract

*Participation: Shared Responsibility in Church and Liturgy.* The Liturgical Constitution of the Second Vatican Council declares the full and active participation of the faithful as the measure of liturgical renewal. In subsequent ecclesiastical teaching and canon law this participatory programme of the Council takes a back seat. Traditional ecclesiology, including its polarity of clergy and laity, is promoted. But the debate about shared responsibility at all levels of church action – worship, proclamation and shaping the church – continues. Shifts in the sociology of religion, new pastoral challenges, structural church deficits intensify the need for reflection and action. What would a truly participatory church of the future look like?

*Keywords:* Second Vatican Council – liturgy – participation – divided responsibility – believers – clergy – post-conciliar legislation

## RECHTE UND PFLICHTEN

Aspekte partizipatorischer Ekklesiologie  
im Codex Iuris Canonici

### *Ausgangslage*

Papst Johannes XXIII. (1958–1963) hat bald nach Antritt seines Pontifikats drei Projekte der kirchlichen Erneuerung angekündigt. Davon betrafen zwei die katholische Kirche in ihrer Gesamtheit, nämlich die Einberufung eines Ökumenischen Konzils und die Revision des 1917 herausgegebenen kirchlichen Gesetzbuchs *Codex Iuris Canonici* (CIC). Das dritte Vorhaben, die gleichzeitig avisierte und bereits 1960 abgehaltene römische Diözesansynode, galt nur dem eigenen Bistum des Papstes; sie verlief übrigens noch in sehr traditionellen Bahnen und konnte kaum als erneuernd bezeichnet werden.

Beim Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) entdeckten die Synodenväter zum Teil stark verschüttete Elemente der Ekklesiologie von neuem, griffen sie in den konziliaren Dokumenten auf und verschafften ihnen so eine neue Geltung im Leben und auch im Recht der Kirche. Zu denken ist etwa an die Beschreibung der Kirche als eine Gemeinschaft, die in und aus Teilkirchen besteht, an die Wiederherstellung der originären bischöflichen Befugnisse oder an die Betonung der Verantwortung aller Bischöfe für die ganze Kirche.

Ein weiterer Gedanke, dem das Konzil zu neuer Durchsetzung verhalf, war die Betonung der kirchlichen Sendung aller Getauften. Nicht nur im Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*, sondern auch in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* und in anderen konziliaren Dokumenten kam dieses Postulat zum Tragen. Das in der sakramentalen Initiation (Taufe, Firmung, Eucharistie) wurzelnde gemeinsame Priestertum aller Gläubigen bildet die Grundlage dafür, dass nicht nur die Geweihten, sondern vielmehr alle katholischen Christen die Sendung der Kirche mittragen.

STEPHAN HAERING OSB, geb 1959, ist Prof. für Kirchenrecht an der LMU München.

Das Reformprojekt der Kirchenrechtsrevision wurde zunächst zurückgestellt, um die Ergebnisse des Konzils abzuwarten und diese in die Rechtsreform einfließen zu lassen. Die erste Generalversammlung der 1965 neu eingerichteten Bischofssynode, die 1967 stattfand, formulierte zehn Grundsätze für die anstehende Revision des CIC. Zu diesen Prinzipien, welche die Revisionsarbeit bestimmen und damit auch das künftige kirchliche Gesetzbuch prägen sollten, gehören der Gedanke der Subsidiarität und der Schutz der Rechte der Personen.<sup>1</sup>

An dieser Stelle ist nicht der Gang der Reformarbeit am CIC nachzuzeichnen. Es genügt festzuhalten, dass die gemachten Anregungen zur Aufnahme eines eigenen Titels über «Pflichten und Rechte aller Gläubigen» in den revidierten CIC geführt haben, den Papst Johannes Paul II. (1978–2005) im Jahr 1983 in Kraft setzte.<sup>2</sup> In diesem Katalog kirchlicher Grundpflichten und -rechte – Winfried Aymans nennt ihn das «Gemeinstatut der Gläubigen»<sup>3</sup> – werden auch die zentralen Elemente der Teilhabe der Getauften an den Gaben und am Auftrag der Kirche benannt und ausdrücklich verbürgt.<sup>4</sup> Daneben haben einige Bestimmungen dieses Katalogs vor allem die Wahrung der kirchlichen Einheit oder den individuellen Persönlichkeitsschutz im Blick.<sup>5</sup> Den Grundgedanken, dass alle Gläubigen «gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen [sind], die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat», hat der Gesetzgeber an die Spitze der Bestimmungen zur Kirchenverfassung gestellt (c. 204 § 1 CIC). Dieser Gedanke durchzieht das ganze kirchliche Gesetzbuch und kommt an verschiedenen Stellen konkret zum Vorschein. Der gegenüber dem Codex Iuris Canonici von 1917 von verschiedenen Stimmen erhobene Vorwurf, er enthalte eine Rechtsordnung für Kleriker und betrachte die übrigen Getauften nur als Schutzgenossen der Amtsträger, kann für den nachkonziliaren CIC nicht mehr vorgebracht werden.

### *Geistliches Leben und Sakramente*

Die kirchliche Teilhabe aller Gläubigen wird in verschiedener Hinsicht rechtlich garantiert. Ein besonders wichtiges Recht der Gläubigen auf Partizipation besteht in der Teilhabe an den geistlichen Gütern der Kirche. Die Förderung des Heils der Seelen ist die erste Aufgabe der Kirche und daher auch ihr oberstes Gesetz (vgl. c. 1752 CIC). Deshalb statuiert c. 213 CIC den Anspruch der Gläubigen gegenüber den geistlichen Hirten, Hilfen aus diesen Gütern, besonders der Wortverkündigung und den Sakramenten, zu erhalten.<sup>6</sup>

Das individuelle und gemeinschaftliche religiöse Leben bedarf immer wieder der Nahrung und Stärkung. Die Glieder der Kirche können sie aus der

Darlegung des Glaubens und aus dem Empfang der Sakramente gewinnen. Diese Hilfen dürfen den Gläubigen nicht vorenthalten werden, sondern die Verantwortlichen müssen ihnen einen möglichst bequemen Zugang zu diesen Gütern ermöglichen. Zeugnis für das Evangelium haben alle Christen in je eigener Weise zu geben (vgl. cc. 756–759 CIC). Aus diesem Zeugnis sollen auch alle Glieder der Kirche geistlichen Gewinn ziehen können. Das Recht der Gläubigen auf die Teilhabe an den Sakramenten, sofern sie die dafür geforderten Voraussetzungen erfüllen, wird auch im Buch IV des CIC über den Heiligungsdienst der Kirche aufgegriffen und dort als entsprechende Verpflichtung der Spender formuliert (c. 843 § 1 CIC).

Eine Sonderstellung nimmt unter den Sakramenten diesbezüglich die Taufe ein. Da die Taufe erst die rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche vermittelt, können die Bewerber keinen Anspruch auf die Taufe kraft kirchlichen Rechts besitzen. Doch ist die Taufe zum Heil notwendig (vgl. c. 849 CIC) und daraus ergibt sich für die Kirche die Verpflichtung, jenen Menschen, die zum Glauben gekommen sind, die Taufe begehren und als Christen leben wollen, die Teilhabe am Heil zu ermöglichen und ihnen daher die Taufe zu spenden. Bei der Kindertaufe bilden der Glaube der Eltern und Paten sowie der Wunsch der Eltern, das Kind taufen zu lassen, die Basis für den Anspruch der Täuflinge auf dieses Sakrament.

Mit dem Anrecht auf die geistlichen Güter der Kirche steht ein weiteres kirchliches Grundrecht in enger Beziehung. Gemäß c. 217 CIC erwerben die Gläubigen aus der Taufe das Grundrecht auf eine christliche Erziehung. Die Partizipation an den Heilsgütern drängt nach fruchtbarer Entfaltung im Leben des einzelnen Christen. Dazu braucht es eine entsprechende persönliche Zurechtweisung, wofür nicht nur die Eltern und der Betroffene selbst, sondern auch die Kirche Verantwortung trägt. Denn zur «Erlangung der Reife der menschlichen Person» und «zur Erkenntnis der Heilsgeheimnisse und zu einem Leben danach» braucht es Bildung und Unterstützung.

Wenn von Teilhabe an den geistlichen Gütern der Kirche die Rede ist, geht es nicht nur darum, dass die Gläubigen durch jene, die den pastoralen Dienst ausüben, aus diesem Schatz bedient werden. Sie sollen auch, wie schon angedeutet, selbst dazu beitragen, dass die Wahrheit des Evangeliums die Menschen erreicht und jene den Zugang zu den Sakramenten erhalten, die ihrer bedürfen. Dies geschieht zunächst durch ihr allgemeines Lebenszeugnis und durch konkrete Hilfen, die sie leisten können (vgl. c. 211 CIC). Einzelne Personen können darüber hinaus auch besondere kirchliche Aufträge übernehmen und durch deren Erfüllung am Dienst der Verkündigung und Heiligung mitwirken (vgl. cc. 230, 759, 835 § 4 CIC).

*Partizipation am kirchlichen Leitungsdienst*

Das kirchliche Gesetzbuch sieht in seinen Bestimmungen zur kirchlichen Leitungsgewalt (Jurisdiktion) einerseits vor, dass nur jene befähigt sind, Leitungsgewalt zu übernehmen, die das Weihesakrament empfangen haben. Es wird andererseits aber auch bestimmt, dass andere Gläubige an der Ausübung dieser Gewalt nach Maßgabe des Rechts mitwirken können (c. 129 CIC). Diese Regelung zielt darauf, dass Laien jurisdiktionelle Maßnahmen durch ihre beratende und vorbereitende Mitwirkung sowie durch die praktische Umsetzung sachlich mitbestimmen und prägen können.

Wenn es um Teilhabe am kirchlichen Leitungsdienst geht, darf man allerdings den Blickwinkel nicht zu eng fassen und nur an die Mitwirkung an der auszuübenden Jurisdiktion denken. Partizipation setzt schon bei der gesetzlichen Garantie für die Gläubigen an, die eigenen Anliegen und Wünsche den Hirten vorzutragen. Auch dadurch wird Einfluss auf die kirchliche Leitung ausgeübt. Das Recht zur freien Meinungsäußerung gegenüber den Hirten kann sich sogar zu einer Verpflichtung steigern, wenn es um wichtige Anliegen des Wohls der Kirche geht (c. 212 §§ 2, 3 CIC).<sup>7</sup> Durch gut begründete Wortmeldungen, die von hoher persönlicher Kompetenz der betreffenden Gläubigen getragen sind, kann die Richtung kirchlichen Leitungshandelns sehr stark geprägt werden.

Vornehmlich kommt die Partizipation am kirchlichen Leitungsdienst in den Beratungsorganen zur Geltung, die auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen entweder dauerhaft eingerichtet sind oder bei entsprechendem Bedarf auf Zeit tätig werden. Als ständige Ratsorgane bestehen hierzulande die Pfarrgemeinde-, Dekanats- und Diözesanräte, die das Leitungshandeln von Pfarrer, Dekan und Bischof beratend begleiten und durch eigene Initiativen dazu beitragen, ihm eine günstige Ausrichtung zu geben (vgl. cc. 511–514, 536 CIC). An der Auswahl der Mitglieder dieser Organe können sich alle Gläubigen direkt oder mittelbar beteiligen.

In Deutschland sind in den vergangenen Jahrzehnten auch verschiedene Synoden und synodale Prozesse durchgeführt worden, teils für einzelne Diözesen, teils auch bundesweit für das gesamte Land.<sup>8</sup> Solche institutionalisierte Beratungen erfordern jeweils einen besonderen organisatorischen Aufwand und werden deshalb nur bei entsprechender Veranlassung umgesetzt. So wird für die im CIC gesetzlich verankerte Diözesansynode (cc. 460–468) kein eigener Tagungsrhythmus festgelegt, sondern lediglich bestimmt, dass die Synode einberufen werden solle, wenn «die Umstände dies anraten» (c. 461 § 1). Diözesan- oder Regionalsynoden und diesen ähnliche Einrichtungen tagen gewöhnlich in mehreren Sessionen und bilden Arbeitsgruppen für einzelne Sachgebiete.

Nach Abschluss ihrer Arbeiten werden die Synoden dann wieder beendet. Im vergangenen Jahr 2019 wurde von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der Katholiken der «Synodale Weg» eröffnet, ein neues parakanonisches Format kirchlicher Beratung mit zeitlicher Befristung.<sup>9</sup> Die weitere Entwicklung dieser außergewöhnlichen Initiative bleibt abzuwarten.

### *Partizipation und kirchliche Finanzen*

Ein sehr spezieller Bereich für die Partizipation der Gläubigen ist bei den zeitlichen Gütern der Kirche gegeben. Historisch gesehen ist die kirchliche Vermögensverwaltung ein Segment kirchlichen Handelns, in dem es jedenfalls im mitteleuropäischen Raum schon seit Jahrhunderten eine ausgebaute Mitverantwortung der Laien und insoweit eine bedeutende Beteiligung an der kirchlichen Leitung gibt.

Die Finanzierung der kirchlichen Bedürfnisse wird aus unterschiedlichen Quellen (Vermögenserträge, Mitgliederbeiträge, Spenden, Zuschüsse) gespeist und sie ist regional sehr vielfältig ausgestaltet.<sup>10</sup> Im gesetzlichen Katalog der Rechte und Pflichten der Gläubigen ist festgelegt, dass diese ihren eigenen Beitrag für die materiellen Erfordernisse der Kirche leisten müssen (c. 222 § 1 CIC). Diese Pflicht kommt auch im fünften Kirchengebot zum Ausdruck (KKK 2043). In Deutschland, Österreich und der Schweiz werden von den Gläubigen seit langem obligatorische Beiträge (Kirchensteuer, Kirchenbeitrag) eingehoben, teilweise auf der Grundlage staatlichen Rechts und mit Unterstützung des Staates. Die theoretisch bestehende Möglichkeit, im Rahmen dieses vertrauten Systems den einzelnen Zahlern individuell größere Möglichkeiten für die Erfüllung ihrer Beitragspflicht zu eröffnen und ihnen damit mehr Teilhabe zuzugestehen, hat man bislang nicht aufgegriffen.<sup>11</sup>

Konkrete Partizipation an der kirchlichen Vermögensverwaltung geschieht durch die Mitwirkung von Gläubigen in den entsprechenden Organen auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen. Der CIC sieht ausdrücklich für die Bistümer (c. 492) und für die Pfarreien (c. 537) die Vermögensverwaltungsräte verbindlich vor. Darüber hinaus gilt generell für die juristischen Personen in der Kirche, dass ein Vermögensverwaltungsrat bzw. obligatorische Berater vorhanden sein müssen (c. 1280), wodurch bestimmte Gläubige an dieser spezifischen Verantwortung teilhaben. In Deutschland und anderen Ländern werden die Mitglieder der genannten pfärrlichen und diözesanen Gremien überwiegend durch Wahl der Gläubigen bestimmt. Bei den sonstigen juristischen Personen ergibt sich aus den eigenen Statuten, auf welche Weise die Mitglieder der Ratsorgane für diese Aufgabe ausgewählt werden.

*Freiheit zu apostolischem Wirken*

Der kirchliche Gesetzgeber garantiert den Gläubigen die Teilhabe an der Sendung der Kirche und er legt ihnen dies auch als prinzipielle Verpflichtung auf. Insgesamt lässt er ihnen aber dabei sehr große Freiheit, in welchem Umfang und in welcher Form sie von diesem Recht Gebrauch machen bzw. diese Verpflichtung umsetzen wollen.

Ausdrücklich sichert der Gesetzgeber den Gläubigen das Recht zu, eigene apostolische Unternehmungen ins Werk zu setzen (c. 216 CIC). Diese Unternehmungen können der Verkündigung dienen, die Heiligung der Menschen fördern, Werke der Nächstenliebe leisten und vieles mehr. Ungeachtet des grundsätzlichen privaten Charakters solcher Initiativen erhält durch sie das allgemeine Christus-Zeugnis der Kirche in bestimmten Bereichen, die sonst möglicherweise schwer zu erreichen wären, besondere Strahlkraft; sie tragen zur Verbreitung der Frohen Botschaft bei.

Im Zusammenhang mit dem Recht zu apostolischer Tätigkeit ist auch die Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit der Gläubigen von hoher Bedeutung (c. 215 CIC). Katholiken brauchen keine kirchenamtliche Genehmigung oder Beteiligung, um «für Zwecke der Caritas oder der Frömmigkeit oder zur Förderung der christlichen Berufung in der Welt» eigene Vereine zu gründen, und sie können diese Vereine selbst organisieren und leiten.

Seine persönliche Art und Weise, an der Verwirklichung des Heildienstes teilzuhaben, kann der einzelne Gläubige also frei bestimmen und seine entsprechenden Vorhaben allein oder im Zusammenwirken mit anderen umsetzen.

*Weitere Aspekte von Partizipation in der Kirche*

Es versteht sich von selbst, dass jene Personen, die sich einem Beruf in der Kirche widmen, in besonderer Weise an der Sendung der Kirche teilhaben und an deren konkreter Umsetzung mitwirken. Dies gilt für Kleriker und gottgeweihte Personen ebenso wie für pastorale Mitarbeiter, Religionslehrer, Theologieprofessoren und andere Kirchenleute. Sie nehmen regelmäßig einen kirchenamtlichen Auftrag wahr. Die Kehrseite solch gehobener Teilhabe an der kirchlichen Sendung besteht darin, dass es die Mission der Kirche auch besonders schädigt, wenn solche Amtsträger persönlich versagen und möglicherweise sogar straffällig werden.

Es soll hier aber noch positiv darauf aufmerksam gemacht werden, dass in einem speziellen kirchlichen Lebensstand der Gedanke der Teilhabe in besonderer Weise ausgeprägt ist. Die Ordensleute nehmen an der Sendung der Kir-

che in einer eigenen Weise teil, indem sie sich in besonders enger Nachfolge Christi Gott hingeben und dem Reich Gottes dienen. «Zur Auferbauung der Kirche und zum Heil der Welt» gehen sie ihre spezielle Bindung ein und leben damit eine eigene Form der kirchlichen Partizipation (vgl. cc. 573–575 CIC).

Partizipation gehört in den Ordensverbänden aber auch zu den wesentlichen Prinzipien der inneren Strukturen. Die angemessene Teilhabe der Ordensmitglieder an der Leitung der Gemeinschaft ist jeweils auch rechtlich zu gewährleisten. Auf die Zusammensetzung des Generalkapitels und der anderen Beratungs- und Beteiligungsorgane und auf die Behandlung der Beratungsgeschäfte dieser Einrichtungen haben alle Mitglieder Einfluss (vgl. cc. 631–633 CIC). An der Leitungstätigkeit der Ordensoberen haben stets diesen zugeordnete, aus mehreren Mitgliedern bestehende Ratsorgane Anteil, so dass auch auf diese Weise das partizipative Prinzip zur Geltung gelangt (c. 627 CIC). Bei der Bestimmung der Oberen sind die Mitglieder regelmäßig eingebunden, entweder durch einen förmlichen Wahlvorgang oder durch Befragung und Personalvorschläge. Die Organisation von Ordensgemeinschaften ist zwar nicht allgemein auf die Kirche zu übertragen, sie lässt aber durchaus Wert und Bedeutung von angemessener Partizipation erkennen.

### *Zusammenfassung und Ausblick*

Die Kirche ist *Communio* und sie lebt auch wesentlich davon, dass diese *Communio* durch die Teilhabe der Gläubigen immer wieder erneuert wird. Partizipation in der Kirche zeichnet sich besonders dadurch aus, dass dem Recht zur Teilhabe an der kirchlichen Sendung vielfach auch eine entsprechende Pflicht korrespondiert.

Die katholische Kirche sieht sich in vielen Ländern vor allem der westlichen Welt mit der Tatsache konfrontiert, dass zahlreiche Getaufte von den Möglichkeiten kirchlicher Teilhabe wenig oder gar keinen Gebrauch machen. Im Jahr 2019 feierten in Deutschland durchschnittlich nur etwa 9% der Katholiken die Sonntagsmesse mit. Der Empfang der Sakramente ist allgemein rückläufig. An kirchlichen Wahlen, etwa zum Pfarrgemeinderat, nimmt gewöhnlich nur eine kleine Minderheit der dazu Berechtigten teil. Die Zahl deutscher Katholiken, die vor der staatlichen Behörde ihren Austritt aus der Kirche erklärt haben, hat 2019 eine Höchstmarke erreicht.

Vor diesem Hintergrund könnte sich manchem Zeitgenossen die Frage stellen: Müssen neue Modelle der Partizipation entwickelt werden, um die Getauften die Teilhabe an der Kirche attraktiv zu machen und um Ungetaufte für den christlichen Glauben und die Kirche zu gewinnen? Sind sie nicht not-

wendig, um die Menschen für den Weg des Heils, das gemäß der kirchlichen Botschaft allein in Jesus Christus liegt, zu gewinnen? Für manche neue Ansätze lassen Ekklesiologie und kirchliche Rechtsordnung zweifellos gewissen Raum. Wer solche entwerfen will, muss sich freilich der spezifischen Eigenart der Kirche bewusst sein und darf nicht unbesehen Modelle der Teilhabe aus anderen Bereichen übertragen. Nicht zuletzt muss der notwendige Zusammenhang von Partizipation und Verantwortung geachtet werden.

Anlässlich seines 90. Geburtstags wurde Theo Sommer, dem früheren Chefredakteur der deutschen Wochenzeitung «Die Zeit», kürzlich der «politische Fragebogen» vorgelegt. Bei dem Punkt, welche politischen Überzeugungen er selbst über Bord geworfen habe, antwortete Sommer: «Ich bin sehr skeptisch geworden gegenüber Forderungen nach mehr politischer Beteiligung. Denn das heißt oft bloß Beteiligung einer lediglich punktuell interessierten Minderheit, die von Thema zu Thema hüpf, aber für nichts verantwortlich zu machen ist. Ich bin ein überzeugter Vertreter der repräsentativen Demokratie. Vom *government by shitstorm* halte ich nichts.»<sup>12</sup>

Was hier von ganz unverdächtigter Seite im Hinblick auf den Staat gesagt wird, sollte auch für die Kirche zu denken geben. Wie der Staat ist auch die Kirche ein gesellschaftliches Gebilde, wenngleich sie damit keineswegs vollständig beschrieben und in ihrem Wesen erfasst ist. Die kirchliche Rechtsordnung wahrt in ihren geltenden Regelungen eine ausgewogene Balance von Rechten und Pflichten der Gläubigen. Sie bildet eine gute Basis für angemessene und konstruktive Partizipation ihrer Glieder und sie lässt den Einzelnen dabei auch große Freiheit. Zugleich entbindet die Beteiligung aller Getauften an der Sendung der Kirche die verantwortlichen Amtsträger nicht von jenen Aufgaben, die ihnen in personaler Verantwortung zukommen. Ein «*government by shitstorm*» müsste sich wohl auch bei der Leitung der Kirche, nicht anders als beim Staat, mit hoher Wahrscheinlichkeit als zumindest längerfristig schädlich erweisen.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. *Communicationes* 1 (1969) 77–85; *Enchiridion del Sinodo dei vescovi* 1: 1965–1988, Bologna 2005, 47–63.
- 2 CIC Lib. II pars I tit. I De omnium christifidelium obligationibus et iuribus = cc. 208–223.
- 3 Vgl. Winfried AYMANS, *Kanonisches Recht II: Verfassungs- und Vereinigungsrecht*, Paderborn u. a. 1997, 70–115; Reinhild AHLERS, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, in: Stephan HAERING – Wilhelm REES – Heribert SCHMITZ (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg <sup>3</sup>2015, 289–301.
- 4 Auch im 1990 durch Papst Johannes Paul II. promulgierten Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen findet sich an exponierter Stelle ein solcher Katalog; vgl. cc. 11–26 CCEO. Die Darlegungen des Beitrags nehmen der Einfachheit halber nur auf den CIC Bezug.

- 5 Vgl. cc. 209, 212 § 1, 219–221, 223 CIC.
- 6 Vgl. Helmuth PREE, *Das Recht auf die Heilsgüter* (c. 213 CIC), in: Heiliger Dienst 48 (1994) 273–291.
- 7 Vgl. Helmuth PREE, *Die Meinungsäußerungsfreiheit als Grundrecht des Christen*, in: Winfried SCHULZ (Hg.), *Recht als Heildienst. Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*, Paderborn 1989, 42–85; DERS., *Kommunikation und Meinungsäußerungsfreiheit – Eine kanonistische Problemskizze*, in: Christian PRACHER – Herbert STRUNZ (Hg.), *Wissenschaft um der Menschen willen. Festschrift für Klaus Zapotoczky zum 65. Geburtstag*, Berlin 2003, 479–491.
- 8 Vgl. Stephan HAERING, *Synoden und synodale Prozesse in Deutschland seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein Überblick*, in: Matthias PULTE – Rafael M. RIEGER (Hg.), *Ecclesiae et scientiae fideliter inserviens. Festschrift für Rudolf Henseler CSsR zur Vollendung des 70. Lebensjahres* (Mainzer Beiträge zu Kirchen- und Religionsrecht 7), Würzburg 2019, 123–139.
- 9 Vgl. Stephan HAERING, *Wie in der Politik. Der Synodale Weg: Eine kirchenrechtliche Einordnung*, in: Welt & Kirche [Beilage zur katholischen Wochenzeitung Die Tagespost], Nr. 02 vom 30. Januar 2020, 11–12.
- 10 Vgl. Stephan HAERING, *Modelle der Kirchenfinanzierung im Überblick*, in: Arnd UHLE (Hg.), *Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung* (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 82), Berlin 2015, 11–42.
- 11 Vgl. Stephan HAERING, *Die kanonische Beitragspflicht der Gläubigen und die deutsche Kirchensteuer. Ein Vorschlag zur Weiterentwicklung von Recht und Praxis der Kirchensteuer in der katholischen Kirche*, in: Josef RIST i.V.m. Christof BREITSAMETER (Hg.), *Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses* (Theologie im Kontakt N.F. 2), Münster 2015, 167–179.
- 12 Die Zeit, Nr. 25 vom 10. Juni 2020, S. 7.

## Abstract

*Obligations and Rights. Aspects of Participatory Ecclesiology in the Code of Canon Law.* The demand for greater participation is becoming increasingly important in the church. The article provides the basis for the participation of all Christian faithful in ecclesiastical constitutional law and emphasizes the important connection between rights and obligations in fulfilling the Church's mission. The special responsibility of the shepherds of the Church is not diminished by the participation of the faithful.

*Keywords:* Codex Iuris Canonici – participation – obligations and rights

## PARTIZIPATION AUS EIGENINITIATIVE: DIE KATHOLIKENTAGE UND DAS ZDK

Wie sich Laien Partizipation erkämpft haben

### 1. *Bürgerliche Freiheiten*

Am Anfang des heutigen Zentralkomitees der deutschen Katholiken stand eine Selbstermächtigung. Auf der Grundlage der neuen bürgerlichen Freiheiten, speziell des Vereins- und Versammlungsrechts, hatten sich bereits 1848 mehr als 400 katholische Vereine mit mehr als 10.000 Mitgliedern gebildet, die sich Piusvereine nannten, in der trügerischen Hoffnung, der neue Papst Pius IX. werde liberaler sein als sein Vorgänger Gregor XVI. Die erste «Generalversammlung der katholische Vereine Deutschlands» richtete eine Botschaft an Pio Nono, in der sie sich ausdrücklich zu den neuen Freiheiten bekannte. Die Laien organisierten ihre, zunächst jährlich stattfindenden Treffen selbstständig und selbstverantwortlich, Bischöfe kamen in den Versammlungen nicht vor – niemand wurde um Erlaubnis gefragt. Den Vorschlag eines Freiburger Domkapitulars und Professors, Beschlüsse an die Mitwirkung der Kirchenoberen zu binden, wiesen die Versammelten 1849 empört zurück und verwahrten sich gegen jeden Anspruch auf Beteiligung an der Führung auf Beteiligung des «Kirchenregiments». Eine Genehmigung der neuen Aktion wurde nicht erfragt; jegliche Missachtung der geistlichen Autoritäten lag ihnen dennoch fern: eine Grußbotschaft des Papstes gehört bis heute immer zum Katholikentag.

Papstreue, klares katholisches Profil und zugleich die ebenso deutliche, selbstbewusste Formulierung eigener politischer und kirchlicher Überzeugungen gehört von diesen Anfängen an zum Auftreten der Laien in der katholischen Kirche deutschsprachiger Gebiete. 1849 wird ein Papier des Freiburger Theologen Johann Baptist Hirscher diskutiert, das die Einrichtung von Diözesan- und Nationalsynoden mit Klerikern und Laien forderte und Refor-

THOMAS STERNBERG, geb 1952, Dr. phil. Dr. theol., ist seit 2015 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

men wie die Abschaffung des Pflichtzölibats thematisierte. Auch die Öffnung des Diakonats für Frauen steht schon 1849 auf der Tagesordnung der zunächst noch rein männlichen Versammlung.

Seit der zweiten Versammlung wurde den Frauen ein Platz als Zuhörerinnen zugewiesen, doch obwohl immer mehr Frauen die Kirche prägten, bleiben sie bis in das nächste Jahrhundert hinein auf die Tribünen verbannt. 1907 wollte man endlich den Frauen Stimmrecht geben, aber nicht zuletzt auf scharfe Intervention einiger Bischöfe hin wurde die Entscheidung vertagt. 1921 werden in Frankfurt erstmalig Frauen Sitz und Stimme in der Generalversammlung erhalten. Da sind die Frauenverbände längst zu einer bedeutenden Macht im katholischen Leben Deutschlands geworden. Von 1921 an war immer mindestens eine Frau Mitglied des meist vierköpfigen Katholikentagspräsidiums, zuerst Hedwig Dransfeld, die Vorsitzende des Katholischen Frauenbundes. Auch hier wurde die Zulassung nicht etwa bischöflich oder gar päpstlich gewährt, sondern innerhalb der Laien, genauer der Frauen selbst, erstritten.

## 2. *Im kleindeutschen Nationalstaat*

Zwanzig Jahre nach der ersten Generalversammlung kam es 1868 beim 19. Katholikentag zur Gründung des «Centralcomitees» mit dem wesentlichen Auftrag der Koordination der Katholikentage, aber auch für eine Reihe weiterer Aufgaben und mit der Aufforderung zur Gründung von «Comitees für kleinere Distrikte». Das war die Geburtsstunde des ZdK, dessen Präsidenten immer Laien waren. Die Themen, die dort verhandelt wurden, waren zunächst die Gleichstellung der Katholiken mit den Protestanten im politischen Raum, aber auch eine Fülle praktischer politischer Fragen vom Mindestlohn bis zur Bildung. 1872 bekräftigte die Generalversammlung ihren Anspruch, «die deutschen Katholiken in ihrer Gesamtheit» zu repräsentieren und ersetzt das «der katholischen Vereine Deutschlands» durch «der Katholiken Deutschlands».

Von ungewohnter Seite wird 1881 der Laienkatholizismus gestützt. Entgegen den bis heute geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen, erließ Preußen das «Gesetz über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden», das ein wirklich demokratisches Element in eine Rechtsordnung bringt, nach der Laien nur Helfer und Berater des Klerus sein sollen. Die Zustimmung zu diesem Gesetz wird aber nicht zu antiklerikalen Demonstrationen missbraucht, es werden eigens Solidaritätsadressen formuliert. Dieses Gesetz, durch spätere Konkordate erneuert, sollte auch heute nicht angetastet werden, um wenigstens an dieser Stelle eine echte Mitwirkung zu bewahren.

Bis 1867 waren auch Linz, Wien, Innsbruck, Salzburg und Prag unter den ausrichtenden Städten von Katholikentagen, es waren die «Länder deutscher Zunge», wie es 1869 formuliert wird. Schon beim zweiten Treffen 1849 forderte man die Einbeziehung des katholischen Österreich in einen künftigen deutschen Nationalstaat. Es kam anders: Mit der preußischen Reichgründung vor 150 Jahren gerieten die Katholiken für 75 Jahre in eine Minderheitensituation, die viel zur Entstehung eines sich selbst behauptenden katholischen Milieus mit einem dicht gewebten Netz von Vereinen, Verbänden und Organisationen geführt hat. Dieses Milieu ist seit 1945, als in Westdeutschland der konfessionelle Proporz hergestellt war, von seiner wichtigsten Frontstellung befreit worden und hat sich aus vielen Gründen inzwischen aufgelöst.

Das Verhältnis zu den Bischöfen war bei den Katholikentagen zumeist durchaus freundschaftlich und von gegenseitigem Respekt getragen. Dennoch kam es einmal zu einem bemerkenswerten Eklat. Kardinal Faulhaber holte in seiner Predigt beim Münchner Treffen 1922 zu einem Rundumschlag gegen die Republik aus, die auf Meineid und Hochverrat aufgebaut sei. Das hatte den erbitterten Widerstand des damaligen Katholikentagspräsidenten, Oberbürgermeister Konrad Adenauer zu Folge. Faulhaber reagierte mit einer bis heute probaten Relativierung: «Es sind hie und da Äußerungen gefallen, [...] hinter denen die Gesamtheit der deutschen Katholiken nicht steht.» Schließlich schimpft der Kardinal: «Wenn Sie als Vertreter der deutschen Katholiken hier so reden, dann bedauere ich die deutschen Katholiken.» Worauf Adenauer entgegnete, «Wenn diese Ihre Leute die deutschen Katholiken sind, dann bedauere ich den Hl. Vater». Die Schlussversammlung verweigert dem Kardinal den Applaus und ein Delegierter möchte ihn gar aus dem Saal werfen lassen. Selbstbewusstes Vertreten der eigenen Ansichten gehört den Grundlagen der Katholikentage.

1932 fand in Essen der 31. Katholikentag statt; der nächste sollte erst 1948 wieder stattfinden. Eine Viertelmillion Menschen sind noch einmal zum Schlussgottesdienst versammelt. Im Januar 1933 legte die Partei, die im Juli in den Reichstagswahlen ihr Ergebnis von 18,3 % auf 27,3 % erhöhen konnte, durch ein «Ermächtigungsgesetz» des Reichstags die Grundlagen für das verbrecherischste Regime in der Geschichte Europas. Nicht nur Kardinal Bertram hatte den Katholiken verboten, Mitglied der NSDAP zu sein. Katholikentage unter deren Bedingungen waren nicht vorstellbar und in der traditionellen Form verboten. Erst 1948, hundert Jahre nach dem ersten, fand, wieder in Mainz, ein neuer statt.

### 3. *Neuer Anfang nach 1945 mit Hindernissen*

Als der Vorkriegs-Präsident Aloys zu Löwenstein 1946, nach dem Krieg, die Wiedergründung des ZdK anregte, entflammte ein bemerkenswerter Streit. Der Leiter des katholischen Büros bei der Bundesregierung in Bonn, Wilhelm Böhler, sah die Chance für eine «körperschaftliche Gesamtrepräsentation des deutschen Laienkatholizismus», wenn es künftig «führende Männer des öffentlichen und geistigen Lebens» integrierte. «Dann hätten wir wieder ein Gremium, das heute eine große Aufgabe zu erfüllen hätte», um wirklich von einer «berechtigten Vertretung der Katholiken zu sprechen», wie er schreibt. Dagegen standen allerdings starke Tendenzen seit den Zwanziger Jahren, die Laien in einer «Katholischen Aktion» unter Aufsicht des Klerus zu vereinen.

1947 kamen Querschüsse aus der «Plenarkonferenz» der Bischöfe gegen eine Aufgabenerweiterung des ZdK. Sie verlangten unter anderem, dass der Vorsitzende der Fuldaer Konferenz und ein weiterer Bischof geborene Mitglieder des ZdK sein sollten. Die Frage in den Debatten war immer wieder, wie der bischöfliche Einfluss auf das ZdK gesichert werden könne. 1949 berief die Fuldaer Bischofskonferenz eine Arbeitsgruppe ins Leben unter dem Titel: «Koordinierung der Laienarbeit unter hierarchischer Führung». 1951 postulierte sie: Aufgabe des ZdK sei «a. die Entgegennahme und Durchführung von Weisungen, b. die Erstattung von Berichten, Denkschriften und dergleichen». Löwenstein schreibt im Juli 1951 an Kardinal Frings, das ZdK sei nun darauf angewiesen, «mit dem Vorsitzenden der Fuldaer BiKo und vielleicht mit wenigen anderen Bischöfen in geeigneter landschaftlicher Gliederung auf engste Fühlung zu halten». Daraus werde sich ein Vertrauen entwickeln lassen, sodass man einer Zustimmung in der Arbeit sicher sein könne. Ein sehr pragmatischer Ansatz!

1952 trat dann ein neues ZdK zusammen. Bischof Michael Keller in Münster war über den Satzungs-Entwurf entsetzt: «Ich halte das nicht nur für überflüssig, sondern für gefährlich». Er formulierte in einem Brief von Juni 1952 seine Befürchtung, die durchaus die Absichten der Gründer traf: «Man kommt immer noch nicht von dem Gedanken los, dass das Zentralkomitee eine Art Laienparlament sein müsse, das in gewisser Weise parallel der Fuldaer Konferenz die eigentliche Führung im Raum der Laien habe und dessen Bindung an die Bischöfe deshalb nicht zu eng sein dürfe.» Er sah in dem Text einen «laizistischen Gedankeneinschlag» und Orientierung an einer «formaldemokratischen Anschauungsweise».

In der Veröffentlichung des Statuts heißt es schließlich im März 1953: «Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist der von der Autorität der Bischöfe getragene Zusammenschluss der im Laienapostolat der katholischen

Kirche in Deutschland tätigen Kräfte». Heute klingt das so: (Statut §I, 2): «Es ist das von der Deutschen Bischofskonferenz anerkannte Organ im Sinne des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien (Nr. 26) zur Koordinierung der Kräfte des Laienapostolats und zur Förderung der apostolischen Tätigkeit der Kirche.»

#### 4. *Das Konzil, 1968 und die Folgen*

Mit dem sperrigen Begriff des «Laienapostolats» sind wir in den Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die gleiche Würde der Christgläubigen aus Taufe und Firmung in einem «gemeinsamen Priestertum» an vielen Stellen betont. Am 9. November 1965 weist der Bischof von Essen, Franz Hengsbach, in der Konzilsaula der Peterskirche darauf hin, dass an diesem Tage zum ersten Mal ein Beschluss eines Konzils sich mit dem Sendungsauftrag der Laien befasse. Am Folgetag erzielt das Dokument mit dem Titel «Apostolicam actuositatem» ein Abstimmungsergebnis von 2201 Stimmen Ja bei 2 Nein und 5 ungültigen Stimmen. Am 18. November wird das Dokument von Papst Paul VI. als gültige Lehre der Kirche verkündet. Als besseren Titel war vorgeschlagen worden, von «de participatione laicorum in missione ecclesiae – über die Beteiligung der Laien an der Mission der Kirche» zu sprechen, was aber keine Mehrheit fand.

Es ging um mehr als nur um Worte: Die Konzilsväter legten Wert darauf, dass nicht irgendein Anteil an dem kirchlichen Wirken gemeint war; es ging ihnen um die Feststellung, dass alle Getauften an apostolischem Wirken Anteil haben, weil sie selbst die Kirche sind. Laien, das meinte hier alle Gläubigen mit Ausnahme des Weihe- und des Ordenstandes. Die Befähigung der Laien erfolgt nach diesem Dokument nicht aufgrund einer Beauftragung, sondern ergibt sich allein aus der Teilhabe am mystischen Leib Christi: «Pflicht und Recht zum Apostolat haben die Laien kraft ihrer Vereinigung mit Christus dem Haupt.» [AA 3] Durch Taufe und Firmung werden sie – nach 1 Petr 2 – zum «heiligen Volk» zu einer allgemeinen «königlichen Priesterschaft». Das gilt für Frauen wie Männer, für Verheiratete wie Singles.

Die sechziger Jahre waren kirchlich durch das Konzil, gesellschaftlich durch eine allgemeine Protest- und Aufbruchbewegung gekennzeichnet. Auch die Katholische Kirche in Deutschland hatte ihre Revolution und ihre 68er. In Essen brach sich im September beim die Revolte Bahn. Auslöser war das Verbot «künstlicher» Kontrazeption in der Enzyklika «Humanae Vitae» des so bedeutenden Reformpapstes Paul VI.. Damit begann ein Prozess der Entfremdung sehr vieler Gläubiger von der offiziellen Lehre (und auch vom Bußsakrament),

der bis heute nicht an ein Ende gekommen ist. Die Laien lernen, vor allem auf ihr Gewissen zu vertrauen und Autorität nicht mehr bereits als Amtssignum zu akzeptieren. Der Ortsbischof Hengsbach fragt zum Ende des Katholikentags, ob wohl die Eltern und Großeltern ihre Kirche hier noch wiedererkennen würden – 1968 hat auch die Kirche deutlich verändert.

Aus den Protesten von Essen erwuchs die Würzburger Synode (1971–1975). Ein Ergebnis des Konzils war es gewesen, dass Pfarrgemeinde- und Diözesanräte etabliert werden sollten. Die Synode griff diese Empfehlung auf und setzte fest, dass in den Bistümern künftig Pfarrgemeinderäte bestehen müssten. Auch auf Diözesanebene wurde die Stellung der Katholikenkomitees und Diözesanräte gestärkt. 1974 hat das ZdK die Ergebnisse der Beratungen dadurch umgesetzt, dass seitdem die Vertretungen der Räte mit gleichem Anteil in der Vollversammlung repräsentiert sind wie die der Verbände und Einrichtungen und dass diese gemeinsam die 20 % weiteren Persönlichkeiten hinzu wählen, die auch zum ZdK gehören. Damit hatte sich das alte Zentralkomitee zu einem repräsentativen Spitzengremium des bundesrepublikanischen Laienkatholizismus erweitert. Auch angesichts der neuen Vertretungen auf Pfarr- und Diözesanebene, die kirchenrechtlich nur Beratungsfunktion haben, hält das ZdK an seiner Eigenständigkeit fest. Ein wichtiger Schritt war die Aufnahme des «Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen in der DDR» nach der Wiedervereinigung 1990, wodurch das ZdK wie die DBK auch ein gesamtdeutsches Gremium wurde, unterstrichen durch die Wahl des sächsischen Wissenschaftsministers und Mitglieds der ostdeutschen Pastoralynode Prof. Dr. Hans-Joachim Meyer, der von 1997 bis 2009 Präsident des ZdK war.

##### 5. *Gemeinsame Aktionen mit Bischöfen*

In der katholischen Kirche in Deutschland und für sie entstand eine enge Zusammenarbeit mit den Bischöfen. Hans Maier sagte nach einer seiner Wahlen zum Präsidenten des ZdK, er habe vor seiner Wahl versprochen, den Bischöfen nicht den Ring zu küssen, das heiße aber nicht, ihnen nach der Wahl ins Bein zu beißen. Frucht solcher gemeinsamer Arbeit waren beispielsweise das kirchliche Hilfswerk misereor, erstmals 1954 beim 76. Katholikentag thematisiert und 1958 eingerichtet. Die Verkürzung auf «bischöflich» im Namen hatte vor allem kirchenrechtliche Gründe, verkennt aber, dass es sich in Wirklichkeit um eine Aktion der spendenden Gläubigen handelt. So wurde das nach der Wende 1993 das auf Anregung des ZdK ins Leben gerufene Hilfswerk für Osteuropa «Renovabis» zutreffender «Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa» genannt.

Auch in der Aussöhnung mit Polen, die wesentlich durch ein Schreiben der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Brüder und deren Antwort darauf begonnen wurde, hat sich das ZdK besonders eindringlich engagiert. Der vormalige ZdK-Präsident, Ministerpräsident Bernhard Vogel, machte wie sein Generalsekretär Dr. Friedrich Kronenberg das Thema zu einem zentralen Bestandteil ihres politischen wie kirchlichen Engagements. Eine Frucht daraus war 1973 die Gründung des Maximilian Kolbe Werks.

Zu einem ernsten kirchlichen Zerwürfnis kam es, als im September 1999 aus den Reihen des ZdK in zivilem Ungehorsam gegenüber den nicht nachvollziehbaren römischen Verdikten der bürgerliche Verein von Katholiken «Donum Vitae» gegründet wurde, der in dem Pflichtberatungssystem für abtreibungswillige Frauen Beratungen «für das Leben» durchführt. Das Thema Abtreibungen war schon seit den Siebzigern ein zentrales Aktionsfeld des ZdK gewesen. Mit großem Ernst haben sich die Mitglieder gegen die Forderung nach Legalisierung der Tötung der Leibesfrucht eingesetzt. Aus Rom kam 1999 ein Verbot der Mitwirkung an der Beratung an die deutschen Bischöfe, nachdem diese einstimmig einen Text für die Bescheinigungen der stattgefundenen Beratung in kirchliche Stellen verabschiedet hatten. Mit erheblichem demagogischen Einsatz gelang es den Gegnern der Konfliktberatung, deren Bescheinigung als «Tötungslizenz» zu bezeichnen. In der Folge kam es zu einer vertieften Spaltung zwischen dem ZdK und sich konservativ bezeichnenden Kreisen des deutschen Katholizismus. Der Versuch einer parallelen Gründung von neuen Strukturen im «Forum deutscher Katholiken» und in eigenen Frauen-, Männer- und Jugendverbänden versickerte allerdings in den folgenden Jahren. Die Wunden im Verhältnis zu den Bischöfen konnten erst in den letzten Jahren gelindert werden.

Für die Laien war die Entwicklung insofern sehr schmerzlich, als sich in den Bewegungen des «Katholikentags von Unten» und der Bewegung «Wie sind Kirche» Gruppierungen entstanden waren, die sich vom ZdK nicht vertreten fühlten. Eine der wichtigsten Aufgaben des ZdK war es in den Jahren zwischen 2000 und 2010, diese Kräfte wieder zu integrieren und das ZdK in seiner Repräsentationsfunktion für die katholischen Gläubigen zu stärken, so schwierig das auch unter den Bedingungen einer Pluralisierung der katholischen Bevölkerung und eines inzwischen völlig aufgelösten katholischen Milieus auch ist.

## 6. *Partizipation als Frucht der Krise*

Ein neuer Aufbruch zu Partizipation und Synodalität war eine heftige Krisenerfahrung. Die Aufdeckung von Missbrauch von Klerikern und Ordensleuten an Kindern und Jugendlichen bedeutete einen Schock und einen massiven Vertrauensverlust der Kirche, der 2014 durch das Finanz- und Kommunikationsgebaren des damaligen Bischofs von Limburg verstärkt wurde, entschloss sich die Bischofskonferenz zu einem Gesprächsprozess, der zwischen 2011 und 2015 eine lose zusammengesuchte Gruppe von Laien, Klerikern, Haupt- und Ehrenamtlichen, Männern und Frauen, Jungen und Alten zusammenbrachte und in drei Themenblöcken über die Grundvollzüge des Glaubens diskutieren ließ. Ein Ergebnis der abschließenden Konferenz 2015 in Würzburg war, dass dort ein Text verabschiedet werden konnte, der gemeinsam verfasst wurde und in dessen Diskussion allein die Kraft des Arguments zählte.

Diese Erfahrung brachte die DBK dazu, sich nach der Beratung einer Studie über die Ursachen des Missbrauchs an das ZdK zu wenden und einen gemeinsamen «Synodalen Weg» anzuregen. Dieser Gesprächsprozess begann am ersten Advent 2019 und wird zur Zeit mit viel Engagement der insgesamt 230 Synodalen vor großem internationalen Interesse durchgeführt. Der Papst fordert immer wieder eine «Chiesa Sinodale» auch für Deutschland ein: Wie geht das? Wie können stecken gebliebene oder bewusst erstickte Debatten wie die um die Rolle der Frauen in einer zunehmend weiblichen Kirche wieder aufgegriffen werden? Das erste und wichtigste Ziel des Weges ist aber die Rückgewinnung von Vertrauen und Glaubwürdigkeit für die Möglichkeit, von dem Zeugnis zu geben, aus dem wir leben.

Mit viel Argwohn wird der Prozess von denen betrachtet, die sich an die Restriktionen des Kirchenrechts von 1983 klammern, nach dem Laien immer nur eine beratende Funktion zukomme. Über solche Eingrenzungen sind die Katholiken heute allerdings weit hinaus. Sie lassen sich nicht auf die Rolle von Helfern des Klerus reduzieren und stehen einfach nicht mehr zur Verfügung, wenn man ihnen nicht mit den Mindeststandards demokratischer Verfahren begegnet, die selbstverständlicher Bestandteil eines Lebens heute sind. Es wird nicht die letzte römische «Instruktio» sein, die am 21. Juli 2020 die Katholiken in Deutschland erreichte. Die dortige Konstruktion einer Pfarrei als Familie des Pfarrers ist allerdings so weit von der pastoralen Wirklichkeit der Gemeinden im Priesternotstand entfernt, dass sie sich schlicht erübrigen wird.

Eine sehr aktuelle Frage: Wir sind auch bei größeren pastoralen Einheiten eigestellt auf eine Hauptamtlichen-Versorgung, die es nach allen Prognosen künftig nicht mehr geben kann. Wir müssen setzen auf mündige und letztverantwortliche Laien, die die Obliegenheiten ihrer Gemeinden selbst in die

Hand nehmen. Es herrscht der Eindruck: Lieber etwas zu oft sich selbst ermächtigen in den Gemeinden als das Gefühl, immer nur der Helfer – oder die Helferin – der Hauptamtlichen zu sein. Wir müssen die Laien stärken: Vor dem Hintergrund des katastrophalen Priestermangels – der immer deutlicher auch von einem Laientheologenmangel ergänzt wird – brauchen wir das Bewusstsein, das nur das geschieht, was man auch selbst in die Hand nimmt. Gelebte Subsidiarität ist der Weg der Kirche der Zukunft. Laien, die aus der «Freude am Evangelium» auf Christus vertrauen, der den Beistand des Geistes verheißen hat, werden künftig ihre Kirche vor Ort selber machen müssen.

### *Schluss*

Nicht gesprochen ist über die ökumenische Komponente der Katholikentage und der inzwischen zwei ÖKTs in der Vorbereitung des dritten im Mai 2021. Nicht gesprochen ist auch über die so wichtige interreligiöse Verständigungsarbeit, vor allem mit Juden und Muslimen. Nicht gesprochen ist über die europäische Vernetzungsarbeit mit dem Ziel, als europäische Katholiken kenntlicher zu sein und die nationalen Grenzen zu sprengen. Aufgaben sind im gesellschaftlichen, politischen, internationalen Bereich in Fülle zu finden. Das ZdK wird seinen Ort behaupten auch in einer hoffentlich künftig synodalen Kirche.

Die Katholikentage haben sich gewandelt. Seit 1978 sind sie nicht zuletzt Events für junge Menschen geworden. In ihrer Buntheit und Vielgestaltigkeit präsentieren sie einen Katholizismus, in dem unterschiedliche Lebensentwürfe, Frömmigkeiten und Interessen ihren Platz haben. Sie werden durch die bischöfliche Präsenz der gastgebenden Diözesen immer mehr als Repräsentationen der katholischen Kirche insgesamt wahrgenommen. Sie sind aber nach wie vor keine bischöflichen Veranstaltungen oder Aktionen von deren Verwaltungen, sondern der wichtigste Ausdruck und die wichtigste Aufgabe der im ZdK verbundenen Mitglieder.

In seinem ersten Lehrschreiben über die «Freude am Evangelium» formuliert der so erfrischend andere Papst Franziskus ein halbes Jahr nach seiner Wahl im November 2013 unter der Nummer 102: «Die Laien sind schlicht die riesige Mehrheit des Gottesvolkes. In ihrem Dienst steht eine Minderheit: die geweihten Amtsträger. Das Bewusstsein der Identität und des Auftrags der Laien in der Kirche ist gewachsen. Wir verfügen über ein zahlenmäßig starkes, wenn auch nicht ausreichendes Laientum mit einem verwurzelten Gemeinschaftssinn und einer großen Treue zum Einsatz in der Nächstenliebe, der Ka-

techese, der Feier des Glaubens. Doch die Bewusstwerdung der Verantwortung der Laien, die aus der Taufe und der Firmung hervorgeht, zeigt sich nicht überall in gleicher Weise.»

## Anmerkungen

Statt einzelner Nachweise folgende Arbeiten zur näheren Information:

Holger ARNING – Hubert WOLF, *Hundert Katholikentage. Von Mainz 1948 bis Leipzig 2016*, Darmstadt 2016; Wilhelm DAMBERG, *Bildung und Auflösung des katholischen Milieus*, in: Ulrich von HEHL – Friedrich KRONENBERG (Hg.), *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848 – 1998*, Paderborn et al. 1999, 127–140; Thomas GROSSMANN, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970* (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 56), Mainz 1991; Hans MAIER, *Kinder der Revolution – Zeichen der Freiheit. Die deutschen Katholikentage 1848–2016*, in: Christoph KÖSTER – Hans MAIER, *Profil und Prägung. Historische Perspektiven auf 100 deutsche Katholikentage*; Bertram OTTO, *Hundert Jahre Nacht und Tag. Geschichte des deutschen Katholizismus zwischen 1868 und 1968*, Bonn 1968; Thomas STERNBERG, *Schritte auf dem Synodalen Weg. Beteiligungsformen in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland*, in: Thomas SCHÜLLER – Michael SEEWALD (Hg.), *Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz. Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven*, Regensburg 2019, 179–204; Heinz HÜRTEIN, *Katholikentage im Wandel der Zeit*, in: Ulrich von HEHL – Friedrich KRONENBERG (Hg.), *Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998*, Paderborn et al. 1999, 59–72.

## APPLAUS

Ich bin die Christin  
mit dem Schandfleck am Knie,  
das ich aufschlug, nicht aufrieb im Dienst.  
Ich bin die Christin, die blutet bis auf den Hosenboden  
und die, die den Pulli um die Hüfte bindet.  
Ich bin die Christin,  
die beim Chatten nach Fotos von Händen fragt,  
so ungläubig ist sie.  
Ich bin die Christin,  
die mal textsicher ist, die das Singen nach der Orgel aber meistens  
vertut.  
Ich bin die Christin,  
die sich im Lammkostüm vor den Bischoff setzt.  
Ich bin die Christin,  
die im Leben, im täglichen, das Brot verschmählt.  
Ich bin die Christin,  
die nach Kunst in der Kirche fragt.  
Ich bin die Christin,  
die durch die Riten die Rätsel annimmt.  
Ich bin die Christin,  
die bewundert, wenn einer aus einem Schrank steigt, der ihn ein-  
gesperrt hielt.  
Ich bin die Christin,  
die ernst macht mit der Liebe für den immer Nächsten.  
Ich bin die Christin,  
die den Tag lobt und den Abend dazu, selten das eine vor dem  
anderen.  
Ich bin die Christin,  
die zu ihrem Gott hält, wenn er sich outet und alles sich wendet.

Ich bin die Christin,  
die beim Weltuntergang und im Höllenfeuer besonders gut ange-  
zogen sein möchte.  
Ich bin die Christin,  
die an zu viel Weihrauch, nicht an zu wenig sterben möchte.  
Ich bin die Christin,  
die die weißen Westen der Diener Gottes anschwärzt.  
Ich bin die Christin,  
die langbeinig schwankend den Männchen die Köpfe verdreht, sie  
zu essen.  
Ich bin die Christin,  
die bei der Wandlung klatscht, weil die Show so täuschend, perfekt.

aus: Nora GOMRINGER, *Gottesanbieterin*, Berlin – Dresden – Leipzig 2020

# COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

## SELBSTBESTIMMTES STERBEN ALS UNMITTELBARER AUSDRUCK DER MENSCHENWÜRDE?

Zum Suizidassistenten-Urteil des BVerfG vom 20. Februar 2020

Die Aufgabe der Ethik als einer praktischen Wissenschaft liegt nicht allein darin, dass sie sich zur Begründung ihrer Urteile auf universale, allgemeingültige Prinzipien beruft und unter diesen eine Abstufung vornimmt. Ihr Ernstfall ist vielmehr immer dann gegeben, wenn es zur Bewertung konkreter Konfliktfälle darum geht, eine verantwortliche Güterabwägung vorzunehmen und die unterschiedlichen berechtigten Erwartungen und Belange der verschiedenen an einem Konflikt beteiligten Personen zueinander in Beziehung zu setzen. Deshalb bewegt sich ethisches Urteilsvermögen häufig in einem Spannungsfeld, in dem es für die Ergebnisse von Vorzugswahlen und praktischen Entscheidungsprozessen keine unumstößliche Richtigkeit im Sinne mathematischer Gewissheit, sondern nur praktische Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Anders als geometrische Wahrheiten wie der Satz, dass die Winkelsumme eines Dreiecks immer die gleiche bleibt, sind praktische Urteile Aristoteles zufolge nur von allgemeiner Gültigkeit. Sie lassen gemäß bewährten Grundsätzen menschlicher Erfahrung in aller Regel in Einzelfällen auch begründete Ausnahmen zu. Das praktische Handlungswissen der Ethik trägt daher Grundrisscharakter, an dem sich konkrete Urteile orientieren müssen; sie lassen sich daraus aber nicht einfach auf dem Wege mathematischer Deduktionen ableiten.

An sich gelten die Grundregeln einer prinzipiengeleiteten Abwägungsentscheidung im Konkreten, die praktische Urteile bestimmen, auch auf dem Gebiet der Rechtswissenschaft und der richterlichen Urteilsbildung. In einem weltanschaulich neutralen Staat darf diese sich nicht auf partikuläre Sinngebungen oberster Verfassungsgrundsätze stützen – etwa auf ein bestimmtes

EBERHARD SCHOCKENHOFF, 1953–2020, war Professor für Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau und von 2001 bis 2016 Mitglied des Deutschen Ethikrats.

Verständnis der Menschenwürde, wie es einer bestimmten religiösen, philosophischen oder weltanschaulichen Auslegung entspricht. Hier haben die Rechtsordnung und die zur Wahrung ihrer Integrität aufgerufenen Gerichte das Abstinenzgebot einzuhalten, das ihnen in einer säkularen, auf die Pluralität von Meinungen, Standpunkten und persönlichen Wertvorstellungen gegründeten Gesellschaft auferlegt ist. Doch gilt auch für die juristische Hermeneutik, dass sie sich in ihren konkreten Urteilen stets in einem Spannungsfeld bewegt, in dem sie einen «schonenden Ausgleich» oder eine «praktische Konkordanz» zwischen konkurrierenden Verfassungsgütern herstellen muss. Wie der Zweite Senat in seinem Urteil vom 26. Februar 2020 selbst anführt, stand das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) bei seiner Prüfung des § 217 StGB vor der Aufgabe, die Kollision zwischen dem Selbstbestimmungsrecht derjenigen, die sich für die eigene Lebensbeendigung entscheiden und dafür die Hilfe Dritter in Anspruch nehmen wollen, mit der Verpflichtung des Staates, die Autonomie Sterbender zu wahren und damit mit dem fundamentalen Schutzgut des Lebens, aufzulösen.

Dieser Aufgabe hat sich das Gericht am Ende auf eine für viele überraschende, geradezu handstreichartige Weise entzogen, indem es eine *neue Letztbegründung der Freiheit zum Suizid* proklamierte. Die selbstbestimmte Verfügung über das eigene Leben ist demnach «unmittelbarer Ausdruck der der Menschenwürde innewohnenden Idee autonomer Persönlichkeitsentfaltung; sie ist, wengleich letzter, Ausdruck von Würde» (Nr. 211). Das BVerfG verlässt damit einen Standpunkt oberhalb unterschiedlicher inhaltlicher Festlegungen der Menschenwürde und macht sich ein weltanschauliches Verständnis zu eigen, das diese mit prinzipiell unbeschränkter individueller Selbstbestimmung gleichsetzt. Durch diese Auslegung der Menschenwürde-Garantie im Sinne schrankenloser Autonomie und Selbstverfügung verwirft das oberste Gericht zugleich die Konkordanzformel, die dem Anfang 2015 vom deutschen Parlament beschlossenen Gesetz zur Strafbarkeit der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung zugrunde lag.

Mit der damaligen Entscheidung folgte der Gesetzgeber dem Bestreben, die Autonomie einer besonders vulnerablen Gruppe, nämlich der Pflegebedürftigen, Schwerkranken und Sterbenden vor dem Druck zu schützen, der von den Angeboten geschäftsmäßiger Suizidbeihilfe durch das ungehinderte öffentliche Agieren von Vereinigungen wie *Dignitas* und *Exit* oder der Organisation des früheren Hamburger Senators *Kusch* zu befürchten ist. Die gesetzgeberische Entscheidung des Parlamentes bewegte sich genau in dem Spannungsfeld unterschiedlicher verfassungsrechtlicher Schutzaufträge, in dem auch die Karlsruher Richter ihr Urteil verorten: Einerseits blieb der Kernbereich persönlicher Lebensführung des einzelnen insofern gewahrt, als die

Suizidbeihilfe von privaten und dem Suizidwilligen nahestehenden Personen nach wie vor straffrei bleiben sollte. Zugleich wollte das Gesetz durch das Verbot der geschäftsmäßigen Beihilfe verhindern, dass sich die Entscheidung zum Suizid über den Kernbereich persönlicher Lebensführung hinaus im öffentlichen Raum als eine normale gesellschaftlich geduldete Form des Sterbens durchsetzt.

Ein öffentliches Angebot organisierter Suizidhilfe müsste, so lautete die Überlegung, die den praktischen Abwägungsentscheidungen des Gesetzgebers zugrunde lag, Handlungen, die auf die Auslöschung der eigenen Existenz gerichtet sind, den Anschein von Normalität und allgemeiner Akzeptanz verleihen. Um dies zu vermeiden, kann eine Rechtsordnung, die auf die Achtung vor der Autonomie aller Bürgerinnen und Bürger und die Hochschätzung vor ihrem Leben begründet ist, die Beihilfe zur Selbsttötung nur als individuelle Gewissensentscheidung eines dem Suizidwilligen nahestehenden Menschen tolerieren. Jede darüber hinausgehende Bereitstellung, Erleichterung und Förderung von Möglichkeiten der Suizidbeihilfe würde das fatale Signal an Schwerkranke und Sterbende aussenden, die Gesellschaft lege ihnen ein freiwilliges, lautloses Abschiednehmen aus der Mitte der Lebenden nahe, bevor sie diesen zur Last zu fallen drohen. Ein demokratischer Rechtsstaat muss die autonome Entscheidung einzelner zur freiwilligen Lebensbeendigung und zur ermöglichenden Hilfestellung dazu hinnehmen, da er in diesen letzten Bereich autonomer Selbstbestimmung nicht eindringen darf. *Doch muss er alles unterlassen, das solchen Handlungen das Gütesiegel einer achtenswerten, gesellschaftlich geschätzten und verlässlich erwartbaren Form des selbstbestimmten Sterbens und der Beihilfe dazu verleihen würde.*

So lautete die Kompromisslinie in dem Spannungsfeld unterschiedlicher verfassungsrechtlicher Schutzaspekte, die von den Verfassungsrichtern nun verworfen wurde. Dabei erkennen diese durchaus an, dass der Gesetzgeber das Ziel verfolgen darf, einer Entwicklung entgegenzuwirken, durch die sich der assistierte Suizid mehr und mehr als normale Form des Sterbens durchsetzt, weil davon eine Sogwirkung auf andere ausginge, die sie einem starken Erwartungsdruck in Richtung Selbsttötung aussetzt. Das Gericht verweist selbst darauf, dass derartige Befürchtungen angesichts einer intensiven gesellschaftlichen Debatte über die Belastungsgrenzen von Pflegeeinrichtungen und die Kostenentwicklung im Gesundheitssystem keineswegs unbegründet sind.

Ausführlich referiert die Urteilsbegründung die Argumentation der einzelnen Beschwerdeführer, die gegen die neue strafrechtliche Regelung von § 217 StGB geklagt hatten. So argumentierten zwei suizidwillige Einzelpersonen, die zu einem späteren Zeitpunkt das Angebot der Suizidhilfe in Anspruch nehmen wollten, sie hätten aufgrund ihrer Vereinsamung keine Freunde oder Verwand-

te, von denen sie diese erwarten könnten. Die straffreie Duldung der Suizidbeihilfe durch nahestehende Personen helfe ihnen daher nicht; sie erschien ihnen im Gegenteil als eine ungerechtfertigte Privilegierung von Sterbewilligen, die in der glücklichen Situation sind, auf geschäftsmäßige Hilfe nicht angewiesen zu sein. Eine Pflege in Palliativeinrichtungen oder Pflegeheimen lehnten beide Beschwerdeführer ab, da sie mit ihren Vorstellungen eines würdevollen selbstbestimmten Sterbens nicht im Einklang stehe. Dagegen bekundeten sie, schon das bloße Wissen um die Hilfszusagen der Sterbevereinigungen, denen sie beitraten, habe ihnen bereits mehrfach geholfen, schmerzhaft und leidvolle Situationen besser durchzustehen.

Unter den Beschwerdeführern befand sich auch ein Arzt, der von seiner langjährigen Erfahrung in der Betreuung Sterbender berichtete. Im Rahmen dieser ärztlichen Tätigkeit gab er an, bereits mehrfach unentgeltliche Suizidhilfe durch die Bereitstellung einer tödlich wirkenden Medikamentendosis geleistet zu haben; zudem habe er mehrfach Sterbende beim freiwilligen Verzicht auf Nahrung und Flüssigkeit, dem sogenannten Sterbefasten (FVNF) begleitet. Er sah sich in seiner Gewissens- und Berufsfreiheit verletzt, da er Behandlungsentscheidungen am Lebensende als besonders konflikthaft erlebe. Aufgrund seiner angeblich mangelnden Bestimmtheit stelle der neue § 217 StGB die Möglichkeit einer verlässlichen Unterscheidung zwischen straffreien und strafbaren Formen der Suizidhilfe infrage. Auch wenn derartige Fälle nur einen sehr geringen Teil seiner ärztlichen Tätigkeit ausmachten, seien das Auftreten singulärer Konfliktsituationen und die Abstände zwischen ihnen nicht absehbar, so dass er befürchten müsse, in Zukunft unter das Verbot geschäftsmäßigen Handelns zu fallen. Ferner belasteten ihn Zweifel darüber, ob er sich bei der ärztlichen Begleitung des FVNF noch in Einklang mit der Rechtsordnung befinde.

Die zur mündlichen Verhandlung erschienenen Vertreter von Suizidvereinen wiesen auf ihren professionellen Sachverstand und die zuverlässigen prozeduralen Sicherungen hin, die ihnen eine klare Unterscheidung wohlwogener Entscheidungen zur freiwilligen Lebensbeendigung von übereilten Sterbewünschen erlaube. Autonomiegefährdende Interessenkonflikte sahen sie eher durch die strafrechtliche Duldung der Suizidbeihilfe im privaten Umfeld gegeben, da sie sich dort, anders als bei ihren der öffentlichen Überwachung unterstehenden und transparenten Regeln folgenden Angeboten, kaum kontrollieren ließen. Auch stützten die bisherigen Erfahrungen mit der Tätigkeit von Sterbehilfe-Vereinigungen nicht die Befürchtung eines nachfrageschaffenden Angebots der Suizidhilfe. In diesem Zusammenhang erwähnten sie die Schweiz als vorbildhaft, da gerade die Hilfszusagen von *Exit* und *Dignitas* Suizidwillige von voreiligen und unüberlegten Schritten abhielten. Eine Erklä-

rung für den starken Anstieg der Fälle von medizinisch oder geschäftsmäßig begleiteten Suiziden in der Schweiz gaben sie hingegen nicht.

Die Vertreter des Deutschen Bundestages betonten, die Auflösung des Spannungsfeldes, das sich zwischen verschiedenen Grundrechten ergeben könne, sei eine genuine Aufgabe des Gesetzgebers, der dieser sich bei der Neuregelung des § 217 StGB aufgrund des Vordringens von *Exit* und *Dignitas* auf den deutschen Markt im Rahmen einer präventiven Gefahrenabwehr habe stellen müssen. Das Recht zu einem Verbot der geschäftsmäßigen Suizidassistenz gehe aus dem Umstand hervor, dass die Beteiligung dritter Personen im Rahmen eines geschäftsmäßigen Angebotes die Gefahr einer autonomie-relevanten Fremdbestimmung mit sich bringe und dies umso mehr, als aufgrund der besonderen Vulnerabilität schwerkranker und sterbender Personen eine freie Entscheidung angesichts der öffentlichen Signalwirkung solcher Angebote nicht ohne weiteres unterstellt werden könne. Allgemein beriefen sich die Vertreter des Parlaments auf die Verpflichtung der Rechtsordnung zur allgemeinen Suizidprävention, die keine paternalistischen Zwecke verfolge, sondern nur der Umsetzung der verfassungsrechtlichen Schutzpflicht des Staates diene. Auch gebe es hinreichende empirische Gründe für die Annahme, dass Suizidwünsche in der weitaus überwiegenden Zahl aller Fälle nicht Ausdruck frei verantwortlicher Entscheidung seien.

Besonderen Wert legte die Seite der Legislative darauf, dass sämtliche ärztlich indizierten Maßnahmen palliativer Sterbebegleitung einschließlich des Behandlungsabbruchs im Rahmen einer Therapieziel-Änderung und der palliativen Sedierung eindeutig straffrei blieben, so dass die Befürchtung, Ärzte könnten ungewollt in die Strafbarkeit «abrutschen» unbegründet sei. Mit gleicher Deutlichkeit bestanden sie darauf, dass die ärztliche Begleitung des «Sterbefastens» eindeutig von der Suizidbeihilfe zu unterscheiden sei, da sie zur Suizidhandlung selbst weder direkt noch indirekt beitrage und nur der Linderung eventuell auftretender Begleiterscheinungen diene. Ausführlich legten die Parlamentsvertreter dar, dass der Gesetzgeber, um seinen Ermessungsspielraum auszuloten, auch andere legislative Maßnahmen geprüft habe, die den gefürchteten Normalisierungseffekt der Inanspruchnahme von Suizidbeihilfe ebenso wirksam einschränken könnten, wie ein strafrechtliches Verbot der geschäftsmäßigen Suizidbeihilfe. Prozedurale Vorkehrungen oder höhere Hürden (zeitliche Abstände zwischen Wunsch und Durchführung, Beratungspflichten, Beteiligung mehrerer Ärzte etc.) seien erwogen, aber wegen der befürchteten Umsetzungs- und Vollzugsschwierigkeiten wieder verworfen worden.

Im letzten Teil der Anhörung kamen Vertreter der christlichen Kirchen, von Religionsgemeinschaften sowie von freien Weltanschauungsgruppen zu Wort. Dabei wurde deutlich, dass die Kirchenvertreter und der Zentralrat der

Juden in Deutschland der Ansicht des Gesetzgebers folgen, dass ein Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung sowohl verfassungsrechtlich zulässig als auch verhältnismäßig ist. Die Selbstbestimmung des einzelnen umfasse das Recht zur eigenverantwortlichen Lebensführung, aber kein absolutes Verfügungsrecht über das eigene Leben. Da die physische Existenz des Menschen die indispensable Voraussetzung jeder Ausübung von Freiheit, Selbstbestimmung und Autonomie sei, beruhe die zielgerichtete Vernichtung des eigenen Lebens auf einem *selbstwidersprüchlichen Freiheitsvollzug* und könne daher nicht als Ausdruck möglicher Persönlichkeitsentfaltung geschützt sein. Die gleiche Argumentationsfigur führten die Vertreter der christlichen Kirchen auch gegen die später vom Gericht bevorzugte Begründung an, die Entscheidung zur Selbsttötung müsse als unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde geachtet bleiben. Da sich der Suizident durch die Selbsttötung der vitalen Basis seiner Würde beraube, könne er sich nicht auf diese berufen, um ihre Zerstörung zu rechtfertigen. Zudem wehrten sie sich gegen eine individualistische Verkürzung der Menschenwürde, die Autonomie mit Autarkie gleichsetze, und diejenigen aus dem Blick verliere, die nicht mehr zur Selbstbestimmung fähig seien. Selbst wenn sich aus dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht oder der allgemeinen Handlungsfreiheit ein verfassungsrechtlicher Schutz der freiverantwortlichen Selbsttötung ableiten lasse, komme ein solches Recht auf Suizid nicht einem Recht auf die Inanspruchnahme der Hilfe Dritter gleich. Schließlich riefen die Richter in ihrer Urteilsbegründung in Erinnerung, dass das menschliche Leben auch nach der Lehre des Judentums einen unantastbaren Wert besitzt, der durch ein striktes Verbot jeder Art von Tötung geschützt werde, das auch die Selbsttötung umfasse.

Die Bundesärztekammer verwies auf die drohende Gefahr, dass sich die Suizidhilfe als frei verfügbare Regelleistung ärztlichen Handelns etablieren und Ärzte mit einer entsprechenden Erwartungshaltung in der Gesellschaft konfrontieren könnte. Die Befürchtung, ärztliche Angebote der Suizidassistenten ließen sich von palliativmedizinischen Maßnahmen nicht mit hinreichender Sicherheit abgrenzen, hielten sie für unbegründet, da das Merkmal der Geschäftsmäßigkeit erst dann zu prüfen ist, wenn ein Arzt Suizidhilfe in der Absicht kontinuierlicher Wiederholung zum regelmäßigen Gegenstand seiner Tätigkeit macht (indem er etwa von sich aus derartige Angebote unterbreitet). Ebenso meldeten sich der Bundesverband der Pflegeberufe, die Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin und der Deutsche Hospizverband zu Wort. Übereinstimmend stellten sie die angeblichen präventiven Wirkungen professioneller Suizidhilfeangebote in Frage und verwiesen dazu auf den deutlichen Anstieg der Fallzahlen in sämtlichen Ländern, in denen die geschäftsmäßige Suizidassistenten auf der Basis gesetzlicher Regulierungen möglich ist. Ebenso

beklagten sie eine fehlerhafte Darstellung der palliativmedizinischen Behandlungsmöglichkeiten in den Ausführungen der Beschwerdeführer. In diesem Zusammenhang erläuterten sie, dass in Fällen extremer Schmerzzustände, die mit regulären palliativmedizinischen Maßnahmen nicht wirksam zu kontrollieren seien, als *ultima ratio* auch eine palliative Sedierung nach dem ärztlichen und pflegerischen Ethos vertretbar sei, für die auch klare Indikationen bestünden. Schließlich stellten sie die Annahme in Frage, dass die Überdosis von Medikamenten, die eigens zur Selbsttötung verordnet werden, einen leidfreien Suizid ermögliche.

Das letzte Wort kam Vertretern der Humanistischen Union, des Deutschen Anwaltvereins und der Giordano-Bruno-Stiftung zu. Übereinstimmend monierten sie, dass sich der Gesetzgeber mit der Auffassung, das Leben sei der Disposition des einzelnen entzogen, religiöse oder ideologisch geprägte Glaubensauffassungen zu eigen mache und dadurch seine weltanschauliche Neutralitätspflicht verletze. Das Verbot der geschäftsmäßigen Suizidassistenten stelle einen *paternalistischen Akt der Bevormundung freier Bürgerinnen und Bürger* dar, der im Widerspruch zur Verfassung stehe.

Das BVerG kam in seiner Abwägung der vorgetragenen Pro- und Kontraargumente zu dem überraschend eindeutigen Urteil, dass die Verfassungsbeschwerden, soweit sie zulässig und nicht bereits erledigt waren, begründet sind. Unzulässig war die Klage eines Schweizerischen Sterbehilfevereins, der in Deutschland nicht antragsberechtigt war; im juristischen Sinn erledigt hatten sich die Beschwerden der beiden Privatpersonen, die inzwischen verstorben waren. Die inhaltliche Begründung des Urteils kommt der Position der Sterbevereine sowie der freien Weltanschauungsgemeinschaften, die ihre Klage unterstützten, sehr nahe. Fast gewinnt man den Eindruck, das Gericht habe sich zum Sprachrohr ihrer Forderungen gemacht und ihrem Verständnis von Menschenwürde, Autonomie und Selbstbestimmung weithin angeschlossen.

Das Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung verletzt – so das Gericht – das allgemeine Persönlichkeitsrecht in seiner Ausprägung als Recht auf selbstbestimmtes Sterben und die Möglichkeit, zu dessen Verwirklichung auf die angebotene Hilfe Dritter zurückzugreifen. Da das allgemeine Persönlichkeitsrecht nach Art. 2 Abs.1 in Verbindung mit Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes in der Menschenwürdegarantie der Verfassung verankert ist, muss das Recht zur selbstbestimmten Beendigung des Lebens mithilfe Dritter nach Ansicht des BVerfG als unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde anerkannt werden.

Die Urteilsbegründung beschreitet nicht den mühsamen Weg der Abwägung kollidierender Rechtsgüter, sondern lässt in einem einfachen Ketten-

schluss oberste Rechtsprinzipien wie die Menschenwürde, das allgemeine Persönlichkeitsrecht und die allgemeine Handlungsfreiheit durch einfache Ableitung auseinander hervorgehen. Das Recht auf selbstbestimmtes Sterben erfährt auf diese Weise eine erstaunliche Aufwertung. Konnte man bisher davon ausgehen, dass die Rechtsordnung den Entschluss eines Suizidwilligen, das eigene Leben zu beenden, nur toleriere und sanktionslos hinnehme, erweckt das Urteil den Eindruck, dass es das Recht auf selbstbestimmtes Sterben *in die innerste Mitte der gesamten Architektur der Freiheits- und Persönlichkeitsrechte unserer Verfassung aufnehmen* wolle. Wenn die freiwillige Lebensbeendigung unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde ist, gehört sie zur «Wahrung personaler Individualität, Identität und Integrität» (Nr. 206), der von allen unbedingter Respekt zu zollen ist.

Durch die sprachliche Emphase, mit der es das selbstbestimmte Sterben als höchstmöglichen Freiheitsvollzug der Person beschreibt, verleiht das Gericht der Entscheidung zum Suizid einen besonderen Rang, der seiner Idealisierung als Freitod in vielen philosophischen Strömungen seit der Antike zumindest nahekommt. Die angemessene Reaktion der Rechtsgemeinschaft auf einen solchen Entschluss kann sich nicht länger auf ein bloßes Tolerieren und Dulden sowie den Verzicht auf Sanktionen und Strafandrohungen beschränken. Vielmehr muss die Rechtsgemeinschaft den letzten freien Entschluss eines Menschen, in dem sich seine gesamte Persönlichkeit in ihrer einzigartigen Ausprägung ausspricht, mit höchstem Respekt und geradezu andächtigem Erstaunen entgegennehmen. *Keine Spur von Bedauern* klingt in diesen Kernsätzen der Urteilsbegründung (Nr. 209) durch und auch der Verdacht muss schweigen, dass jeder klaglos hingegenommene Suizid nicht nur einen Sieg des Rechts, sondern auch eine Niederlage der Menschlichkeit bedeuten könnte.

Nach Ausweis der Urteilsbegründung nahm das Gericht in seinen internen Beratungen durchaus Notiz von den empirischen Einsichten der Suizidforschung, die vor einer solchen Idealisierung hätten warnen können. Das Gericht anerkennt auch, dass menschliche Entscheidungen auf vielfältige Weise von gesellschaftlichen und kulturellen Faktoren beeinflusst werden und Autonomie und Selbstbestimmung daher nur relational im Bezogen-Sein auf andere auszuüben sind. Aus dem relationalen Charakter menschlicher Autonomie leitet das Gericht aber nicht die Verpflichtung der Gesellschaft ab, den Sterbenden in ihrer Mitte Raum zu geben und sie durch palliativmedizinische Betreuung, mitmenschlicher Nähe und, wo immer möglich und erwünscht, geistliche Begleitung auf der letzten Wegstrecke ihres Lebens zu begleiten. Vielmehr realisiert sich die relationale Einbettung von Autonomie und Selbstbestimmung in Mitmenschlichkeit, Solidarität und Hilfeleistung bereits dadurch, dass eine zum Suizid entschlossene Person zur Verwirklichung ihres Wunsches die Hilfe

von Dritten annehmen darf: «Das Grundgesetz gewährleistet die Entfaltung der Persönlichkeit im Austausch mit Dritten, die ihrerseits in Freiheit handeln. Zur grundrechtlich geschützten Freiheit gehört daher auch die Möglichkeit, auf Dritte zuzugehen, bei ihnen Unterstützung zu suchen und von ihnen im Rahmen ihrer Freiheit angebotene Hilfe anzunehmen» (Nr. 213). Wenn die Rechtsordnung einen Suizid nicht mehr nur ohne negative Reaktionen hinnehmen, sondern als *Verwirklichung eines positiven Grundrechts* anerkennen muss, ist es nur konsequent, dass sie auch der Förderung und Verwirklichung des Suizids durch die Angebote Dritter keine Hindernisse in den Weg legen darf.

Auf den diesen Kernsätzen folgenden Seiten ihrer Urteilsbegründung sind die Richter erkennbar bemüht, Verständnis für die Motive zu zeigen, die den Gesetzgeber bei seinen Überlegungen zur Neugestaltung des § 217 leiteten. So beruht die Annahme, dass von einem unregulierten Angebot geschäftsmäßiger Suizidhilfe Gefahren für die Selbstbestimmung und das Leben ausgehen können, nach Ansicht des Gerichts auf einer hinreichend tragfähigen Grundlage. Der Gesetzgeber verfolgt daher ein legitimes Ziel, das im Rahmen seines Schutzauftrages für das Leben sogar geboten ist, wenn er verhindern will, dass der assistierte Suizid in der Gesellschaft wie ein normales Dienstleistungsangebot wahrgenommen wird. Schließlich wird dem Gesetzgeber attestiert, auch die Befürchtung autonomiegefährdender sozialer Pressionen sei nachvollziehbar, wenn die Inanspruchnahme der Angebote geschäftsmäßiger Suizidhilfe zu einer gesellschaftlich üblichen Form der Lebensbeendigung werde. All diejenigen, die von diesem Anspruch keinen Gebrauch machen möchten, geraten nämlich durch die gesellschaftliche Akzeptanz des assistierten Suizids in die Situation, Gründe geltend machen zu müssen, die ihr Weiterleben rechtfertigen können. Ihnen wird damit eine Beweislast auferlegt, der letztlich niemand in vollem Umfang genügen kann.

Wenn Schwerkranke und Sterbende in die Lage geraten, vor sich selbst und vor den anderen begründen zu müssen, warum sie ihr Dasein trotz Krankheit, Leid und hohem Pflegeaufwand für lohnend halten, ist es um die bedingungslose Anerkennung ihres selbstzwecklichen Daseins bereits geschehen. Es genügt dazu, wenn sie in sich selbst die Befürchtung verspüren, ihre Umgebung könne erwarten, dass sie nunmehr den rechten Zeitpunkt für gekommen halten und um Suizidhilfe nachsuchen. Nicht zuletzt angesichts des steigenden Kostendrucks in Gesundheitsvorsorge und Pflege hält es das Gericht für «nicht unplausibel», dass eine unregelte Tätigkeit von Sterbehilfevereinen solche Wirkungen auslösen kann. Ebenso darf es der Gesetzgeber als *Gefahr einer Normalisierung der Suizidhilfe* ansehen, dass Personen durch ihr gesellschaftliches und familiäres Umfeld in die Situation gebracht werden können, sich gegen ihren Willen mit der Frage der Selbsttötung auseinandersetzen zu müssen, und

mit Verweis auf Nützlichkeiten unter Erwartungsdruck geraten (Nr. 250). Plausibel sei sogar die Annahme des Gesetzgebers, dass geschäftsmäßig handelnde Suizidhelfer die Leistungen in den Vordergrund stellen, die der unmittelbaren Durchführung des Suizids dienen, und der Überprüfung des Sterbewunsches selbst weniger Aufmerksamkeit schenken (Nr. 249).

In diesen Passagen erweckt die Urteilsbegründung den Eindruck, das Gericht hoffe insgeheim, dass der Gesetzgeber sein Urteil nicht klaglos akzeptieren, sondern die dadurch entstehende Unwucht hinsichtlich der rechtlichen Behandlung von Suizidwünschen und geschäftsmäßigen Beihilfeangeboten durch Nachbesserungen wieder korrigieren werde. Mit der schwierigen Frage, welche Art von Regulierungen der geschäftsmäßigen Beihilfe verhältnismäßig und geeignet wären, um die vom Gesetzgeber zurecht unterstellten gesellschaftlichen Folgewirkungen allgemein zugänglicher Angebote der Suizidbeihilfe zu verhindern, wollte sich das Gericht dagegen nicht befassen. Mit seiner Entscheidung zum § 217 StGB setzte das Oberste Gericht vielmehr eine neue Arbeitsteilung zwischen den Verfassungsorganen in Kraft. Für sich selbst reklamierte es das Vorrecht, das selbstbestimmte Sterben unter Mitwirkung Dritter in den Rang einer letztgültigen Verwirklichung von Freiheit und Würde zu erheben. Dem Gesetzgeber überließ es dagegen die undankbare Aufgabe, nach Mitteln und Wegen zu suchen, die der Entstehung eines gesellschaftlichen Erwartungsdrucks entgegenwirken sollen, der schwer kranke und sterbende Menschen dem Zwang zur Rechtfertigung ihres Daseins aussetzt. Denn auch darin, wie eine Gesellschaft mit den Sterbenden in ihrer Mitte umgeht, zeigt sich der Maßstab von Humanität, Würde und Freiheit, an dem sie sich selbst messen lassen muss.

## ÜBERLEBENSCHANCEN UND STERBERISIKEN IN DER CORONA-PANDEMIE

### Irrwege der Triage-Ethik

In den ersten Wochen, in denen sich die Corona-Pandemie im Frühjahr 2020 in Deutschland ausbreitete, war die Sorge groß, dass die Intensivstationen der Krankenhäuser dem Ansturm von Covid-19-Patienten nicht gewachsen sein würden. Die Bilder aus der Lombardei und dem Elsass, aus Madrid und später aus New York und London zeigten überlastete Krankenhäuser, erschöpfte Ärzte und Pflegekräfte und überforderte Bestattungsinstitute. Die Frage, wie die Intensivbetten und die Beatmungsgeräte zu verteilen wären, wenn sie nicht für alle reichen würden, die ihrer bedürften, beschäftigte Ärzte, Medizinethiker und Juristen, nicht zuletzt Strafrechtler, die sich auf die Frage konzentrierten, welche Zuteilungsentscheidungen rechtmäßig und welche strafbar seien.

Um mit solchen Fragen gar nicht erst konfrontiert zu werden, wurde in Deutschland der Bestand an Intensivbetten und Beatmungsgeräten aufgestockt. Darüber hinaus wurden Behelfskrankenhäuser eingerichtet. Mit 29,2 Intensivbetten pro 100.000 Einwohner war Deutschland vergleichsweise gut ausgestattet. Italien hatte 12,5, Frankreich 11,6 und Spanien 9,7 Intensivbetten pro 100.000 Einwohner.<sup>1</sup> Diese Länder wurden von der Pandemie deutlich härter getroffen. In Deutschland wurde die Infektionskurve mit Hilfe eines allgemeinen Lockdowns in Wirtschaft und Gesellschaft, in Kirchen und Kultur, der Schließung der Schulen und Kindergärten und einer drakonischen nationalen und internationalen Kontakt- und Reisesperre abgeflacht. Das europäische Grenzregime des Schengen-Abkommens wurde schnell und ohne parlamentarische Debatte suspendiert. Die Politik schien der überholten Pädagogik zu folgen, dass die Effektivität einer Maßnahme mit ihrer Schmerzhaftigkeit steigt. Die Bevölkerung akzeptierte die Einschränkungen, solange

MANFRED SPIEKER, geb. 1943, ist em. Prof. für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück.

diese die Hoffnung stützten, die durch das Corona-Virus verloren gegangene Sicherheit wiederzugewinnen. Eine Überforderung des Krankenhaussystems wurde vermieden. Die Frage, welchen Preis Wirtschaft und Gesellschaft dafür zu zahlen haben, wird Deutschland noch lange beschäftigen. Die Zäsur war und ist gravierend. Die in der Corona-Pandemie verlorene Sicherheit wird nicht zurückkehren, auch dann nicht, wenn die befürchtete «zweite Welle» der Pandemie ausbleiben sollte.

Zwar blieben den Ärzten in Deutschland Triage-Situationen erspart, aber die Frage, nach welchen Kriterien sie entscheiden sollen, wer ein Intensivbett oder ein Beatmungsgerät bekommt und wer nicht, wenn die Zahl der Patienten die Ressourcen übersteigt, eine Triage also notwendig ist, erforderte gleichwohl eine Antwort. Der Deutsche Ethikrat, verschiedene Ärztesellschaften und Akademien, die Deutsche Bischofskonferenz, die Konrad-Adenauer-Stiftung, Rechtswissenschaftler, Medizinethiker und Moralthologen suchten eine Antwort und publizierten Papiere, die Wege, aber auch Irrwege zu einer Triage-Ethik zeigen.

Es geht in der Triage-Ethik um Regeln für die Zuteilung von Überlebenschancen oder Sterberisiken durch den Arzt, der über die Aufnahme in eine Intensivstation entscheidet. Der Begriff kommt aus dem Französischen. Triage heißt Auswahl. Triage bedeutet in der Notfall-, Kriegs- oder Katastrophenmedizin die erste Sichtung der Opfer am Unfallort oder auf dem Schlachtfeld, um zu entscheiden, wer vorrangig behandelt und wer palliativ zum Sterben begleitet werden soll, wenn die medizinisch notwendige Versorgung für alle unmöglich ist. Konsens besteht weithin darüber, dass eine Priorisierung nur innerhalb der Gruppe der Covid-19-Erkrankten<sup>2</sup> «nicht vertretbar» ist, jede Entscheidung über die Zuteilung knapper Intensivbetten also auch die Patienten mit anderen Krankheiten zu berücksichtigen habe.<sup>3</sup>

Eine wichtige Unterscheidung in der Debatte um die Triage-Ethik in der Corona-Pandemie ist die Unterscheidung zwischen der Ex-ante-Triage und der Ex-post-Triage. In der Ex-ante-Triage geht es um die Entscheidung, wer von den gleichzeitig in der Notaufnahme ankommenden Patienten ein Intensivbett erhalten soll, wenn die Intensivbetten nicht für alle reichen, die ihrer bedürfen. In der Ex-post-Triage geht es um die Frage, ob einem Patienten, der bereits an ein Beatmungsgerät angeschlossen wurde, das Beatmungsgerät wieder abgenommen werden darf, um es, aus welchen Gründen auch immer, einem neu eingelieferten Patienten zukommen zu lassen. In der Ex-post-Triage stellen sich die schwierigen Fragen, die in der gegenwärtigen Debatte kontrovers beantwortet werden.

### 1. *Ex-ante-Triage*

In der Ex-ante-Triage sind die Fragen leichter zu beantworten. Hat der Arzt für zwei Patienten, die ein Intensivbett brauchen, nur ein Bett zur Verfügung, wird er zunächst fragen, ob die Behandlung in der Intensivstation indiziert ist und ob der Patient mit ihr einverstanden ist, also keine Patientenverfügung dem entgegensteht. Hat der Patient durch eine schriftliche oder mündliche Willenserklärung eine intensivmedizinische Behandlung ausgeschlossen, wird der Arzt sie nicht beginnen. Liegt eine derartige Verfügung nicht vor, wird der Arzt seine Entscheidung nach medizinischen Kriterien treffen, die um die Fragen der Dringlichkeit, der Verhältnismäßigkeit und der Erfolgchancen der Therapie kreisen und auch andere Erkrankungen berücksichtigen – in Anlehnung an die Transplantationschirurgie, die bei der Zuteilung der knappen Organe nach den gleichen Kriterien verfährt. Die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften räumt – wie auch die Deutsche Interdisziplinäre Vereinigung für Intensiv- und Notfallmedizin – in ihren Richtlinien für Triage-Entscheidungen denjenigen Patienten Priorität ein, «deren Prognose im Hinblick auf das Verlassen des Spitals mit Intensivbehandlung gut, ohne diese aber ungünstig ist».<sup>4</sup> Patienten, die bei diesen Entscheidungen das Nachsehen haben, die keine Intensivtherapie erhalten und sterben, werden nicht durch Unterlassen getötet. Sie können mangels Ressourcen nicht gerettet werden.<sup>5</sup> Kein Arzt lädt deshalb Schuld auf sich.

Ist angesichts der schnellen Ausbreitung der Pandemie absehbar, dass die vorhandenen Ressourcen nicht ausreichen, ist es dennoch nicht gerechtfertigt, bereits eingelieferten Patienten mit der entsprechenden Indikation das benötigte Intensivbett vorzuenthalten in der Erwartung von Patienten, die dieses Bett noch dringender benötigen. «Antizipierte und aktuell nicht vorhandene Patienten werden bei einer Entscheidung nach den Regeln der Triage nicht berücksichtigt».<sup>6</sup> Würde der Arzt sie dennoch berücksichtigen, müsste ihm aus der Perspektive des zurückgestellten Patienten und seiner Angehörigen der Vorwurf der unterlassenen Hilfeleistung gemacht werden.

#### *Erster Irrweg: Diskriminierungen*

Aber auch in der Ex-ante-Triage können sich Fragen stellen, die kontrovers beantwortet werden. Ist der eine Patient alt oder gar sehr alt, der andere jung, der eine Arzt oder Krankenschwester, der andere Arbeiter oder Verkäuferin, der eine Mutter von mehreren kleinen Kindern und der andere alleinstehend, der eine reich und der andere arm, wird mancher Arzt und mancher Ethiker

dazu neigen und auch Gründe finden, sich für den jungen und gegen den alten, für den Arzt oder die Krankenschwester und gegen den Arbeiter oder die Verkäuferin, für die Mutter der kleinen Kinder und gegen die alleinstehende Person zu entscheiden – nach dem Motto «Rettet zuerst die Retter» oder «Rettet zuerst die, die Verantwortung für andere tragen».<sup>7</sup> Wahrscheinlich wird er davor zurückschrecken, sich für den reichen und gegen den armen Patienten zu entscheiden, weil ihm der Verstoß gegen das Diskriminierungsverbot in diesem Fall allzu deutlich vor Augen steht. Aber das Diskriminierungsverbot greift auch in den anderen Fällen, und es ist nur ein Aspekt des verfassungsrechtlichen Rahmens für die ärztliche Entscheidung. Die anderen Aspekte sind die unantastbare Würde des Menschen und das jedem zustehende Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, das nicht abhängig ist von der prognostizierten Dauer oder der Qualität des Lebens. Das Grundgesetz nennt diese Aspekte in Artikel 1, Absatz 1, Satz 1: «Die Würde des Menschen ist unantastbar» und in Artikel 2, Absatz 2, Satz 1: «Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit». Sie sind die Grundlage für das Diskriminierungsverbot in Artikel 3. Nicht nur für den Gesetzgeber, der erwägen mag, Vorgaben für eine Triage gesetzlich zu regeln, sondern auch für den Arzt sind dies verbindliche Rahmenbedingungen. Er hat sich bei der Entscheidung über die Zuteilung von Überlebenschancen oder Sterberisiken jeder Beurteilung des Wertes oder der Dauer des Lebens seiner Patienten zu enthalten. Die verfassungsrechtlichen Vorgaben für das ärztliche Handeln in der Corona-Pandemie sind im Übrigen keine deutsche Besonderheit. Auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 geht in Artikel 1 von der Würde des Menschen aus, die dem Diskriminierungsverbot in Artikel 2 und dem Recht auf Leben und Freiheit in Artikel 3 zugrunde liegt.

Die Verfassung komme an ihre Grenzen, so ist in der Corona-Pandemie zu hören. Dies betrifft jedoch nicht die ärztlichen Pflichten bei der Triage. Es betrifft die politischen Entscheidungsprozesse bei der Bekämpfung der Pandemie. Die Einschränkung der Grundrechte, die Regelung der Kontaktverbote, die Schließung der nationalen Grenzen, der Lockdown der Wirtschaft und des Bildungssystems und die bis dahin unvorstellbare Verschuldung des Staates zur Rettung der Wirtschaft zeigen notgedrungen eine Dominanz der Exekutive in Bund und Ländern und lassen nach der Rolle der Legislative und der Judikative sowie nach der Balance im System der Gewaltenteilung fragen.<sup>8</sup> Das föderale System federt in Deutschland die Dominanz der Bundesregierung ab. Die Gerichte prüfen, ob bei all den einschneidenden Maßnahmen der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit gewahrt bleibt. So wird die Verfassung in der Corona-Pandemie zwar getestet, aber nicht außer Kraft gesetzt. Dies gilt auch für die ärztlichen Standespflichten: Sie werden getestet, aber nicht außer Kraft gesetzt.

Der Deutsche Ethikrat hat in seiner Ad-Hoc-Empfehlung «Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise» vom 27. März 2020 die Verbindlichkeit der verfassungsrechtlichen Vorgaben unterstrichen: «Verbindlicher Rahmen auch für die ärztliche Ethik sind fundamentale Vorgaben der Verfassung: Die Garantie der Menschenwürde fordert eine egalitäre Basisgleichheit und statuiert damit einen entsprechenden basalen Diskriminierungsschutz aller. Für den Staat als unmittelbaren Adressaten der Grundrechte gilt darüber hinaus der Grundsatz der Lebenswertindifferenz: Be- und gar Abwertungen des menschlichen Lebens sind ihm untersagt. Jede unmittelbare oder mittelbare staatliche Unterscheidung nach Wert oder Dauer des Lebens und jede damit verbundene staatliche Vorgabe zur ungleichen Zuteilung von Überlebenschancen und Sterberisiken in akuten Krisensituationen ist unzulässig. Jedes menschliche Leben genießt den gleichen Schutz. Damit sind nicht nur Differenzierungen aufgrund des Geschlechts oder der ethnischen Herkunft untersagt. Auch eine Klassifizierung anhand des Alters, der sozialen Rolle und ihrer angenommenen «Wertigkeit» oder einer prognostizierten Lebensdauer muss seitens des Staates unterbleiben».<sup>9</sup>

Im Gegensatz zu der Vorgabe, dass die prognostizierte Lebensdauer kein Kriterium für die Zuteilung eines medizinisch indizierten Intensivbettes sein darf, stehen deshalb Vorschläge, Patienten, die ein bestimmtes Alter überschritten haben oder eine sehr begrenzte Lebenserwartung haben, von der Aufnahme in die Intensivstation auszuschließen. Die Richtlinien der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften schließen die Aufnahme von Patienten über 85 Jahren von vornherein aus.<sup>10</sup> Eine Lebenserwartung unter zwölf Monaten ist für Elisa Hoven ein Ausschlusskriterium. Sie meint, niemand würde wohl «ernsthaft behaupten», dass die Aussicht auf einige Monate Lebenserwartung mit derjenigen auf viele Jahre «gleichwertig» sei.<sup>11</sup> Dies ist offenkundig verfassungswidrig.

Rechtlich und ethisch problematisch ist es aber auch, die besonders vulnerable Gruppe der pflegebedürftigen Heimbewohner angesichts der Corona-Pandemie zu Patientenverfügungen zu drängen. «Spätestens jetzt», so Bettina Schöne-Seifert und Hugo van Aken vom Universitätsklinikum Münster, müsse «für möglichst jeden einzelnen Heimbewohner geklärt werden, ob er im hypothetischen Fall einer schweren Covid-19-Erkrankung in ein Krankenhaus verlegt und intensivmedizinisch behandelt werden» wolle. Der Tod an einer Lungenentzündung in hohem Alter müsse «nicht in jedem Einzelfall bekämpft werden». Es wäre «falsch und unfair, sterbewillige Patienten auf Kosten lebenswilliger zu behandeln».<sup>12</sup> Das Drängen zu Patientenverfügungen unter dem Druck der Ressourcenknappheit widerspricht dem Eingeständnis, dass die Heimbewohner, unter denen der Anteil der Demenzkranken besonders

hoch ist, oft gar nicht verstehen, was die Corona-Pandemie ist und warum zu ihrer Bekämpfung rigorose Kontaktverbote erlassen werden. Das Drängen zu solchen Willenserklärungen und ihrer regelmäßigen «Re-Evaluierung» wird nicht akzeptabler, wenn es mit der Vermeidung von «Übersorgung und Paternalismus» begründet wird. Auch hier wird als Ziel genannt, die «Ressourcen für jene bereitzuhalten, die eine indizierte Intensivtherapie wünschen». Wer diese Therapie nicht durch eine Patientenverfügung von vornherein ausgeschlossen hat, der wünscht sie. Die nun zu einer solchen Verfügung Gedrängten dürfen – so das Papier des Bischofs von Essen, Franz-Josef Overbeck, und seiner Mitautoren – allerdings nicht «das Gefühl bekommen, indirekt zu einem «sozialverträglichen Ableben» aufgefordert zu sein».<sup>13</sup> Die zu einer Patientenverfügung Drängenden dürfen auch nicht den Eindruck erwecken, so Schöne-Seifert und van Aken, sie seien bei der Frage nach einer Intensivbehandlung «auf ein Nein erpicht, um drohende Versorgungsengpässe abzufedern».<sup>14</sup>

Dass aber diese Sorge nicht unbegründet ist, zeigt ein Blick auf Initiativen staatlicher und gesellschaftlicher Gesundheitsdienste in England und den USA. Der National Health Service in England forderte ältere Patienten mit schweren anderen Erkrankungen in einem Brief vom 27. März 2020 auf, Patientenverfügungen um ein Nichtwiederbelebungsformular zu ergänzen, damit die Angehörigen darüber informiert seien, dass sie bei einer Verschlechterung des Gesundheitszustandes auf Grund einer Covid-19-Erkrankung keinen Notarzt rufen sollten, um die Ressourcen für jüngere und kräftigere Patienten zu reservieren, die eine größere Chance haben, die Covid-19 Infektion zu überleben. Die den assistierten Suizid propagierende Gesellschaft «Compassion and Choices» in den USA forderte ihre Mitglieder auf, Patientenverfügungen um ein Covid-19-addendum zu ergänzen, mit dem sie im Falle einer Covid-19-Erkrankung auf eine intensivmedizinische Behandlung verzichten.<sup>15</sup> Ähnliche Ergänzungen zu Patientenverfügungen schlugen die Vereinigung «Save Other Souls» und die «National Hospice and Palliative Care Organization» vor.<sup>16</sup> Ältere Menschen zu drängen, die Ressourcenknappheit durch Patientenverfügungen bzw. deren Re-Evaluierung oder Ergänzung zu mildern, bleibt ein Irrweg auf dem Weg zu einer Triage-Ethik.

## 2. *Ex-post-Triage*

Die Vorschläge, ein bestimmtes Alter oder eine Lebenserwartung unter zwölf Monaten zu einem Nichtaufnahmekriterium zu erklären oder eine Lebenserwartung von einigen Monaten gegen eine Lebenserwartung von vielen Jahren abzuwägen, stellen sich erneut in der Ex-post-Triage. Hier geht es nicht mehr

um die Frage von Aufnahme oder Nichtaufnahme in die Intensivstation, sondern um die Frage, ob einem Patienten mit begrenzter Lebenserwartung das Beatmungsgerät wieder abgenommen werden darf, um es einem Patienten mit längerer Lebenserwartung zu geben. Zahlreiche Ärzte, aber auch Juristen und Medizinethiker bejahen diese Frage und suchen nach Rechtfertigungen für ihre Entscheidung.

### *Zweiter Irrweg: Quantifizierung*

Die Maxime, möglichst viele Leben zu retten, reicht allein nicht aus, um den Transfer des Beatmungsgerätes von einem bereits angeschlossenen Patienten zu einem neu hinzugekommenen zu rechtfertigen. Mit dem Transfer würden nicht mehr Leben gerettet als ohne den Transfer, vorausgesetzt, die Intensivtherapie ist bei beiden Patienten notwendig und ohne sie würde derjenige sterben, dem sie nicht – oder nicht mehr – zuteil wird. Deshalb wird die Maxime, möglichst viele Leben zu retten, nicht selten ergänzt durch die Maxime, möglichst viele Lebensjahre zu retten.<sup>17</sup> Drei mit dieser Frage befasste Ärzte erklärten in einem Appell in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, sie wollten «mögliche Ergebnisse von Triage-Entscheidungen quantitativ abschätzen». Sie konstruierten ein anonymes «Gesamtkollektiv», dem ein Patient mit einer schlechten Prognose geopfert werden dürfe, wenn das Beatmungsgerät, an das er bereits angeschlossen wurde, einem Patienten mit einer wesentlich besseren Prognose zugeteilt würde.<sup>18</sup> Die Richtlinien der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften schließen deshalb die Aufnahme nicht nur von Patienten über 85 Jahren aus, sondern auch von Patienten über 75 Jahren, wenn diese noch bestimmte andere Erkrankungen mitbringen.<sup>19</sup> Auch die Österreichische Gesellschaft für Anästhesiologie, Reanimation und Intensivmedizin hält die «Beendigung einer Intensivtherapie eines Covid-19-Patienten [...] im Kontext der Gesamtversorgungssituation» für möglich, wenn dadurch ein anderer Patient therapiert werden könne, der «ein besseres Outcome zu erwarten hätte».<sup>20</sup>

Die Ärzte, die in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung für eine quantitative Betrachtung der Triage-Entscheidungen plädierten, wollen aus den «zahlenmäßigen Wahrscheinlichkeiten» sogar «Konsequenzen für ethische Konzepte» ableiten. Das wäre die Kapitulation der Ethik vor der Statistik. Sie warfen dem Deutschen Ethikrat denn auch einen «despektierlichen Umgang mit dem Konzept des utilitaristischen Denkens» vor. Für den Ethikrat zähle nur der Einzelfall, «die große Zahl» sei ihm der Erwähnung nicht wert. Dabei sei es doch allein «utilitaristisches Denken», das «uns als Gesellschaft und als Nation das Fell» rette.<sup>21</sup>

Der vor allem unter Medizinern verbreiteten Tendenz zu einer utilitaristischen Betrachtung in der Triage-Ethik ist entgegenzuhalten, dass das Leben von Menschen nicht gegeneinander abgewogen werden darf – weder unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Nutzenmaximierung noch unter dem der zu erwartenden Lebensdauer. Jedes Leben ist gleich wertvoll.<sup>22</sup> Das Bundesverfassungsgericht hat dies in seinem Urteil zum Luftsicherheitsgesetz vom 15. Februar 2006 unterstrichen. Als verfassungswidrig verwarf es die Ermächtigung zum Abschuss eines von Terroristen entführten Passagierflugzeugs, um Menschen am Boden, zum Beispiel in einem vollbesetzten Fußballstadion, vor einem gezielt herbeigeführten Absturz zu schützen. Ein solcher Abschuss sei mit dem Recht auf Leben und der Menschenwürdegarantie des Grundgesetzes nicht vereinbar, soweit davon tatunbeteiligte Menschen an Bord des Flugzeugs betroffen seien: «Menschliches Leben und menschliche Würde genießen ohne Rücksicht auf die Dauer der physischen Existenz des einzelnen Menschen gleichen verfassungsrechtlichen Schutz».<sup>23</sup>

### *Dritter Irrweg: Gleichstellung von Ex-ante-Triage und Ex-post-Triage*

Die Konsequenz, die Ärzte, Strafrechtler und Ethiker aus einer utilitaristischen Betrachtung ziehen, ist die Einebnung des Unterschieds zwischen der Ex-ante-Triage und der Ex-post-Triage. Es gebe «keinen kategorischen Unterschied zwischen ex-ante- und ex-post-Konkurrenz», so vier Strafrechtler in der Zeitschrift «medstra». Es sei «weder verfassungs- noch strafrechtlich zu rechtfertigen, die Fortsetzung der Behandlung eines Patienten, der mit einer Überlebenswahrscheinlichkeit von 20% zufällig an ein noch freies Beatmungsgerät angeschlossen wurde, nur deshalb nicht zu überprüfen, weil seine Abnahme vom Gerät scheinbar ein aktives Tun und damit Töten wäre, wenn dadurch ein neu eingelieferter und ebenfalls dringend behandlungsbedürftiger Patient mit einer Überlebenswahrscheinlichkeit von 80% zu Tode» käme.<sup>24</sup> Dem ist entgegenzuhalten, dass der Patient mit der Überlebenswahrscheinlichkeit von 20% nicht «zufällig» an das Beatmungsgerät angeschlossen wurde, sondern auf Grund einer Indikation und im Vertrauen darauf, dass die Ärzte sein Überlebensinteresse beachten und dem klassischen Grundsatz medizinischen Handelns folgen, dem Patienten nicht zu schaden. Einem Patienten das Beatmungsgerät zugunsten eines anderen Patienten mit einer höheren Überlebenswahrscheinlichkeit wieder abzunehmen, wäre ein Vertrauensbruch und nicht nur «scheinbar», sondern wirklich «aktives Tun und damit Töten».

Wenn sich der Patient allerdings im Sterbeprozess befindet, kann eine Änderung des Therapiezieles mit der Abnahme des Beatmungsgeräts und der

palliativen Fortsetzung der Behandlung medizinisch legitim sein. Sie wäre als passive Sterbehilfe auch ethisch legitim.<sup>25</sup> Problematisch kann aber auch dieser Fall werden, wenn das Motiv für das Abschalten nicht die Absicht des Arztes ist, sich dem Sterben nicht länger in den Weg zu stellen, sondern einen wartenden Patienten mit der Aussicht auf längeres Überleben zu therapieren, oder wenn die Empfehlung zur wiederholten kritischen Überprüfung des Therapiezieles mit den knappen Ressourcen begründet wird.<sup>26</sup> Das Motiv des Arztes entscheidet also darüber, ob die Abnahme eines Beatmungsgerätes rechtmäßig ist oder nicht. Der konkurrierende Anspruch eines zweiten Patienten darf bei der Beendigung einer intensivmedizinischen Behandlung eines Patienten keine Rolle spielen.<sup>27</sup>

Der Patient mit der geringeren Überlebenschance ist nicht verpflichtet, sein Leben für den Patienten mit der höheren Überlebenschance zu opfern. «Wer nicht gerettet werden kann, weil der einzige Weg zu seiner Rettung nicht legitim ist, wird Opfer eines bösen Schicksals», so Reinhard Merkel, «wer zugunsten anderer zum Sterben ausgesondert wird, (wird) Opfer einer Tötung. Keine Rechtsordnung kann das als gültige Norm akzeptieren.» Es sei «der strafrechtliche Lehrbuchfall einer rechtswidrigen Tötung, wenn in einem lebenserhaltenden klinischen Vorgang mit tödlicher Folge interveniert wird, um mit dem dann freiwerdenden Gerät das Leben eines anderen zu retten».<sup>28</sup> Der Deutsche Ethikrat lässt ebenfalls keinen Zweifel an der Rechtswidrigkeit einer Ex-post-Triage, bei der eine laufende und weiterhin indizierte Behandlung zum Zweck der Beatmung eines Dritten aktiv beendet wird. Allerdings gesteht der Ethikrat – wie auch Reinhard Merkel, der die Empfehlung des Ethikrates mitverfasst hat – den Ärzten in solchen Grenzsituationen eine «entschuldigende Nachsicht der Rechtsordnung» zu.<sup>29</sup> Die Ärzte «mögen irren, Kriminelle sind sie nicht».<sup>30</sup>

Die Unterscheidung zwischen der Ex-ante-Triage und der Ex-post-Triage bleibt ein wesentliches Element der Triage-Ethik. Nicht nur der Deutsche Ethikrat und die Deutsche Bischofskonferenz, sondern auch eine Reihe anderer Papiere halten daran fest.<sup>31</sup>

#### *Vierter Irrweg: Gleichstellen von Handeln und Unterlassen*

Wer den Unterschied zwischen der Ex-ante-Triage und der Ex-post-Triage bestreitet, versucht dies in der Regel mit der Gleichstellung von Handeln und Unterlassen zu rechtfertigen, manchmal auch mit der These von der Unvermeidbarkeit von Schuld. Die Gleichstellung von Handeln und Unterlassen, oder auch «von Nichthandeln und Beenden»,<sup>32</sup> geht davon aus, dass das aktive

Beenden einer lebensnotwendigen Beatmung ethisch und rechtlich nicht anders zu bewerten sei als das Nichtaufnehmen einer Beatmung. Ob eine Behandlung «nicht begonnen oder vorzeitig beendet wird», mache keinen Unterschied.<sup>33</sup> Beide Formen des Sterbenlassens seien «normativ gleichwertig».<sup>34</sup> Der Arzt sei gegenüber dem neu ankommenden Patienten genauso verpflichtet wie gegenüber dem bereits auf der Intensivstation behandelten. «Mit Blick auf die Gleichrangigkeit der betroffenen Rechtsgüter» gebe es «aus normativer Perspektive keinen Grund, vom Täter die Aufrechterhaltung eines – rechtsgutsverletzenden – status quo zu verlangen und ihn bei einem aktiven Eingreifen zu bestrafen».<sup>35</sup> In einer früheren Fassung ihres Textes, die dem Verfasser vorliegt, schrieb Elisa Hoven noch, es ließe sich bezweifeln, dass ein Unterlassen gegenüber dem aktiven Tun stets das geringere Unrecht darstelle. Diesem Zweifel wäre entgegenzuhalten, dass das Unterlassen einer Beatmung mangels eines Beatmungsgerätes nicht geringeres Unrecht, sondern gar kein Unrecht darstellt. Die Abnahme eines Beatmungsgeräts trotz Indikation mit Todesfolge dagegen ist kein Sterbenlassen, sondern Töten, also eine aktive Handlung, die zu unterlassen ist. Diese Unterlassungspflicht hat immer Vorrang vor der Pflicht, auch dem neu ankommenden Patienten zu helfen. Wenn diesem nur durch einen Rechts- und Vertrauensbruch gegenüber dem ersten Patienten zu helfen ist, ist die Hilfe zu unterlassen. Die Unterlassungspflicht hat Vorrang vor der Handlungspflicht. Sie ist von anderer Unbedingtheit als die Pflicht zu helfen. Die Differenzierung zwischen Handeln und Unterlassen hat deshalb im Kontext der Triage-Problematik nicht an normativem Gehalt verloren.<sup>36</sup> Wenn die sittliche Qualität von Handlungen ausschließlich «von ihrer Eignung als Mittel für das Optimierungsziel» abhinge, gäbe es keine eo ipso unsittlichen Handlungen. Der Satz «Der Zweck heiligt die Mittel», der seit jeher als Ausdruck einer verwerflichen Überzeugung galt, verlöre seine Verwerflichkeit.<sup>37</sup>

#### *Fünfter Irrweg: Unvermeidbarkeit von Schuld*

Den Unterschied zwischen der Ex-ante-Triage und der Ex-post-Triage bestreitet auch die Stellungnahme zur Triage des Bischofs von Essen, Franz-Josef Overbeck, und seiner Mitautoren. Zwar sei der Abbruch einer intensivmedizinischen Therapie in einer Triage-Situation «aus christlicher Sicht ... eher schwer zu rechtfertigen», aber es gebe «gute Gründe, keinen wesentlichen Unterschied zu machen zwischen der Aufnahme-Triage und der Abbruch-Triage». Diesen Widerspruch versuchen die Autoren mit der These von der Unvermeidbarkeit von Schuld aufzulösen. Es gebe «tragische Entscheidungen, die – aus der katholischen Tradition heraus gesprochen – mit Schuld belas-

tet» seien, egal, «wie in einer solchen Situation entschieden» werde. Dem ist entgegenzuhalten, dass es einen Zwang zur Schuld nicht gibt. Der Arzt, der einem Patienten nicht helfen kann, weil er die dafür notwendigen Ressourcen nicht hat oder diese nur durch einen Rechts- und Vertrauensbruch beschaffen könnte, macht sich nicht schuldig, wenn er nicht hilft. Die Unmöglichkeit, das Sterben aller Patienten in einer Notfallsituation zu verhindern, verursacht Leid, ist aber keine Schuld, solange keine fahrlässigen Mängel in der Krankenhausplanung oder bei den Rettungsdiensten vorliegen, für die dann aber nicht der Arzt, sondern der Krankenhausträger oder der Rettungsdienst verantwortlich wären. Offenkundig ist den Autoren bei der These von der Unvermeidbarkeit der Schuld nicht ganz wohl. Sie behaupten, «die Beschaffenheit solcher Entscheidungssituationen» entziehe sich «menschlich-moralischen Maßstäben». Sie bedürfe «des transzendenten Blicks». «Ein abschließendes Werturteil» könne daher «nicht formuliert werden». <sup>38</sup> Der «transzendente Blick» empfiehlt sich gewiss immer. Aber hier wirkt der Rat zu einem transzendenten Blick wie ein Ausweichen vor der Anstrengung der Vernunft.

Unklar bleibt, inwiefern sich die bischöfliche Stellungnahme auf die «katholische Tradition» beruft. Belege werden nicht genannt. Die Rede von der Unvermeidbarkeit von Schuld in einer Dilemma-Situation ist eher in der reformatorischen Theologie oder in der griechischen Tragödie zu verorten. Im Streit um die Beteiligung der Christen an der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung Ende 1999 wurde der katholischen Kirche von Vertretern der EKD oft vorgehalten, es gebe «Situationen, in denen man Schuld nicht vermeiden» könne. Der Schwangerschaftskonflikt sei eine solche Situation. Stelle man in der Schwangerschaftskonfliktberatung den eine Abtreibung erst ermöglichenden Beratungsschein aus, werde man gegenüber dem getöteten Kind schuldig. Stelle man ihn nicht aus, werde man gegenüber der abtreibungswilligen Schwangeren schuldig. Wie auch immer man sich entscheide, man werde zwangsläufig schuldig. <sup>39</sup> Dem ist entgegenzuhalten: Wer das Leben eines Kindes schützt und dafür andere Werte oder Ziele, die nicht gleichrangig sind, zurückstellt, wird nicht schuldig.

Die katholische Kirche hat die These von der Unvermeidbarkeit von Schuld nie geteilt. Ihre Antwort findet sich im Katechismus: «Die Umstände, einschließlich der Folgen, sind zweitrangige Elemente einer sittlichen Handlung. Sie tragen dazu bei, die sittliche Güte oder Schlechtigkeit menschlicher Handlungen zu steigern oder abzuschwächen... Sie können auch die Verantwortung des Handelnden vermindern oder vermehren... Die Umstände können an sich die sittliche Beschaffenheit der Handlungen selbst nicht ändern; sie können eine in sich schlechte Handlung nicht zu etwas Gutem und Gerechten machen». <sup>40</sup> Die «katholische Tradition», das heißt die Lehre der ka-

tholischen Kirche, erlaubt deshalb keinen Zweifel daran, dass die Abnahme des Beatmungsgerätes bei einem Patienten mit kürzerer Lebenserwartung zugunsten eines anderen mit längerer Lebenserwartung eine aktive Tötung und damit eine unsittliche Handlung wäre.

## Anmerkungen

- 1 <https://www.wissenschaft.de/scienceblogs/corona-epidemie-und-intensivbetten-in-europa-gesundheits-check> (abgerufen am 13.5.2020).
- 2 Covid-19 ist die Abkürzung für Coronavirus Disease 2019.
- 3 DEUTSCHE INTERDISZIPLINÄRE VEREINIGUNG FÜR INTENSIV- UND NOTFALLMEDIZIN (DIVI), *Entscheidungen über die Zuteilung von Ressourcen in der Notfall- und Intensivmedizin im Kontext der Covid-19-Pandemie, Klinisch-ethische Empfehlungen vom 25.3.2020*, Ziffer 2.2. (Im folgenden DIVI-Empfehlungen) Vgl. auch Thomas HEINEMANN – Ingo PROFT – Stephan SAHM – Eberhard SCHOCKENHOFF, *Covid-19. Ethische Empfehlungen über Beginn und Fortführung einer intensivmedizinischen Behandlung bei nicht ausreichenden Behandlungskapazitäten*, Arbeitspapier vom 1.4.2020, Valendar 2020, 29f.
- 4 SCHWEIZERISCHE AKADEMIE DER MEDIZINISCHEN WISSENSCHAFTEN, *Covid-19-Pandemie: Triage von intensivmedizinischen Behandlungen bei Ressourcenknappheit*, Richtlinien vom 24.3.2020, Ziffer 3; DIVI-Empfehlungen, Ziffer 2.2; vgl. auch HEINEMANN u. a., Covid-19 (s. Anm. 3), 30.
- 5 So auch der DEUTSCHE ETHIKRAT, *Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-hoc-Empfehlung vom 27.3.2020*, 3.
- 6 HEINEMANN u. a., Covid-19 (s. Anm. 3), 29. Zum gleichen Ergebnis kommt Stephan AST, *Quieta non movere? Ärztliche Auswahlkriterien sowie der Behandlungsabbruch im Fall einer Pflichtenkollision aus strafrechtlicher Sicht*, in: Zeitschrift für internationale Strafrechtsdogmatik 6 (2020) 271. Es liege hier keine Pflichtenkollision vor.
- 7 Christiane WOOPEN plädiert für den Vorrang der Retter, in: *Wenn die Ressourcen knapp werden, stellen sich existentielle Fragen*, Interview mit Spiegel-online vom 19.3.2020.
- 8 Udo DI FABIO, *An den Grenzen der Verfassung*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 6.4.2020, S. 7; Josef ISENSEE, *Virokratie*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4.6.2020, S. 7; Jürgen HABERMAS – Klaus GÜNTHER, *Lebensschutz oder Freiheit*, in: Die Zeit vom 7. Mai 2020, S. 43f.; zu den gesundheitspolitischen Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie sowie zur Rückkehr zur gesellschaftlichen Normalität vgl. die drei Ad-hoc-Stellungnahmen der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina vom 21.3., 3. und 13.4.2020.
- 9 DEUTSCHER ETHIKRAT, *Solidarität* (s. Anm. 5), 2. Ähnlich argumentiert das Papier der DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Triage. Medizinische Allokationsprobleme angesichts der Covid-19-Pandemie in ethischer Beurteilung* vom 8.4.2020, Ziffer 6; vgl. auch Katja GELINSKY, *Was regeln in einem Triage-Gesetz? Zur Zuteilung von Überlebenschancen bei unzureichenden medizinischen Ressourcen*, Arbeitspapier der Konrad-Adenauer-Stiftung vom 21.4.2020, 5f und HEINEMANN u. a., Covid-19 (s. Anm. 3), 14.17.35.
- 10 SCHWEIZERISCHE AKADEMIE DER MEDIZINISCHEN WISSENSCHAFTEN (s. Anm. 4), Ziffer 4.3. Vgl. auch Bettina SCHÖNE-SEIFERT, *Wen soll man leben lassen?*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 31.3.2020, S. 11.
- 11 Elisa HOVEN, *Die «Triage»-Situation als Herausforderung für die Strafrechtswissenschaft*, in: JuristenZeitung, 75. Jg. (9/2020), 451.
- 12 Bettina SCHÖNE-SEIFERT – Hugo VAN AKEN, *Worauf es jetzt ankommt. Der Tod an einer Lungenentzündung in hohem Alter muss nicht in jedem Fall bekämpft werden*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 14.4.2020, S. 11.
- 13 *Stellungnahme zu Entscheidungen über die Verteilung notfall- und intensivmedizinischer Ressourcen in der Corona-Krise des Bischofs von Essen, des Rates für Gesundheit und Medizinethik des Bistum Essen und der Katholischen Akademie Die Wolfsburg* vom 6.4.2020, Ziffer 2.
- 14 Bettina SCHÖNE-SEIFERT – Hugo VAN AKEN, *Worauf es jetzt ankommt* (s. Anm. 12).
- 15 <https://compassionandchoices.org/end-of-life-planning/covid-19-toolkit/> ; <https://compassionandchoices.org/wp-content/uploads/COVID-19-Addendum.pdf> (abgerufen am 22.6.2020).

- 16 Nancy VALKO, *The assisted suicide lobby is taking advantage of the pandemic*, in: mercatornet vom 11.6.2020.
- 17 HOVEN, Die «Triage»-Situation (s. Anm. 11), 452.
- 18 Ulrich SCHULER – Axel R. HELLER – Barbara SCHUBERT, *Rückhalt für die Ärzte, Wie weit ist leben und sterben lassen auf der Intensivstation eine Frage des Rechts?* Drei Kliniker skizzieren, wie Katastrophen zu minimieren sind, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15.4.2020, S. N 2.
- 19 SCHWEIZERISCHE AKADEMIE DER MEDIZINISCHEN WISSENSCHAFTEN (s. Anm. 4), Ziffer 4.3.
- 20 Österreichische Gesellschaft für Anästhesiologie, Reanimation und Intensivtherapie, *Allokation intensivmedizinischer Ressourcen aus Anlass der Covid-19-Pandemie*, Klinisch-ethische Empfehlungen vom 17.3.2020, Ziffer 6.
- 21 SCHULER u. a., Rückhalt für die Ärzte (s. Anm. 18).
- 22 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Triage (s. Anm. 9), Ziffer 6.
- 23 BVerfGE 115, 118.
- 24 Karsten GAEDE – Michael KUBICIEL – Frank SALIGER – Michael TSAMBIKAKIS, *Rechtmäßiges Handeln in der dilemmatischen Triage-Entscheidungssituation*, in: medstra-statement 3/2020, 135.
- 25 Manfred SPIEKER, *Sterbehilfe? Selbstbestimmung und Selbsthingabe am Lebensende. Eine katholische Perspektive*, in: Thomas Sören HOFFMANN – Marcus KNAUP (Hg.), *Was heißt: In Würde sterben?*, Wiesbaden 2015, 215ff.
- 26 DIVI-Empfehlungen (s. Anm. 3), Ziffer 3.2.2.
- 27 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Triage (s. Anm. 9), Ziffer 7; HEINEMANN u. a., Covid-19 (s. Anm. 3), 32 und 39; Peter SCHALLENBERG, *Freiheit, Recht, «triage» in Zeiten von Corona*, Kirche und Gesellschaft Nr.469, Köln 2020, S. 9f. Allerdings bleibt Schallenberg in der Schwebe, wenn er fortfährt, die Ärzte dürften die lebenserhaltende Maßnahme bei einem Sterbenden abschalten und zugunsten einer zweiten, nicht sterbenden Person wieder einschalten, wenn sie bei dem Sterbenden keine Aussicht auf «längeres» Überleben sehen. Wer will eine Grenze ziehen zwischen einem «längeren» und einem kürzeren Überleben?
- 28 Reinhard MERKEL, *Eine Frage von Recht und Ethik*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4.4.2020, S. 11ff. So auch GELINSKY, *Was regeln in einem Triage-Gesetz?* (s. Anm. 9), 9 und Margaret SOMMERVILLE, *Thinking through the ethical challenges of Covid-19*, MercatorNet vom 6.5.2020, <https://mercatornet.com/thinking-through-the-ethical-challenges-of-covid-19/62589/> (abgerufen am 22.6.2020).
- 29 DEUTSCHER ETHIKRAT, Solidarität (s. Anm. 5), 3.
- 30 MERKEL, Eine Frage von Recht und Ethik (s. Anm. 28), S. 13.
- 31 DEUTSCHER ETHIKRAT, Solidarität (s. Anm. 5), 3; DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, Triage (s. Anm. 9), Ziffer 7; HEINEMANN u. a., Covid-19 (s. Anm. 3), 26; GELINSKY, *Was regeln in einem Triage-Gesetz?* (s. Anm. 9), 7.
- 32 SCHULER u. a., Rückhalt für die Ärzte (s. Anm. 18).
- 33 Elisa HOVEN, *Es ist ein Unterschied, ob ein 90-Jähriger oder eine 19-Jährige stirbt*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung «Einspruch» vom 31.3.2020; ebenso das medstra-statement 3/2020 der vier Strafrechtler (s. Anm. 24), 134f.
- 34 SCHÖNE-SEIFERT, Wen soll man leben lassen? (s. Anm. 10).
- 35 HOVEN, Die «Triage»-Situation (s. Anm. 11), 453; Ast, *Quia non movere?* (s. Anm. 6), 272. Ast meint, wenn der Arzt die Beatmung beendet und somit die weiterhin erforderliche Beatmung unterlässt, sei dies «tatbestandlich als Unterlassungstat zu bewerten».
- 36 GELINSKY, *Was regeln in einem Triage-Gesetz?* (s. Anm. 9), 8f.
- 37 Robert SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, 164f. Vgl. auch *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1993 (im Folgenden KKK), 1753.
- 38 *Stellungnahme zu Entscheidungen über die Verteilung notfall- und intensivmedizinischer Ressourcen in der Corona-Krise* des Bischofs von Essen, des Rates für Gesundheit und Medizinethik des Bistum Essen und der Katholischen Akademie Die Wolfsburg vom 6.4.2020, Ziffer 5. Dem schließt sich aus moraltheologischer Sicht an: Jochen SAUTERMEISTER, *Ultima Ratio. Triage bei Covid-19-Patienten*, in: Herder-Korrespondenz, 74. Jg. (2020), Heft 5, S. 40.
- 39 Manfred KOCK, *Schuld ist nicht immer zu vermeiden*, in: Welt am Sonntag vom 26.9.1999. Zu weiteren evangelischen Stimmen vgl. Manfred SPIEKER, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, 2. Aufl. Paderborn 2008, 216f.
- 40 KKK 1754.

## Abstract

*Survival Chances and Mortality Risks in the Corona Pandemic: Misguided Triage Ethics.* The corona pandemic has forced us to examine rules for allocating survival chances and mortality risks when ICU beds and ventilators are not sufficient for all patients who need them. In the debate about triage ethics one must distinguish between Ex-ante-Triage and Ex-post-Triage. Ex-ante Triage addresses which of the patients arriving simultaneously in an emergency room should receive an intensive care bed and which one should not. Decisive criteria are the medical criteria of urgency and prognosis. Ex-post-Triage determines whether a patient who has already been connected to a respirator may be removed from the device and given it to a newly admitted patient. The most frequently made mistake in Ex-ante-Triage is discrimination based on the patient's age. Frequent aberrations in Ex-post-Triage are decisions based on the quantification of expected life-spans, as well as an equivalence of Ex-ante- and Ex-post-Triage, which is justified by the equivalence of action and omission, or: the thesis of the inevitability of human culpability.

*Keywords: Corona-Pandemic – Medical ethics – Triage ethics*

## «JESUS KEHRTE, ERFÜLLT VON DER KRAFT DES GEISTES, NACH GALILÄA ZURÜCK»

Das heilsgeschichtliche Wirken der Dreieinigkeit  
im Sendungsauftrag Christi

*Für Bruno, meinen Onkel und Lehrer*

Obwohl Sabine Pemsel-Maier in ihrem Artikel «Dreifaltigkeit/Trinität» schreibt, die Trinitätstheologie friste ein «Schattendasein», erlebte die theologische Reflexion über Offenbarung und Wirken der Dreieinigkeit in der Heilsgeschichte in den letzten Jahrzehnten einen Aufschwung. Der Fokus liegt nun nicht mehr auf Wesen, Substanz, Einheit oder Dreiheit der Trinität, sondern auf der Erschliessung Gottes in der Heilsgeschichte als dreifaltig; «im Alten Bund als Vater, im Neuen Bund in seinem Sohn, durch die ganze Geschichte hindurch im Geist».<sup>1</sup> Die Relationsbestimmungen zwischen Vater, Sohn und heiligem Geist lassen sich hermeneutisch auf vier Nenner bringen. Zentral für die neutestamentlichen Schriften sind dabei die Verkündigung des Reiches Gottes, die Paschachristologie, die Präexistenzchristologie sowie die Parusietheologie. Besonders in der Basileiatheologie wird ersichtlich, dass Botschaft und Bote korrelieren und der Geist die Verbindung zwischen Jesu Wort und Gottes Wort schafft.<sup>2</sup>

Im Rahmen dieses Artikels soll die heilsgeschichtliche Wirkung der Dreifaltigkeit am Beispiel von Lk 4,14.16–23 dargestellt werden. Dies geschieht einerseits durch Gottes Sendung seines Sohnes, durch die Kraft des Geistes (Lk 4,14) und der Offenbarung des messianischen Dienstes Jesu. Um die Passage des Propheten aus Nazareth (Lk 4,14.16–23) im Hinblick auf das Wirken der Dreieinigkeit zu exegesieren, sollen zu Beginn die theologischen Grundlagen geschaffen werden. Der Artikel gliedert sich in drei Teile. Zunächst liefert ein Überblick Eckdaten zur Verhältnisbestimmung zwischen Vater, Sohn

MELANIE CARAFA, geb. 1991, Doktorandin im Fach theologische Studien an der Universität Luzern und wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments.

und heiligem Geist. Anschliessend folgt die heils- und wirkungsgeschichtliche Betrachtung im Spiegel des alttestamentlichen Monotheismus. Obwohl Texte wie Gen 1,26 eine trinitarische Struktur anmuten lassen, ist bei der Analyse Vorsicht geboten, da sich hinter Aussagen der Bücher Mose oft altorientalisches und altägyptisches Gedankengut verbirgt. Hier liegt der Schwerpunkt vor allem auf den Gottesbegegnungen und der Toleranz eines Eingottglaubens gegenüber trinitarischen Vorstellungen. In einem dritten Teil soll ein Abriss des neutestamentlichen Heilsgeschehens gewinnbringend sein für die abschliessende Exegese der lukanischen Perikope.

Bereits im 4. Jh. n. Chr. wurde in verschiedenen Konzilien über das Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Geist debattiert. Es stellten sich Fragen im Bezug zu Wesen und Beschaffenheit der drei Instanzen, ihrer Unterordnung und den zugewiesenen, göttlichen Prädikaten. So degradierten die Pneumatomachen den heiligen Geist zum Geschöpf, während das Konzil von Konstantinopel ihm die Funktion von «Herr» und «Lebensspender» und somit die Gleichrangigkeit an Göttlichem zuschrieb. Später folgte das Modell des Modalismus, welches sehr bald verworfen wurde, da dadurch nie eine direkte, sondern nur eine Begegnung mit den Erscheinungsformen Gottes impliziert wurde. Das Konzil von Konstantinopel führte den Begriff «Hypostasen» ein und spricht vom einen, göttlichen Wesen mit drei Formen seiner Verwirklichung, die sich durch Ursprung und Sendung voneinander unterscheiden.<sup>3</sup> Auch Origenes differenziert die drei Personen aufgrund ihrer Tätigkeit und ihrem Wirkungsgrad. So sieht er im Vater den Weltenschöpfer, im Sohn den Vernunftbringer und der Geist befähigt zur Einhaltung des göttlichen Willens, wobei Sohn und Geist präexistent gedacht, dem Vater jedoch untergeordnet sind.<sup>4</sup> Diese Ansichten führten zu Missverständnissen, da sich beispielsweise die Bedeutung des Begriffs «Person» im Laufe der Jahre gewandelt hat und fälschlicherweise angenommen wurde, es handle sich bei den drei Instanzen um drei Götter mit eigenem Willen. Hans Küng und Hans Kessler entwickelten für die Postmoderne eine wegweisende Formel («Gott über/um uns», «Gott mit uns und neben uns» und «Gott in uns»), um die Erfahrungen, die der Mensch im Laufe seines Lebens mit dem dreieinigen Gott macht, als Gottes Wirken in der Heilsgeschichte darzustellen. Er ist in sich selbst Vater, Sohn und Geist, ein göttliches Wesen in Gemeinschaft und Beziehung von dreien, dessen Selbstoffenbarung zeitgleich mit dem wachsenden Heil des Menschen verläuft.<sup>5</sup>

Immer wieder haben Forscher nach Spuren der Dreifaltigkeit im Alten Testament gesucht. Während im Judentum der Glaube an einen dreieinen Gott inakzeptabel ist, ja von Maimonides gar als «Götzendienst» abgetan wurde<sup>6</sup>, lassen sich aus christlicher Sicht durchaus Argumente für die Offenbarung des dreifaltigen Gottes anführen. An erster Stelle, wenn auch prekär, steht die An-

nahme, dass die plurale Rede Gottes einen Hinweis auf die Trinität liefert. Wenn Gott in Gen 1,26 spricht: «Lasst uns den Menschen machen, nach unserem Abbild» so handelt es sich jedoch nicht um Anzeichen einer Dreifaltigkeit, sondern um altorientalisches Gedankengut, welches Einzug in das Alte Testament hielt. Doch auch die dreifache Anrufung des Herrn der Heere als «heilig, heilig, heilig» (Jes 6,3) oder die dreimalige Bitte um Segen in Ps 67,7–8 könnten einen trinitarischen Ansatz postulieren. Des Weiteren werden Gotteserscheinungen, wie der Besuch Gottes bei Abraham in der Gestalt dreier Männer oder der «Engel des Herrn» häufig als Offenbarung des dreifaltigen Gottes interpretiert.<sup>7</sup> Weitaus spannender erscheinen das Wort, die Weisheit und der Geist als Anknüpfungspunkte. Wo Gottes Wort seine schöpferische Kraft entfaltet (Jes 55,10–11), die Weisheit präexistent, personifiziert und als «völlige Widerspiegelung des Wesen Gottes» gedacht wird (Spr 8) und der Geist seine heilsvermittelnde Kraft wirken lässt, bieten sie die Grundlage sowohl für die Logos-Christologie, das Verständnis Jesu als Weisheit Gottes als auch für die neutestamentliche Pneumatologie.<sup>8</sup>

Die Selbsterschliessung Gottes erreicht schliesslich im Neuen Testament durch die Sendung seines Sohnes ihren Höhepunkt. Mit Jesus Christus schafft er für seine Schöpfung Zugang zu seinem göttlichen Leben.<sup>9</sup> Im Lukasevangelium zeigt sich diese heilsgeschichtliche Grundkonzeption auch in der Ausführung vom Wirken des Heiligen Geistes und den bildgewaltigen Darstellungen Jesu Leben, Erinnerung und Christusgeschehens.<sup>10</sup> Vor allem die im Evangelium thematisierte Basilea-Theologie ist trinitarisch strukturiert und fasst die Wechselwirkung der Dreifaltigkeit zusammen. Gott sendet seinen Sohn, der den Vater verkündet und ihm dient. Der Heilige Geist spielt bei kritischen Auseinandersetzungen zwischen Gott und Mensch eine Rolle und fungiert als Bindeglied zwischen Gottes Wort und Jesu Wort.<sup>11</sup> Dies sei nachfolgend zunächst allgemein anhand der pneumatologischen Linie bei Lukas und speziell anhand der «Antrittsrede» Jesu in Lk 4,14.16–23 dargestellt. Schon zu Beginn des Evangeliums fällt der Begriff «Geistbesitz» Jesu, der sich anschliessend in der Taufe festigt (Lk 3,22). Im Taufakt kommt der Heilige Geist auf Jesus herab und eine Stimme spricht in als geliebten Sohn an. Hier zeigt sich ein direkter Zusammenhang zwischen Heilsauftrag, Geistsalbung und Jesu Beziehung zum Vater (vgl. Mk 1,9–11 par).<sup>12</sup> Auch Jesus tauft mit Heiligem Geist und Feuer (Lk 3,16; Apg 1,5; 11,16) und sagt den Jüngern vor seiner Himmelfahrt zu, den Geist zu senden (Lk 24,49).<sup>13</sup> Vom Geist geführt, gelangt Jesus in die Wüste, wo er versucht wird (Lk 4,1–13 parr.). Anschliessend reist er «in der Kraft des Geistes» nach Galiläa, wo er seine «Antrittsrede» hält (Lk 4,14.16–23). Dieses Ereignis wird von Lukas am stärksten gewichtet. Es macht die Verwurzelung Jesu in Israel deutlich, seine Öffnung für die Heiden, fokussiert auf den Sendungsauf-

trag Christi, der Bedrohung und Rettung vor dem Tod<sup>14</sup>: Gewohnheitsgemäss besuchte Jesus am Sabbat die Synagoge. Dieses Mal erhob er sich und las aus den Heiligen Schriften Israels vor. Die Schriftrolle, die ihm überreicht wurde, enthielt die Prophezeiungen Jesajas und Jesus rollte sie bis zur Stelle auf, die den messianischen Dienst des Geistgesalbten beschrieb: Jes 61,1–2a.<sup>15</sup> Diese Passage beinhaltet ein Schlüsselwort alttestamentlicher Prophetie, das Jesus für sich übernimmt und in den Evangelienerzählungen mancherorts bezeugt ist.<sup>16</sup> Mit Vers 18, «der Geist des Herrn ruht auf mir, denn er hat mich gesalbt» (Lk 4, 18) wird deutlich, dass Jesu messianisches Auftreten als Erfüllung der Geistesgegenwart zu deuten ist. Der Sohn Gottes ist Geistträger, «voll heiligen Geistes» (Lk 4,1 und Apg 10,38), welcher seine Handlungen bestimmt und ihn nach seinem Tod zurück in die Hände des Vaters geleitet.<sup>17</sup> «Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe..» (Lk 4, 18) Jesus nimmt sich der Menschheit Probleme an, verkündet den Armen eine gute Botschaft, will Leid überwinden, Gefangene befreien, Kranke heilen und Unterdrückte befreien. Kurz, mit ihm beginnt ein neues Zeitalter. Auf Fragen wie Leid, sei es leiblich oder geistlich, ist er die Antwort. Er schliesst die Rezitation aus Jes mit den Worten: «und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe» (Lk 4,19). Auffällig ist, dass der Prophet Jesaja ursprünglich mit «...und den Tag der Rache für unseren Gott» endet, einen Teilvers, den Jesus hier bewusst weggelassen hat, denn der Anbruch seines Zeitalters steht im Zeichen der Gnade und Errettung.<sup>18</sup> «Dann schloss er die Buchrolle, gab sie dem Synagogendiener und setzte sich. Die Augen aller in der Synagoge waren auf ihn gerichtet. Da begann er, ihnen darzulegen: Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt» (Lk 4,20–21). Die Erfüllung des Schriftworts enthüllt Jesus als den Messias Israels, ein Anspruch, den er für sich erhob und das sich in Taten und Wunder Christi zeigt.<sup>19</sup>

Die Geistwirkung zieht sich bis zur Passion Christi, zu Kreuz und Auferstehung. Als wahrer Mensch und «Menschensohn» erfüllt Jesus, gemäss dem «Leib», die Grundbestimmungen einer menschlichen Existenz, wozu Leben, Leiden und schliesslich der Tod am Kreuz gehören. Jesus, der als «geschlagener Knecht» dem Tod entgegenblickt, ist das Ergebnis einer abgelehnten Botschaft der Nähe der Gottesherrschaft. Doch da der Geist auf Jesus ruhte, ertrug er Gewalt ohne Gegengewalt, gehorchte seinem Vater und nahm das ihm auferlegte Schicksal an. Die Kreuzigung Jesu wird vom Autor des Lukasevangeliums in Szene gesetzt. Von Markus übernommen, wurden verschiedene Stellen des Kreuzigungsberichts massgeblich geändert. Das markinische Szenario vom Volksauflauf, Spott, von den beiden Verbrechern zu Jesu Seiten bis zum Zerreißen des Tempelvorhangs findet sich auch in der lukanischen Wiedergabe, jedoch lässt er dem Kreuzweg und der Kreuzigung mehr Zeit. Zentral für die

Evangeliumsbotschaft sind drei Worte Jesu. Das erste lautet: «Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). Jesus befürwortet Gottes-, Nächsten und gar Feindesliebe, deshalb legt er Fürbitte für die Spötter und Mörder ein. Eine Handlung, die zur Nachahmung aufruft. Hier sind die dramatischen Ausmasse der Kreuzigung ersichtlich: Jesus stirbt aus Gerechtigkeit, missverstanden wegen seiner Botschaft der Barmherzigkeit Gottes, die angeblich eine unscharfe Linie zwischen gut und böse, Täter und Opfer gezogen hat.

Das zweite Wort findet sich in der abgewandelten Rede zwischen Jesus und den beiden Schächern (Lk 23,39–43):<sup>20</sup>

39 Einer der Verbrecher, die neben ihm hingen, verhöhnte ihn: Bist du denn nicht der Christus? Dann rette dich selbst und auch uns! 40 Der andere aber wies ihn zurecht und sagte: Nicht einmal du fürchtest Gott? Dich hat doch das gleiche Urteil getroffen. 41 Uns geschieht recht, wir erhalten den Lohn für unsere Taten; dieser aber hat nichts Unrechtes getan. 42 Dann sagte er: Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst! 43 Jesus antwortete ihm: Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein.

In den Versen Lk 23,33–39 erfährt der Leser Wirkung der und Reaktion auf die Kreuzigung. Hier stösst Jesus auf Ablehnung und Spott der Soldaten und des Schächers (Lk 23,37.39). Die Prämisse Jesu, als Retter erkoren, wird unter dem Kreuz parodiert. Kann ein Verlorener, die ihn verloren geben, retten? Doch Söding sieht Christus nicht als «das willenlose Objekt göttlicher Souveränität», sondern entdeckt soteriologische und trinitarische Züge der Heilsmittlerschaft und Sendungsbotschaft Jesu. «Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein» (Lk 23,43). Ulrich Kellermann interpretierte Jesus hier als *Elia redivivus*, den neuen Elias, der die Seelen der Verstorbenen ins Paradies führt. Doch diese These wurde widerlegt, denn nirgends ist die Rede, dass Jesus führt. Vielmehr soll dem «heute» Beachtung geschenkt werden. Es handele sich hierbei nicht um eine Zeitangabe, sondern steht im Zusammenhang mit Jesu Schicksal. Nun kommt Christus in seine Herrschaft zur Rechten Gottes, die Zusage des Heils wird ermöglicht, Vers 42 und 43 sind miteinander zu lesen.<sup>21</sup> Sowohl dem guten als auch dem reuigen Schächer kann Jesus das Paradies verheissen, Kernbotschaft seiner gesamten Sendung.

Das letzte Wort Jesu ist sein Todesgebet. Gleichzeitig Psalmzitat und Wort des leidenden Gerechten, klingt hier Ergebung an. Jesus setzt sein gesamtes Vertrauen auf den rettenden Gott. Er betet zu seinem Vater: «Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist» (Lk 23,46). Nicht vom «Heiligen Geist» ist hier die Rede, sondern vom Lebensatem des Menschen Jesu. Noch nie war er seinem Vater so nahe, wie in der Todesstunde. «Jesus betet, während er stirbt; er stirbt im Gebet; sein Sterben ist ein Gebet.»<sup>22</sup>

Ob stellvertretend oder als Sühneopfer, das Leiden, der Tod und die Auferstehung erlebt der «Menschensohn» Jesu aus freiem Willen und aus reiner Liebe zu uns. Dies betont das «für» in Lk 22,19f. In seiner Rolle als «Sündenbock» repräsentiert er die abgründ tiefen Verfehlungen der Menschen und bittet den Vater sich mit uns zu versöhnen, ein «Selbstopfer», welches nicht in Vergessenheit geraten wird.

Die Erhöhung Christi lässt ihn wieder eins mit dem Vater werden und zu seiner Rechten wirken. Am Pfingsttag gossen sie den Geist über Jesu Jünger aus. Wo Christus als Geiststräger den Menschen nahe war (wahrer Mensch), steht er als Geistspender wieder auf der Seite des Vaters (wahrer Gott). Mit dem Pfingstereignis wurde angezeigt, wie der Geist auf autonome Weise in der Geschichte wirkt. Das Kommen des Geistes wurde in der nachösterlichen Zeit für viele Menschen erfahrbar (vgl. Apg und Paulusbriefe). Zunächst ergoss er sich in der Gestalt von Feuerzungen, veranlasste, dass die Apostel von Fremden verstanden wurden und zeigte sein Kommen schliesslich in der Zungenrede, der Gabe der Prophetie und der Heilung.<sup>23</sup>

Durch das Zusammenspiel der heiligen Trinität, der Offenbarung Gottes in Christus und Jesu Gottesebenbildlichkeit und durch die Kraft des Geistes (Lk 4,14) wurden wir von der Last befreit und mit Hoffnung auf ewiges Leben erfüllt, denn letztendlich ist es Ziel des Menschen, den Vater durch Christus im Geist zu erreichen.

Heute kann die Trinität und ihre heilsgeschichtliche Wirkung vor allem in der kirchlich-christlichen Gemeinde lebendig werden. Durch Predigten, Diskussionen und Liturgien mit ihren Lobpreisformeln, soll den Gläubigen nicht nur Jesus, sondern auch Gott Vater und der Geist erschlossen werden. Anhand von Erzählungen aus der Bibel erfahren die Menschen Gottes Weg mit Israel, mit dem Herrn und den Urchristen. Ziel ist die Vermittlung der Interaktion von «Schöpfung, Versöhnung und Heiligung», Ereignisse in der Heilsgeschichte, an denen alle drei trinitarischen Instanzen Anteil hatten.<sup>24</sup>

## Anmerkungen

1 Sabine PEMSEL-MAIER, *Dreifaltigkeit*, in: [www.bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de).

2 Thomas SÖDING, *In der Kraft des Geistes. Neutestamentliche Perspektiven der Trinitätstheologie*, Vorlesungsskript im Sommersemester 2015, 9, 11 u. 17. [http://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/aktuellevorlesungen/vorlesungsskriptedownload/ss2011/vlskriptess15/skript\\_trinit\\_tstheologie\\_rub\\_ss\\_2015.pdf](http://www.kath.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/aktuellevorlesungen/vorlesungsskriptedownload/ss2011/vlskriptess15/skript_trinit_tstheologie_rub_ss_2015.pdf) (abgerufen am 27.3.2020).

3 PEMSEL-MAIER, *Dreifaltigkeit* (s. Anm. 1).

4 Kurt ERLEMANN, *Trinität. Eine faszinierende Geschichte*, Neukirchen-Vluyn 2012, 98.

5 PEMSEL-MAIER, *Dreifaltigkeit* (s. Anm. 1); vgl. Doris DORER, *Der Trinitätsbegriff bei Augustinus vor dem Hintergrund der Entwicklung des Trinitätsdogmas*, Universität Wien 2012, 20.

6 ERLEMANN, *Trinität* (s. Anm. 4), 6–7.

- 7 Boris REPSCHINSKI, *Das biblische Fundament des trinitarischen Bekenntnisses*, in: *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien* 54 (2004) 12–33, hier 14–15.
- 8 *Gott der dreieine*, in: <http://www.theologie-skripten.de/gotteslehre/9trinitaet.pdf> (abgerufen am 09.02.20).
- 9 DORER, *Trinitätsbegriff* (s. Anm. 5), 20.
- 10 Thomas SÖDING, «*Als sie sahen, was geschehen war...*» (Lk 23,49). *Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts* in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007) 381–403, hier 383.
- 11 SÖDING, *Kraft des Geistes* (s. Anm. 2), 17.
- 12 Raymund SCHWAGER, *Beiträge zur Schöpfungslehre, Erbsündenlehre und zur Pneumatologie*, Freiburg im Breisgau 2018, 109.
- 13 Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen <sup>8</sup>2013, 327.
- 14 SÖDING, *Kraft des Geistes* (s. Anm. 2), 17.
- 15 William MACDONALD, *Kommentar zum Neuen Testament*, Bielefeld 2013, 241.
- 16 SÖDING, *Kraft des Geistes* (s. Anm. 2), 18.
- 17 K.-W. NIEBUHR (Hg.), *Grundinformation Neues Testament*, Göttingen 2011, 121–122.
- 18 MACDONALD, *Kommentar* (s. Anm. 15), 241–242.
- 19 SCHWAGER, *Beiträge zur Schöpfungslehre* (s. Anm. 12), 109.
- 20 SÖDING, «*Als sie sahen, was geschehen war...*» (s. Anm. 10), 385; 388–390.
- 21 Torsten JANTSCH, *Jesus, der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerks*, Tübingen 2017, 222–223.
- 22 SÖDING, «*Als sie sahen, was geschehen war...*» (s. Anm. 10), 389–391.
- 23 Vgl. Adam HAMILTON, *24 Stunden – Der Tag, der die Welt veränderte*, Schwarzenfeld 2014, 113; 119–124.
- 24 ERLEMANN, *Trinität* (s. Anm. 4), 172.

## Abstract

«*Jesus, filled with the power of the Spirit, returned to Galilee*» (Lk 4:14,16–23) - *The salvific work of the Trinity in the mission of Christ*. The theological reflection on the revelation and work of the Trinity in salvation history has experienced an upswing in recent decades. The focus is now no longer on the nature, substance, unity or trinity of the Holy Trinity, but rather on the opening up of God in the history of salvation as Trinitarian. In the context of this article, the salvific-historical effect of the Trinity will be presented using the example of Lk 4:14,16–23. This happens on the one hand through God's sending of His Son, through the power of the Spirit (Lk 4,14) and the revelation of the messianic ministry of Jesus. Through the interplay of the Holy Trinity, the revelation of God in Christ and Jesus' image of God, and through the power of the Spirit (Lk 4:14), we have been freed from the burden and filled with hope of eternal life, for in the end it is man's goal to reach the Father through Christ in the Spirit.

*Keywords: Luke – Salvational History – soteriology – pneumatology – Holy Spirit – biblical theology*

## ERNST MEISTERS GESPRÄCH MIT POESIE UND MYSTIK

Beschreibungen zufolge empfinden Menschen, die tiefe religiöse Erlebnisse bis hin zu mystischen Erfahrungen haben, diese als sehr wirklich, wenn auch jenseits materieller Wahrnehmung.<sup>1</sup> Obwohl das Mitteilungsbedürfnis zumeist groß ist, zeigt sich die alltagstaugliche Sprache als wenig geeignet, um derartige innere Erfahrungen zu vermitteln.

Die bekannten Mystiker schaffen in ihren Werken oft ihre eigene Sprache, indem sie z. B. neue Wortschöpfungen einbringen. Einer der bekanntesten Mystiker Johannes vom Kreuz ist zugleich ein nicht zu unterschätzender Poet als «Höhepunkt spanischer Dichtkunst.»<sup>2</sup> Umgekehrt kann es bereichernd sein, wenn einige Gedichte «gewöhnlicher» Lyriker wie Ernst Meister und Paul Celan auf das eventuelle Vorhandensein einer Dimension tiefer spiritueller Erlebnisse hin betrachtet werden.

Im Gegensatz zu Paul Celan ist Ernst Meister ein von der literarisch interessierten Öffentlichkeit wenig beachteter Nachkriegsautor. Obwohl er durch Preise geehrt und von der Fachwelt gelobt wurde, sind seine Gedichte bis heute eher ein Geheimtipp geblieben. Das liegt u. a. daran, dass ihm in Rezensionen Bezeichnungen verliehen wurden, die in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nicht gerade zum Lesen animierten. Meister wurde als «Dichter des Todes»,<sup>3</sup> als unverständlicher «Hermetiker»<sup>4</sup> und als Verfasser «intimer Esoterik»<sup>5</sup> bezeichnet. Auf diesem Hintergrund wundert es nicht, dass seinem Werk etwas Undurchsichtiges anhaftet. Das ist insofern tragisch, als sich der Dichter selbst in der Nachfolge Annette von Droste-Hülshoffs sah, der eine «Sprache vom Gemeinsamen» zu entwickeln hatte:

Denn, was es zu machen gilt, so scheint mir wenigstens, das ist die Sprache vom  
Gemeinsamen, die Sprache vom Gesetz, unter dem wir stehen: auf einem Stern

BRIGITTE KNIPP, geb. 1950, studierte Germanistik und Musikwissenschaft. Sie lernte Ernst Meister persönlich kennen und promovierte in Göttingen über sein poetisches Werk. Nach verschiedenen Unterrichtstätigkeiten lehrte sie neuere deutsche Literatur an der Universität in Aarhus.

unter Sternen ein Versuch Gottes zu sein. Hier die Kreatur – dort die Schaffensmöglichkeit solcher Kreatur.<sup>6</sup>

Folgendes Gedicht zeigt, wie irreführend es sein kann, wenn der Interpret den Autor vorschnell als ›Todesdichter‹ einordnet und ihn mit nicht hinterfragbaren Geheimlehren in Verbindung bringt. Wenn es gelingt, die vorhandenen Anspielungen auf andere Werke zu entschlüsseln, ist das Gedicht klar und verständlich.

«Im Tode  
des Todes quitt»  
(ich spreche es nach),

und da du  
Gott losliebest  
im Dasein schon:

wie entschwert und  
reinlich ist  
gedachten Ichs Zustand!<sup>7</sup>

Der aufmerksame Leser fragt sich, wem Ernst Meister hier ›nachspricht‹. Außerdem erinnert die Formulierung ›Todes quitt‹ an eine Formulierung Meister Eckharts aus seiner berühmten Armutspredigt. Dort heißt es: «Darum bitte ich Gott, daß er mich ›Gottes‹ quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Ursprung aller Kreaturen fassen.»<sup>8</sup> Diese Predigt, die auf die 1. Seligpreisung (Mt 5,3) zurückgeht, führt aus, dass es notwendig ist, aller Vorstellungen von Gott beraubt zu sein, wenn man sich für die Gottesgeburt im eigenen Inneren, die *unio mystica* öffnen will. Der im Inneren erlebte Durchbruch in die Einheit mit Gott kann nur in radikaler *Armut* erhofft werden. Der Gläubige «muß vielmehr so ledig sein alles Wissens, daß er nicht erkenne noch empfinde, daß Gott in ihm lebt.»<sup>9</sup> Die Bedingung für die mögliche Einswerdung von Gott und Mensch ist Nichts-Wollen, Nichts-Wissen, Nichts-Haben.<sup>10</sup> «Also höchste Abgeschiedenheit ist die Voraussetzung höchster Fülle.»<sup>11</sup>

### 1. Meister Eckhart, Paul Celan und Ernst Meister

Ernst Meister spricht in seinem Gedicht Paul Celan ›nach‹, der in seinem Gedicht *Treckschutzenzeit*<sup>12</sup> die Formulierung Meister Eckharts verwendet. Dieses Gedicht ist das erste des sogenannten *Eckhart-Triptychons* in Celans Band

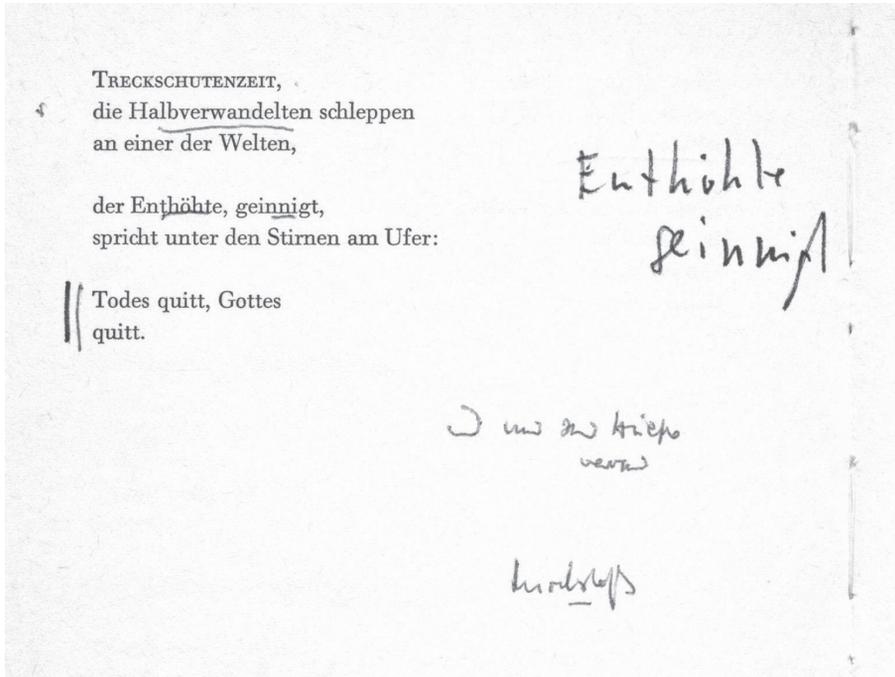
*Lichtzwang*.<sup>13</sup> In allen drei Gedichten finden sich zum Teil wörtliche Zitate aus den Predigten Meister Eckharts. Das zweite Gedicht *Du sei wie Du*<sup>14</sup> und das dritte Gedicht *Wirk nicht voraus*<sup>15</sup> beschließen den Band, der erst nach Celans Tod publiziert wurde.

TRECKSCHUTENZEIT,  
die Halbverwandelten schleppen  
an einer der Welten,

der Enthöhte, geinnigt,  
spricht unter den Stirnen am Ufer:

Todes quitt, Gottes  
quitt.<sup>16</sup>

Um die intertextuelle Verknüpfung von Meister Eckhart, Paul Celan und Ernst Meister belegen zu können, war eine intensive Arbeit im Literaturarchiv notwendig, die schließlich erfolgreich war. In der Handbibliothek Ernst Meisters befindet sich der Gedichtband *Lichtzwang* von Celan mit handschriftlichen Anmerkungen Meisters.



Paul CELAN, *Treckschutzenzeit*, in: DERS., *Lichtzwang*, in: Handbibliothek, Literaturarchiv Landschaftsverband Westfalen-Lippe, Münster C 29, 100.

Celan greift Eckharts Formulierung «Gottes quitt» aus der Armutspredigt auf und verwendet außerdem Wortschöpfungen Eckharts aus Predigt 14 *Surge illuminare iherusalem* / Steh auf, Jerusalem (Jes 60,1). Diese Begriffe hebt Meister besonders hervor, indem er sie mit der Hand an den Rand der Seite schreibt.

Meister Eckhart schreibt:

Ich aber dachte gestern Abend, daß Gott *enthöht* werden sollte, nicht absolut, sondern vielmehr *innen*, und dies (= dieses Enthöhen durch Verinnigung) besagt soviel wie «enthöhter Gott». [*M*]er ich gedachte zo nachte, dat got inthoeget solde werden, neit ey alle me ey in, ind sprycht also vyle as inthoeget got.<sup>17</sup>

Auch der Begriff *geinnigt* geht auf Predigt 14 zurück. Dort heißt es:

Was oben war, das wurde innen. Du sollst geinnigt werden [...] von dir selber in dich selber, auf daß er *in* dir sei. [*D*]at ouen was, dat wart in. du salt geinniget werden inde van dich seluer in dich seluer, dat hey in dir sy.<sup>18</sup>

Durch Meister Eckhart wird Gott «enthöht» und zwar nicht absolut, wie er schreibt, sondern «innen». Eckhart nimmt durch Gottes «Enthöhung» eine Verlagerung von der üblichen in eine neue Gottesbeziehung vor, indem sich die Oben-unten-Perspektive von Gott und Mensch in die Innen-Dimension verlagert.<sup>19</sup> Dadurch wird die gedachte Gegensätzlichkeit der Positionen Gottes und des Menschen aufgehoben. «Aus dem Gott im Himmel wird «der Enthöhte», der «geinnigt» im Menschen erlebbar wird.»<sup>20</sup>

In Celans Gedicht gibt es nur einen «Enthöhte[n]». Wenn Celan auch nicht direkt von Jesus Christus spricht, so könnte man sagen, er deutet auf ihn hin. Diejenigen, die in größerer Anzahl anwesend sind, sind «die Halbverwandelten», die schwer an ihrer Halbheit tragen. In ihrer Zwiespältigkeit «schleppen» sie jeweils an «einer der Welten». Celan spielt auf die dualistische Sicht von Geist und physischer Existenz an. Ganz verwandelt in die Einheit von Gott und Mensch ist nur der eine «Enthöhte». Die in größerer Anzahl anwesenden Menschen identifizieren sich mal mehr mit ihrer Geistigkeit, wodurch die Körperlichkeit als Last empfunden wird, mal mehr mit ihrem irdischen Dasein, was dazu führen kann, dass ihre Geistigkeit sich durch Einsamkeitsgefühle und eine unstillbare Sehnsucht ins Bewusstsein schiebt.

Die «Stirnen» sind als Orte des Denkens dazu in der Lage zu verstehen, was der «Enthöhte» ihnen sagt. Andererseits sperrt sich gerade das Denken manchmal einer demütigen Haltung, was die eigene «Innigung» verhindert. Das Ufer, das als Grenze zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit aufgefasst werden kann, hat hier eine besondere Brisanz, denn es kann auch buchstäblich aufgefasst werden als das Ufer der Seine, in der sich Celan wenig später das Leben nahm.

In der letzten Strophe bringt Celan Gott und Tod auf denselben Nenner des Quittseins. Der «Enthöhte» hebt sich selbst auf und ist dadurch befreit vom Tod. Indem er gleichzeitig den Tod aufhebt, macht er sich selbst überflüssig.<sup>21</sup>

## 2. Ernst Meisters Antwort auf Paul Celans Gedicht

Bei Ernst Meister sind die letzten Verse Celans die Eröffnung des Gedichts. Der noch lebende Dichter wendet sich an den früheren Gefährten, der selbst den Tod gewählt hat. Er scheint zu wissen, dass dieser bereits zu Lebzeiten «Gottes quitt» geworden war. Folgerichtig spricht er nun nur noch vom Quitt-Werden des Todes. Indem Ernst Meister Celans und Eckharts Begriffe aufgreift und umformuliert, interpretiert er Celans Haltung als die eines «gedachten Ichs», das weder von einer Gottesvorstellung belastet noch von Angst vor dem Tod «verunreinigt» ist. Ein solches Dasein ist leicht und klar, es hat sich durch eigenen Entschluss «entswert». Aber dieser Zustand ist nur «gedacht», nicht *geinnigt*. Von einer erlösenden Menschwerdung kann nicht die Rede sein. Durch die korrespondierenden Begriffe interpretiert Meister sein lyrisches Du. Dieses Du hat sich nicht *enthöhnt*, sondern lediglich «entswert», seiner physischen Last beraubt. Dessen Ich ist nicht *geinnigt*, sondern eben nur «gedacht[]».<sup>22</sup>

Meister verarbeitet in diesem Gedicht Celans Freitod. Gleichzeitig positioniert er sich Celan gegenüber, mit dem er sich nicht darüber einig war, wie in der Nachkriegszeit mit der Sprache umzugehen sei. Celans Sprache ist von zerstückelter Syntax und einer Fragmentierung der Aussage in vieldeutige Wortelemente geprägt.<sup>23</sup> Meister hingegen setzt darauf, von den «Verständigen» verstanden zu werden.

Ich habe mich nie auf der Flucht vor dem Satz befunden, in der Erwartung, daß er von den Verständigen verstanden werde. Seine Preisgabe ist die Eitelkeit derer, die sich mit der Feststellung von seiner Ohnmacht zieren.<sup>24</sup>

Celan löste die Gesetzmäßigkeiten der Sprache weitgehend auf und «entswert[e]» dadurch seine Poesie. Meister strebte eine Inkarnation der Kunst in die Sinnlichkeit an, was er in zahlreichen Zusammenhängen zum Ausdruck bringt. In seiner berühmten Droste-Rede verteidigt er mit Nachdruck seine Überzeugung, die Sprache müsse «Schwerkraft» haben, um ihrer Aufgabe, die er «Sinnfeststellung durch das Wort» nennt, gerecht zu werden.<sup>25</sup>

In diesem einen Gedicht versammeln sich drei wesentliche Interpretationsansätze. Der Dichter bezieht sich auf Meister Eckhart, wobei er handschriftlich die Begriffe «Enthöhnte» und «geinnigt» als Schlüsselbegriffe ausweist. Gleichzeitig rechnet er mit Celans Freitod ab *und* setzt sich poetologisch mit dessen Arbeitsweise auseinander. Diese Art von Dialog mit anderen Autoren ist typisch für Ernst Meister. Hat der Leser erst die vielfältigen Hintergründe aufgedeckt, so ist deutlich geworden, dass es sich hier weder um düstere Todeslyrik noch um hermetisch unzugängliche Dichtung handelt. Und in seinen Bezügen zur Mystik ist das Gedicht auch nicht «intim esoterisch», sondern nachvollziehbar.

### 3. *Variation zu Augustin*

Ist der Zugang zu *einem* Gedicht durch eine spirituelle Perspektive ermöglicht worden, so öffnet sich dadurch oft auch eine neue Verständnisdimension für andere Gedichte Meisters. Der metapoetologische Schlüssel schließt die vermeintlich hermetischen Gedichte in größerer Anzahl auf. Durch jedes auf diese Weise erschlossene Gedicht wird der Zugang zu Meisters Lyrik insgesamt leichter und klarer. Das Verständnis des folgenden Gedichts erweitert sich durch Zuhilfenahme der Erkenntnisse, die das vorige Gedicht bot.

#### Variation zu Augustin

Der du übers Maß des Menschen Geschick empfindest,  
 im Tal des Weinens die Winde weidest, die allzu viel gesehn:  
 in Kinderhänden die Blüte der Bitternis,  
 im Schoß von Frauen die Asche der Liebe,  
 an faltiger Stirn den riesengroßen Trug:  
 suchst nicht zu töten die Sorgen des Herzens, den Tod des Fleisches,  
 lebst abwärts die schönen Dinge innig,  
 liebst, was zugrunde geht, den Grund des Zugrundegehns,  
 folgst dem funkelnden Staube wie einem Rätsel nach,  
 der Kugel Zeit, die wirkend durch alles Leben rollt.<sup>26</sup>

Dieses Gedicht, das die Bearbeitung einer frühen Version mit der Überschrift *Augustinischer Blues*<sup>27</sup> ist, bezieht sich auf die *Bekanntnisse* des Kirchenlehrers Augustinus,<sup>28</sup> indem jeder Vers des Gedichts in verwandelter Form auf Zitate aus den *Bekanntnissen* referiert, was die Forschung bereits akribisch nachgewiesen hat.<sup>29</sup> Durch die für Meister außergewöhnlich langen Zeilen wird das Gedicht zur Erzählung. Die längste Zeile befindet sich in der Mitte des Gedichts: «suchst nicht zu töten die Sorgen des Herzens, den Tod des Fleisches», wobei der Doppelpunkt des fünften Verses einen semantischen Umschwung markiert. Die ersten vier Verse beschreiben das irdische Leben. Das heftige Leiden daran wird durch starke Metaphern zum Ausdruck gebracht.

### 4. *Die Metaphern der ersten vier Verse*

Das «Tal des Weinens» steht für einen Tiefpunkt im menschlichen Leben, der hoffnungslos wäre, wäre nicht auch das Wissen um vorhandene «Höhen», die das «Tal» bilden, vorhanden. Das «Weiden der Winde» kann durch eine Bibel-

stelle aus dem AT erläutert werden. Dort heißt es: «Ephraim weidet Wind und läuft dem Ostwind nach» (Hos 12,2). Wer die flüchtigen Winde anstelle von Vieh weidet, dessen Tun ist nutzlos und kann nichts Positives bewirken.<sup>30</sup> Selbst die Vorstellung von einer reinen, ungetrübten Kindheit wird desillusioniert, indem «die Blüte der Bitternis» bereits «in Kinderhänden» anwesend ist. Die «Asche der Liebe», die sich im «Schoß von Frauen» befindet, wurde bisher als Zeichen für die Hinfälligkeit kreatürlicher Vorgänge wie Zeugung und Geburt interpretiert, wobei die Asche als Zeichen der Buße eine Möglichkeit der Läuterung darstelle.<sup>31</sup> Bei dieser Deutung bleibt der Aspekt der Liebe unberücksichtigt, doch ist es nicht einfach Asche, sondern die «Asche der Liebe», die der «Schoß von Frauen» birgt. Durch die Liebe bekommen Zeugung und Geburt neben ihrer rein kreatürlichen Funktion das Potential von Entwicklung und Verwandlung. Der Akt der Zeugung ist vergänglich, hinterlässt aber die Möglichkeit der Geburt als «Phoenix aus der Asche».<sup>32</sup>

Diese Metaphern beschreiben «des Menschen Geschick», an dem der Autor «übers Maß» leidet. Hier identifiziert sich Ernst Meister zweifellos mit dem jungen Augustinus, dessen suchende Unruhe er teilt. Die «faltige[] Stirn» versinnbildlicht das ratlose Denken, dem dieses «Geschick» des Menschen als «Trug» erscheint. Die sehnsuchtsvolle Unruhe des Gottsuchers kennt der Dichter, was ihn über die Zitate hinaus mit Augustinus verbindet. In den *Bekenntnissen* heißt es: «[...] denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir.»<sup>33</sup> Da Gott den Menschen «zu sich hin» geschaffen hat, hat er dem Menschen die Sehnsucht einverleibt, sich mit ihm zu vereinigen. Die vorwärtsdrängende Sehnsucht und Unruhe sind auch Meister eigen, allerdings nicht dezidiert auf Gott gerichtet. Da im Gedicht auch nicht explizit von Gott die Rede ist, kam die Forschung zu der Schlussfolgerung, dass der Dichter «den Verfasser der Bekenntnisse mit Methode um dessen christliche Perspektive [bringt]».<sup>34</sup> Da bei Meister die Richtungen Oben und Unten nur räumlich und nicht als Merkmale Gottes und des Menschen angesehen werden können, sei im Gedicht «ein Primat des Kreatürlichen»<sup>35</sup> anwesend.

##### 5. Die Innenperspektive

Im Blick auf die Analyse des Gedichts «*Im Tode / des Todes quitt*» sind jedoch weitere Verständnishorizonte erschlossen worden. Durch die *Enthöhlung* Gottes und das *Geinnigt-Sein* des Menschen ist die Perspektive von Gott und Mensch vom Oben–Unten ins Innen verlegt. «Mit dieser «Ortsverschiebung der Transzendenz» Gottes aus dem Oben ins Innen ist in Wahrheit für die wesentlichste Gotteserfahrung die Transzendenz aufgehoben.»<sup>36</sup> Dass im Gedicht kein Um-

schwung vom Unten ins Oben, sondern vom Außen ins Innen beschrieben wird, lässt nicht die Schlussfolgerung zu, dass der Dichter Gott eliminiert hat und sich ausschließlich dem Kreatürlichen zuwendet.

Die ersten vier Verse des Gedichts sind von äußerer Wahrnehmung geprägt, die das menschliche «Geschick» in lebendiger Metaphorik beschreiben. Die letzten vier Verse hingegen spiegeln eine innere Wahrnehmung. Nur der *geinnigte* Mensch kann der göttlichen Wahrheit teilhaftig werden. «[I]n der Tiefe des Selbst [ist] die Wahrheit verborgen [...]. Die Wahrheit wohnt – wie es Augustinus vorausgesagt hat – wirklich im inneren Menschen.»<sup>37</sup>

Der Angesprochene als das lyrische Du versucht weder die eigenen Sorgen noch den physischen Tod zu «töten». Es hat sich ein Perspektivwechsel vollzogen. Der Kampf gegen das Leiden scheint beendet zu sein, eine neue Gelassenheit breitet sich aus. Bezieht man die eckhartsche *Enthöhung* Gottes bei wachsender Verinnerlichung des Menschen in die Interpretation dieser Zeilen ein, so kann der Vers «lebst abwärts die schönen Dinge innig» anders gelesen werden, als dies bisher geschehen ist, wenn er als Abwendung von Gott und Hingabe an Vergängliches interpretiert wird.<sup>38</sup> Auf dem Hintergrund des *geinnigten* Menschen ergibt sich das genaue Gegenteil. Durch die innere Entwicklung hört das Leiden an der eigenen Unvollkommenheit auf, indem «Niederer» nun «schön» und vor allem «innig» gelebt werden kann. Und nur wer «Todes quitt» ist, kann dasjenige lieben, «was zugrunde geht». Ja, sogar der «Grund des Zugrundegehens» kann liebend angenommen werden.

In der Forschungsliteratur zu diesem Gedicht ist zu lesen, die *Confessiones* seien auf der Grundlage eines «radikalen Theozentrismus» geschrieben worden, was Augustins Beurteilungsmaßstab festlege, der nicht auf Meisters Gedicht übertragen werden könne.<sup>39</sup> Auch hier ermöglicht der Aspekt der *Enthöhung* Gottes durch Menschwerdung eine andere Interpretation. Augustinus schreibt als Christ, für den in Jesus Christus Gott und Mensch eins geworden sind. In christlicher Perspektive schließen Anthropozentrismus und Theozentrismus einander nicht aus, sondern stehen in unmittelbarer Wechselwirkung zueinander.<sup>40</sup> Deutet man sie allerdings als Gegensätze, so blendet man ein wesentliches, ja, *das* wesentliche christliche Moment der Menschwerdung Gottes aus.

Der Staub, der – wie der Lehm – als die Ursubstanz des geschaffenen Menschen angesehen werden kann, «funkel[t]» in den letzten Versen des Gedichts. Der ursprünglich göttliche Funke ist durch die Menschwerdung nun funkelnder Staub. Dieser «funkelnde[] Staub[]» steht als Kugel, die hier für Vollkommenheit und Einheit steht, innerhalb der Erdenzeit «wirkend» der gesamten Kreatur zur Verfügung. Indem sich menschlicher «Staub» mit diesem «funkelnden Staube» verbindet, wird der Mensch durchlichtet, was nicht Erwählten vorbehalten ist, denn die Wirkung «rollt» unaufhörlich und rätselhaft «durch alles Leben». Meister schreibt an anderer Stelle: «Im Menschen hat der Staub Feuer gefangen.»<sup>41</sup>

## 6. Die musikalische Variation als Vorbild

Abschließend wird gezeigt, wie die *Konzeption* eines Gedichts seine Bedeutung unterstützen und verdeutlichen kann. Dieses Gedicht bedient sich der Montage-Technik, allerdings auf eine musikalisch geprägte Weise, denn es ist mit *Variation zu Augustin* überschrieben. Wie das Meister-Archiv belegt, hat sich der Dichter mit Thomas Manns und Theodor Adornos Ausführungen über die musikalische Variation beschäftigt.<sup>42</sup> Dort geht es vor allem um die Rückbesinnung auf eine archaische Form der Variation jenseits von barocken und klassischen Formen. «Die Variation, also etwas Archaisches, ein Residuum, wird zum Mittel spontaner Neuschöpfung der Form.»<sup>43</sup> Für das Gedicht bedeutet dies, dass sich Meister eine große Freiheit im Umgang mit den Gedanken Augustins nimmt. Er löst einzelne Motive aus ihren Kontexten und variiert sie in poetischer Kreativität. Das Gedicht befreit sich von «alle[n] konventionellen Floskeln, Formeln und Rückstände[n] und erzeugt sozusagen die Einheit des Werks, jeden Augenblick neu, aus Freiheit.»<sup>44</sup> Es repräsentiert die Ganzheit von Irdischem und Geistigem, die durch Bewusstwerdung «an faltiger Stirn» zusammengehalten wird. Sie verdeutlicht die menschliche Entwicklungsmöglichkeit von außen nach innen. Mit der musikalischen Variation als Vorbild zeigt das Gedicht *poetisch*, wie aus einem Motiv eine Komposition entstehen kann. «[D]es Menschen Geschick» entwickelt sich durch die Variationen «Tal des Weinens», «Blüte der Bitternis» und «Asche der Liebe» bis zum Kulminationspunkt, dessen Folgen die Annahme des Todes, das innige «Abwärts-Leben», ja, sogar Liebe für «den Grund des Zugrundegehns» sind. Die Verben *suchst nicht – lebst – liebst – folgst* – zeigen eine Steigerung auf den Schluss hin, wie dies auch bei einer musikalischen *Coda* der Fall ist. Aus der Annahme entspringt die Fähigkeit, «Niederes» zu lieben. Die Konsequenz ist schließlich, dieser Liebe zu folgen. Der «funkelnde[] Staub[]», der alles Leben durchwirkt, ist die Antwort auf «des Menschen Geschick».<sup>45</sup>

In Meisters Werk lassen sich immer wieder Formulierungen finden, die sich durch die Erschließung eines anderen Gedichts klarer beleuchten lassen als dies isoliert betrachtet möglich wäre. Doch die verschiedenen Überlegungen können nur Impulse, Orientierungsversuche und vielleicht Anregungen sein. Jeder Leser ist dazu aufgefordert, sein Wissen ergänzend einzubringen.

Mein Gedicht sagt, was ich weiß.  
Es fragt dich, was du weißt.<sup>46</sup>

## Anmerkungen

- 1 Nils G. HOLM, *Einführung in die Religionspsychologie*, München – Basel 1990, 37.
- 2 Hans Urs von BALTHASAR, *Vorwort*, in: JOHANNES VOM KREUZ, *Die dunkle Nacht und die Gedichte*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, übertr. v. Hans Urs von Balthasar u. Cornelia Capol, Bd. 2, Einsiedeln 2003, 9–14, hier 9.
- 3 Reinhard KIEFER, *Nachwort*, in: Ernst MEISTER, *Wandloser Raum*, Aachen 1996, 73–87, hier 87.
- 4 Wolfgang WERTH, *Gedichte in Petrarca's Garten. Sarah Kirsch und Ernst Meister erhielten den Petrarca-Preis*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 1. Juli 1976.
- 5 Helmut DE HAAS, *Den Ariadnefaden locker im Mund. Zu den neuen Gedichten von Ernst Meister*, in: *Die Welt*, 28. März 1968.
- 6 Ernst MEISTER, *Ansprache auf dem Westfalentag*, in: DERS., *Prosa 1931 bis 1979*, Darmstadt 1989, 27–29, hier 28.
- 7 Ernst MEISTER, *Wandloser Raum*, Aachen 1996, 51.
- 8 MEISTER ECKHART, *Predigt 52. Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in: DERS., DW, III. Abt., Bd. 2, 727–731, hier 730.
- 9 Ebd., 728.
- 10 Vgl. Alois Maria HAAS, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Freiburg 1995, 126.
- 11 Ebd.
- 12 Paul CELAN, *Treckschutenzeit*, in: DERS., *Werke*, I. Abt., Bd. 9.1, *Lichtzwang*, hg. von Rolf BÜCHER et al., Berlin 1997, 104. Celans Wortschöpfung «Treckschutenzeit» geht auf das mittelhochdeutsche Wort *trecken* zurück. Die Treckschute als das vom Menschen gezogene Boot steht hier für das «[S]chleppen / an einer der Welten» durch die «Halbverwandelten».
- 13 Lydia KOELLE, *«Zu dir hin.» Das Eckhart-Triptychon in Lichtzwang*, in: DIES., *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah*, Mainz 1997, 167–231, hier 167.
- 14 CELAN, *Du sei wie du*, in: DERS., *Lichtzwang* (s. Anm. 12), 105.
- 15 CELAN, *Wirk nicht voraus*, in: ebd., 106.
- 16 CELAN, *Treckschutenzeit*, in: ebd., 104.
- 17 MEISTER ECKHART, *Predigt 14. Surge illuminare iherusalem*, in: DERS., DW, I. Abt., Bd. 1, 485–487 und 230–241, hier 486 und 237.
- 18 Ebd.
- 19 Vgl. Karl Heinz WITTE, *Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens. Eine Einführung*, Freiburg i. B. 2013, 316f.
- 20 Brigitte KNIPP, *Der Satz und der Bruch. Philosophie, Kontemplation und Poetik im lyrischen Werk Ernst Meisters*, Würzburg 2019, 164.
- 21 Vgl. Heinz Michael KRÄMER, *Eine Sprache des Leidens. Zur Lyrik von Paul Celan*, Mainz 1979, 159.
- 22 Vgl. KNIPP, Satz (s. Anm. 20), 166.
- 23 Vgl. Hermann KORTE, *Deutschsprachige Lyrik seit 1945*, Stuttgart – Weimar 2004, 99.
- 24 Ernst MEISTER, *[Ein Drittes] Notat zu «Sage vom Ganzen den Satz»*, in: *Text + Kritik* 96 (1987), 19f, hier 20.
- 25 Ernst MEISTER, *Annette von Droste-Hülshoff oder Von der Verantwortung der Dichter*, in: DERS., *Prosa* (s. Anm. 6), 30–38, hier 32f.
- 26 Ernst MEISTER, *Variation zu Augustin*, in: DERS., *Gedichte 1932–64*, Neuwied – Berlin 1964, 30.
- 27 Ernst MEISTER, *Augustinischer Blues*, in: DERS., *Unterm schwarzen Schafspelz / Dem Spiegelkabinett gegenüber*, Aachen 1986, 9 (Erstveröffentlichung 1953).
- 28 AUGUSTINUS, *Confessiones. Bekenntnisse*, Lateinisch und Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1955.
- 29 Vgl. Andreas LOHR-JASPERNEITE, *Ducasse, Augustinus, X. Zitatgedichte Ernst Meisters*, in: Ernst Meister Gesellschaft, *Jahrbuch 1992/93*, Aachen 1994, 61–83, hier 69–76.
- 30 Vgl. KNIPP, Satz (s. Anm. 20), 184f. Vgl. LOHR-JASPERNEITE, Ducasse (s. Anm. 29), 61–83, hier 70.
- 31 Vgl. Stephanie JORDANS, *Die «Wahrheit der Bilder»*, Würzburg 2009, 91f.
- 32 Vgl. KNIPP, Satz (s. Anm. 20), 185.
- 33 AUGUSTINUS, *Confessiones* (s. Anm. 28), 13.
- 34 LOHR-JASPERNEITE, Ducasse (s. Anm. 29), 61–83, hier 76.
- 35 JORDANS, *Wahrheit* (s. Anm. 31), 88.
- 36 WITTE, *Meister Eckhart* (s. Anm. 19), 138.
- 37 Alois Maria HAAS, *Mystik im Kontext*, München 2004, 177.
- 38 Vgl. LOHR-JASPERNEITE, Ducasse (s. Anm. 29), 61–83, hier 74.

39 JORDANS, Wahrheit (s. Anm. 31), 92.

40 Vgl. KNIPP, Satz (s. Anm. 20), 190.

41 Ernst MEISTER, *Gedanken eines Jahres 157*, in: DERS., Prosa (s. Anm. 6), 170.

42 Vgl. Marc HOUBEN – Françoise LARTILLOT, *Die Handbibliothek Ernst Meisters. Ein Verzeichnis*, Aachen 1995, Inventarnr. 6, 7, 425, 426, 427.

43 Thomas MANN, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von seinem Freunde*, in: DERS., *Frankfurter Ausgabe*, Bd. 10, 278.

44 Ebd., 279.

45 Vgl. KNIPP, Satz (s. Anm. 20), 189.

46 Ernst MEISTER, *Notiz*, in: DERS., Prosa (s. Anm. 6), 50.

## Abstract

*Ernst Meister's Conversation with Poetry and Mysticism.* Although Ernst Meister was honoured with prizes and recognized among experts, he never became as popular as his contemporary, Paul Celan. Meister was called «poet of the death», and his poems have a reputation of being esoteric and inaccessible. Yet, by adopting an intertextual and spiritual perspective, some of them become clearly understandable. Three dimensions are shown to be relevant to an interpretation of his poem *Im Tode*: The poet refers to Meister Eckhart's *Sermon on Poverty*; he poetically treats Celan's suicide and he takes a stance on Celan's poetology. This avenue may be the key to interpreting other poems as well, as shown by the poem *Variation zu Augustin*. This poem's knowledge and insight are reinvigorated by the new interpretation. Thus, in a «musical» way Meister integrates some statements from Augustinus' *confessiones* into a poetic conception, based on Thomas Mann's and Theodor Adorno's reflections on the musical variation.

*Keywords: Paul Celan – Meister Eckhart – Augustinus – intertextual – spiritual – interpretation*

## KONSTRUKTIVE KONFLIKTKULTUR

### 1. Die Vielfalt des Konflikts

Konflikte gehören zum Menschsein. Der Mensch als *zoon politikon* ist immer auch *homo conflagens*. Menschen stoßen mit anderen Menschen zusammen, Gruppen geraten aneinander, Staaten liegen im Streit. Konflikte sind allgegenwärtige Phänomene. Ihr Auftreten ist entsprechend vielgestaltig. Es reicht vom innerlichen und psychischen Konflikt des einzelnen Menschen über den zwischenmenschlichen und innergesellschaftlichen bis hin zum internationalen und weltpolitischen Konflikt.

Diese Vielfalt versuchen Disziplinen wie die Friedens- und Konfliktforschung, die Soziologie oder die Politikwissenschaft wiederum selbst durch einen Plural an divergierenden Konfliktbegriffen und Konflikttheorien einzufangen.<sup>1</sup> Ein übergreifender und abschließender systematischer Konsens ist bislang nicht erreicht. Es mangelt an einem eindeutig definierten und unstrittigen Konfliktbegriff. Schlichtweg zu mannigfaltig sind die spezifischen Ausprägungen, die Verursachungsfaktoren, die Orte und insbesondere die Ebenen von Konflikten. Das gilt auch für die im Einzelnen involvierten Akteure, wobei die aktiv Beteiligten nicht immer auch die unmittelbar Betroffenen sind. Adjektivische Präzisierungen sollen vielfach für weitere Klärung sorgen. Es wird zwischen symmetrischen und asymmetrischen Konflikten im Blick auf das Verhältnis der Konfliktparteien, zwischen latenten und offen ausgetragenen oder auch, wie der US-amerikanische Konfliktforscher Morton Deutsch in seiner Schrift *«The Resolution of Conflict»*<sup>2</sup> (1973) aufzeigt, zwischen destruktiven und konstruktiven Konflikten unterschieden. Diese Reihung ließe sich nahezu beliebig fortsetzen.

Allgemein festzuhalten ist immerhin, dass sich Konflikte zwar an prinzipiellen, keineswegs aber an *per se* unversöhnlichen Unvereinbarkeiten und Positionsgesegensätzen entzünden. Dies erfolgt hinsichtlich eines bestimmten

FRANZ-JOSEF OVERBECK, geb. 1964, Dr. theol., ist seit 2009 Bischof von Essen und seit 2011 Militärbischof für die Deutsche Bundeswehr. – ALEXANDER MERKL, geb. 1987, ist Juniorprofessor für Theologische Ethik an der Universität Hildesheim.

Konfliktgegenstandes und vor dem Horizont unterschiedlicher Interessen, Überzeugungen und Werte der beteiligten Akteure. Soziologische Studien zeigen zudem, dass Konflikte durch die horizontalen und vertikalen Differenzierungsprozesse pluralistischer Gesellschaften sowie durch die medial bedingte Radikalisierung, Privatisierung und Beschleunigung gegenwärtiger Debatten mehr denn je befördert werden. Die Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD bilanziert in ihrem Impulstext *«Konsens und Konflikt»*<sup>3</sup> (2017) treffend, dass die Gesellschaft zwar offener geworden, mit dieser Offenheit aber auch das Potenzial für Konflikte gestiegen sei. Moderne, globale und digitale Gesellschaften sind aber nicht nur strukturell anfälliger für Konflikte, die Konfliktkultur selbst ändert sich. Konflikte entwickeln neue Dynamiken. Manche Konflikte werden bleibend sein. Ihr konstruktiver Austrag ist für die Wahrung des gesellschaftlichen Zusammenhalts von großer Dringlichkeit.

## 2. *Der Konflikt als ambivalentes und moralisch indifferentes Phänomen*

Die Wahrnehmung und die Bewertung von Konflikten jedoch ist nicht selten einseitig negativ, auch weil der populäre Konfliktbegriff sehr weit und durch spezifische Konfliktkontexte sowie konkrete Austragungsformen negativ vorbelastet ist. Konflikte werden dann vorschnell als grundsätzlich schlecht, gar schädlich und wenig produktiv empfunden und zurückgewiesen. Als unerfreuliche Störungen und Abweichungen von einem etwaigen Idealzustand wirkten sie sich lediglich dysfunktional auf bestehende soziale oder politische Ordnungsverhältnisse aus. Es drohe der Verlust von Vertrautem, Bestehendem und Bewährtem. Verunsicherung, Wut und Enttäuschung machen sich breit.

Der große scholastische Theologe Thomas von Aquin prägte den hierzu passenden ethischen Grundsatz *«bonum faciendum, malum vitandum»*: Gutes sei zu tun, Böses und Schlechtes hingegen sei zu meiden.<sup>4</sup> Wäre es ethisch daher nicht nur konsequent und folgerichtig, dem Konflikt in seiner Destruktivität, Dysfunktionalität und Negativität als einem *malum* auszuweichen, ihn gar gänzlich zu meiden? Eine derartige eindimensionale Abwertung, ja gar Stigmatisierung des Konflikts ist nicht nur im zeitgenössischen Denken weit verbreitet. Sie sieht sich auch durch die gegenwärtige Weltlage eindrücklich bestätigt<sup>5</sup>, die jede Beschönigung des Konflikts unbedingt verbietet, aber doch nicht jede positive Deutung ausschließen kann.

Die zahlreichen, von gewaltsamer Eskalation gekennzeichneten Konflikte nach dem Ende des Kalten Krieges wie der Jugoslawien-Konflikt oder der Völkermord in Ruanda, die sich vielfach perpetuierenden Kriege im Nahen Osten und in Afrika, die jüngsten Entwicklungen in Syrien und der Ukraine,

die zunehmende Zahl an Gewaltkonflikten zwischen und mit nichtstaatlichen Akteuren wie dem Islamischen Staat lassen es nicht zu, den Konflikt voreilig und bar jeder tiefergehenden Differenzierung als irgendwie produktiv hinzustellen. Gewaltkonflikten eine grundsätzlich positive Deutung abringen zu wollen, würde nicht nur erzwungen wirken, sondern wäre ohne jeden Zweifel zynisch, unverantwortlich und falsch. Dies schließt nicht aus, dass aus Gewaltkonflikten ab einem gewissen Punkt oder im Nachgang Positives entstehen kann. Der im Jahr 2019 an Äthiopiens Regierungschef Abiy Ahmed verliehene Friedensnobelpreis für dessen Verdienste um die Aussöhnung mit dem langjährigen Erzfeind Eritrea mag hierfür beispielhaft stehen. Ein anderes Beispiel wäre die Europäische Union, ebenfalls Friedensnobelpreisträgerin. Sie ist selbst das Ergebnis von verheerenden Konflikten auf europäischem Boden und steht beispielhaft für die Überwindung des gewaltsamen zwischenstaatlichen Konfliktaustrags. Heute darf sie, bei aller berechtigter Kritik, als Ort konstruktiver institutioneller Konfliktbearbeitung *par excellence* gelten.<sup>6</sup>

Der bewaffnete militärische und nur als *ultima ratio* legitime gewaltsame Konfliktaustrag bleibt dennoch relevant. Damit ist der Anspruch verknüpft, auch diese Konflikte in all ihrer Destruktivität im Sinne möglichst wirksamer Deeskalation konstruktiv zu bearbeiten. Es zählt zu den zentralen Anliegen eines Katholischen Militärbischofes hierauf und auf die damit verbundenen besonderen Herausforderungen für die Deutsche Bundeswehr aufmerksam zu machen. Wie die deutschen Soldatinnen und Soldaten in komplexen Konfliktlagen unmittelbar involviert und dabei nicht selten selbst von hartnäckigen Gewissenskonflikten geplagt ihren Dienst und Beitrag zu einer möglichst konstruktiven Konfliktbearbeitung leisten, ohne dass sich für den Einzelnen sichtbare Erfolge oder überhaupt positive Wirkungen einstellen, verdient Hoch- und Wertschätzung, bedarf aber auch seelsorglicher Betreuung und umfassender Persönlichkeitsbildung. Seit Jahrzehnten leistet die katholische und die evangelische Militärseelsorge zum Beispiel im Rahmen des ›Lebenskundlichen Unterrichts‹ hierzu ihren Beitrag.

Daher wollen wir weder noch können wir Konflikte als grundsätzlich positive Phänomene bestimmen. Wir plädieren nicht dafür, allorts Konflikte zu forcieren, oder behaupten, jeder Konflikt könne konstruktiv bearbeitet werden und beinahe zwangsläufig produktive Wirkungen entfalten. Dennoch beabsichtigen wir, den Konfliktbegriff unabhängig von seinen spezifischen Kontexten, Ursachenkonstellationen oder Austragungsformen in seiner Komplexität möglichst unvoreingenommen als sozialen und politischen Tatbestand zu erfassen. Denn eine Welt ohne Konflikte ist weder realistisch noch wünschenswert. Es kann sich sogar lohnen, in Konflikte zu gehen, ihnen nicht auszuweichen, sie zu wagen und auszuhalten. Konflikte können potenziell positiv, ja produk-

tiv sein, auch wenn die Realität häufig weniger ideal sein mag. Sie bewahren die Anpassungsfähigkeit einer Gesellschaft, indem sie Missstände sichtbar machen oder indem sie als Indikatoren für notwendige Veränderungen fungieren und so erst gemeinsame Lösungen trotz aller Gegensätze ermöglichen. Die aktuellen und kontroversen Auseinandersetzungen um eine zukunftsorientierte nationale und globale Umwelt-, Ressourcen- und Klimapolitik dürfen bislang durchaus als ein positiver und produktiver Konflikt bewertet werden. Durch Demonstrationen oder Proteste wird ein als dringlich empfundenen Thema einer größeren Öffentlichkeit vor Augen geführt. Dies hat zum Ziel, eine Debatte unterschiedlicher Positionen und Generationen zu initiieren und eine vielfach zu Recht geforderte Bewusstseins- und Verhaltensänderung zu bewirken. Konflikte zerstören Ordnung also nicht nur. Als dynamische und konstruktiv durchlaufene Prozesse haben sie das Potenzial, strukturbildend zu wirken, neue Ordnung auf der Grundlage von Bestehendem herzustellen und erforderlichen Wandel, wenn auch nicht als Selbstzweck, zu initiieren. Es bleibt hier die Herausforderung, den Wandel nicht zu idealisieren, damit verbundene Ängste ernst zu nehmen und glaubhaft zu vermitteln, dass Wandel und der Erhalt von Bestehendem sich nicht gegenseitig ausschließen.

### *3. Der Konflikt in der Geistesgeschichte und Sozialwissenschaft*

Diese Einsicht in das produktive Potenzial des Konflikts ist von bleibender Aktualität und ist als solche bewusst zu halten. Neu aber ist sie nicht. Schon die attische Demokratie der athenischen Polis hatte das ordnungstiftende Potenzial des gewaltfreien Konflikts erkannt. Sie kultivierte daher dessen Austrag in der Volksversammlung durch einen gefestigten institutionellen Rahmen mit einem etablierten und anerkannten Regelwerk. Zwar kann ein solcher Rahmen wiederum selbst Anlass zu normativem Konflikt geben, die Vorzüge aber sind klar: Entgegen autokratischer und oligarchischer Herrschaftsformen werden mehrere einander relativierende Standorte partizipativ miteinbezogen. Die Konfliktparteien sind herausgefordert, die eigene Position argumentativ zu stärken und um ihrer Nachvollziehbarkeit willen zu schärfen. Der zunächst auf Unvereinbarkeit und Trennung basierende Konflikt eröffnet einen Raum des gemeinsamen Ringens um Erkenntnis, Verständigung und die besten Ergebnisse.<sup>7</sup>

Für Christinnen und Theologen ist daneben die Tatsache bedeutsam, dass selbst die biblischen Texte von einer Vielzahl an Konflikten durchzogen sind. Das Leben Jesu war von zahlreichen Konflikten nicht nur mit den Pharisäern geprägt, bis hin zu seinem Tod am Kreuz. Die Verhältnisse in der frühchrist-

lichen Urgemeinde waren ebenfalls keineswegs konfliktfrei. Die Autoren des Neuen Testaments tragen dem Rechnung. Man denke etwa an den Rangstreit zwischen den Jüngern in Mk 9,33–37 oder an das gegen die Lehre Jesu gerichtete Murren «vieler Jünger» im Johannesevangelium. Sie verschleiern die Konflikte nicht und vermeiden deren pauschale Verurteilung. Stattdessen werben sie für verständigungsorientierte und um Ausgleich bemühte Verhaltensweisen. Nicht einmal einen Kompromiss in der Lehre lehnen sie völlig ab, wie die von Lukas geschilderten Auseinandersetzungen in Apg 15,28 zeigen. Konflikte können die Gemeinschaft bereichern und stärken, die Einsicht in den Glauben vertiefen, Klärungen und Entscheidungen herbeiführen.<sup>8</sup>

Die beiden großen Kirchenlehrer Augustinus und Thomas von Aquin hingegen dürften von einer größeren Skepsis gegenüber dem Konflikt geprägt gewesen sein. Dies erklärt sich durch die zeithistorischen Umstände ihres Wirkens ebenso wie durch ihr stark ordnungszentriertes, am Ideal der Eintracht ausgerichtetes Denken. Ordnung nämlich war als verbindliche Vorgabe Gottes in der Natur und in der Gesellschaft zu denken. Durch Konflikte konnte sie zumindest gefährdet oder eben sogar zerstört werden. So wäre es sicherlich zu viel zu behaupten, Augustinus und Thomas hätten Konflikte als positive und durchweg produktive Größen bedacht. Ausgeschlossen aber haben sie es nicht. Die politische Philosophie der Neuzeit entwickelte sich hier nochmals deutlich weiter, wie ein kurzer Blick auf Immanuel Kant verdeutlicht. Denn Kant teilte dem Konflikt, dessen Ursprung im dialektischen Gegenspiel von menschlicher Geselligkeit und Ungeselligkeit zu suchen ist, bei aller möglichen Entartung doch auch die Rolle einer mächtigen Triebkraft für den menschlichen Fortschritt zu.<sup>9</sup>

Diese philosophie- und theologiegeschichtlichen Beobachtungen sehen sich durch die sozialwissenschaftliche Theoriebildung des 20. Jahrhunderts bestätigt. Vermittelt durch Arbeiten der frühen US-amerikanischen Soziologie setzte sich hier die Einsicht in die positive Wirkung von Konflikten als unvermeidlichen Phänomenen der menschlichen Gesellschaft durch. Die Verbindung von Konflikt, als Charakteristikum moderner Gesellschaften, und Wandel, als gesellschaftlicher Notwendigkeit und als Entwicklungsmotor, verfestigte sich. Der Konflikt avancierte zu einer wichtigen, in Teilen sogar zur zentralen Kategorie soziologischer Theoriebildung. Autoren wie Georg Simmel oder in späterer Zeit Helmut Dubiel hoben die sozialisatorische und systemintegrative Funktion des Konflikts hervor. Ralf Dahrendorf entwickelte ab den 1950er Jahren, mitunter in Neuinterpretation von Karl Marx und Max Weber sowie als Kritik an den damals dominierenden struktur-funktionalistischen Ansätzen eines Talcott Parsons, seine Gesellschaftstheorie gänzlich als Konflikttheorie. Wie auch der US-amerikanische Soziologe Lewis Coser vertrat Dahrendorf

die Überzeugung, dass Konflikte Gesellschaften nicht destabilisierten. Durch ihre schöpferische Kraft begünstigten sie vielmehr deren Evolution, hielten sie offen für Wandel und damit für Entwicklung, ermöglichten Widerspruch, auch und gerade gegenüber Autoritäten. Nicht Konflikte seien somit schlecht, sondern das Fehlen und Ausbleiben von Konflikten.<sup>10</sup>

In seinem im Jahr 2013 erschienenen Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* bestimmt Papst Franziskus den Konflikt in ähnlicher Weise. Er warnt davor, ihn zu ignorieren, ihn zu beschönigen oder sich gar in ihm zu verlieren. Als beste Option, dem Konflikt zu begegnen und die ihm wertvollen innewohnenden Möglichkeiten beizubehalten, beschreibt der Papst die Bereitschaft, ihn zu erleiden, zu lösen und so zum Ausgangspunkt eines neuen Prozesses zu machen. Aus Streit könne sich Gemeinschaft, aus Unvereinbarkeiten eine vielgestaltige Einheit entwickeln.<sup>11</sup>

Unterschiedlichste Traditionen eröffnen somit einen differenzierten und dadurch auch positiven Zugang zum Konflikt. Er bringt nicht zwangsläufig Unfrieden oder Unordnung hervor. Weder forciert er notwendigerweise Gewalt noch zerstört er soziale Bande. Der Konflikt ist also zunächst moralisch indifferent und hinsichtlich seiner Funktion ambivalent. Seine Bewertung hängt vom konkreten Austrag des jeweiligen Konflikts ab. Die daraus resultierende Forderung ist evident: Es braucht eine konstruktive Konfliktkultur auf gesellschaftlicher wie auf internationaler Ebene.

#### 4. Eine konstruktive Konfliktkultur als friedensethischer Imperativ

Dieses Postulat hatten die deutschen Bischöfe bereits im Jahr 2000 innerhalb ihres Hirtenwortes *«Gerechter Friede»*<sup>12</sup> formuliert. Im Zuge des darin grundgelegten Paradigmenwechsels<sup>13</sup> kirchlicher Friedenslehre weg von den Fragen des *«gerechten Krieges»* hin zum regulativen Leitbild des *«gerechten Friedens»* betonten sie den Vorrang gewaltpräventiver Konfliktbearbeitung ebenso wie die Bedeutung des Konfliktaustrags ohne die Mittel der Gewalt. Sie konstatierten jedoch auch einen Mangel an Konfliktkultur. An dieser Stelle kann ein differenzierter Zugang zum Konflikt als einem ambivalenten, der Kultivierung bedürftigen Phänomen das angesprochene Leitbild perspektivisch erweitern.

Der friedensethische Imperativ der Konfliktvorbeugung bleibt bestehen. Dennoch ist ernst zu nehmen, dass nicht alle Konflikte sinnlos oder schlecht sind. Primäres Ziel moderner Gesellschaften ist somit nicht eine absolute Konfliktprävention im Sinne einer völligen Beseitigung und Vermeidung des Konflikts. Es bedarf stattdessen der rechtlichen, an Grund-, Menschen- und Völkerrecht orientierten, und institutionellen Rahmgebung für einen kon-

struktiven Konfliktaustrag. Dies wird der friedensethischen Grundeinsicht gerecht, dass Friede in all seinen Facetten nicht einfach ein Zustand ist, der ohne Widerstände, Hindernisse und Rückschläge, eben ohne Konflikte, erreichbar wäre. Gesellschaftlicher wie politischer Friede brauchen den konstruktiv bearbeitbaren Konflikt und damit eine konstruktive, das meint diskursive und gewaltlose Konfliktkultur.

Eine solche Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung als konstitutiver Bestandteil eines richtungsgebenden friedensethischen und friedenspolitischen Leitbildes ist ebenso anspruchsvoll wie voraussetzungsreich. Sie ist Teil einer umfassenden gesellschaftlichen und politischen Kultur, in deren Zentrum das Wohl der menschlichen Person steht. Eine Blaupause hierzu gibt es nicht, doch sind zwei zentrale Ziele zu markieren: Zum einen muss es gelingen, die destruktiven Potenziale von Gewaltkonflikten, wie sie vor allem auf weltpolitischer Ebene greifbar werden, einzuhegen und zu transformieren. Zum anderen müssen die produktiven Potenziale des Konflikts offengelegt und nutzbar gemacht werden.

Anders als eine konfrontative Konfliktkultur, die sich auf Flucht, Kampf oder Unterordnung als Möglichkeiten des Konfliktaustrags beschränkt, zeichnet eine konstruktive Konfliktkultur ein Spektrum vor, das sowohl die Delegation des Konfliktes an Institutionen und damit die Institutionalisierung des Konflikts als auch die Ideallösungen des Kompromisses und des Konsenses umfasst. Eigene Ansprüche zugunsten anderer Konfliktparteien oder zur Ermöglichung von Kooperation zurückzustellen, verlangt jedoch viel ab. Die Konfliktparteien haben ihre Mitverantwortung für Konflikte ebenso zu reflektieren wie sie ihre Haltung und innere Einstellung zu überprüfen haben, mit der sie den Konflikt austragen. Die ethische Tradition spricht hier von Tugenden. Zu nennen wären das Maßhalten, die Klugheit, die Wahrhaftigkeit, die Geduld und die Toleranz. Ebenso bedarf es des Mutes, gerade die kontroversen und schwierigen Themen, die alte Gewissheiten in Frage stellen, anzugehen. Auseinandersetzung ist nicht durch Ausgrenzung zu verweigern. Jedoch ist dort entschiedener und klarer Widerspruch zu leisten, wo Grenzen erreicht und der Rahmen konstruktiver Konfliktkultur nicht selten gezielt verlassen oder gar angegriffen wird. Fundamentalismen und Extremismen führen uns heute aufs Neue vor Augen, wie insbesondere eine Verrohung der Sprache als Indikator hierfür fungiert und Polarisierungen Vorschub leistet.

Interessen sind nicht einfach nur gegeneinander abzuwägen, sondern in ihrer Berechtigung dialogisch zu überprüfen und kritisch zu hinterfragen. Missverständnisse sind auszuschließen, Wahrnehmungsunterschiede zu erkennen. Dies setzt den Respekt vor dem Gegenüber ebenso wie dessen Anerkennung und den Verzicht auf alle Formen physischer, psychischer oder struktureller

Gewalt voraus. Symbolische Gesten der Versöhnung können einen wichtigen Beitrag dazu leisten, Vergangenheit und vergangenes Unrecht aufzuarbeiten, um eine neue und gemeinsame Basis der Verständigung zu schaffen. Man denke an den Besuch der Volksrepublik Polen durch Bundeskanzler Willy Brandt am 7. Dezember 1970 mit der Unterzeichnung des Warschauer Vertrags und dem Kniefall am Ehrenmal der Helden des Warschauer Ghettoaufstands oder an die Begegnung von Bundeskanzler Helmut Kohl und Staatspräsident François Mitterrand auf einem der zentralen Schlachtfelder des Ersten Weltkriegs, in Verdun im Jahre 1984.

Zugleich ist aber klar, dass nicht jeder Konflikttyp in gleicher Weise konstruktiv bearbeitbar ist. Anders als unechte Konflikte, in denen der Konflikt zum Selbstzweck degeneriert, sind echte, an einem bestimmten Ziel orientierte Konflikte durchaus konstruktiv bearbeitbar. Hierbei sind wiederum teilbare Konflikte, die hinsichtlich des Konfliktgegenstandes ein «Mehr-oder-Weniger» zulassen, einfacher handzuhaben als unteilbare Konflikte, die lediglich ein «Entweder-Oder» kennen. Ferner spielt auch die Ebene des einzelnen Konflikts eine wichtige Rolle. Spannungen und fundamentale Diskrepanzen zwischen innergesellschaftlichem und internationalem Konfliktaustrag sind nicht zu leugnen. Die Voraussetzungen für einen konstruktiven Konfliktaustrag erscheinen auf gesellschaftlicher, noch dazu auf demokratischer und parlamentarischer Ebene deutlich günstiger. Bei allen positiven Entwicklungen im Kontext der Europäischen Union und der Vereinten Nationen befindet sich hier vieles noch im Werden. Es mangelt auf der Ebene trans- und internationaler Politik immer noch an ausreichenden Sanktionsmechanismen und übergeordneten Schlichtungsinstanzen. Die wiederkehrenden Kontroversen um das Vetorecht der Ständigen Mitglieder des UN-Sicherheitsrates führen diese Machtasymmetrien und institutionellen Defizite des konstruktiven Konfliktaustrags vor Augen. Die bestehenden Grenzen der diplomatischen Bemühungen und des internationalen Rechts werden sichtbar. Beide Konfliktebenen sind daher konflikttheoretisch und praktisch zu unterscheiden, obgleich dies im Kontext globaler Zusammenhänge zunehmend diffizil, bisweilen auch unplausibel erscheint. Die grenzüberschreitenden Dimensionen von Konflikten machen Reformulierungen erforderlich. Theorien der Weltgesellschaft liefern hierzu erste weiterführende Ansätze.<sup>14</sup>

All das Gesagte hat zuletzt auch eine Relevanz für die Katholische Kirche in Deutschland. Insofern sie sowohl in als auch gegenüber der Gesellschaft steht, in der sie bei allem beobachtbaren Wandel zugleich immer noch breit und tief verankert ist, partizipiert sie *ad extra* an den jeweiligen gesellschaftlichen Konflikten. Sie trägt damit eine aktive Mitverantwortung für eine konstruktive gesellschaftliche Konfliktkultur. Nur auf ein, wenn auch etwas weiter

zurückliegendes Beispiel sei hingewiesen. Im Konflikt um die «soziale Frage» nach dem rechten Verhältnis von Arbeit und Kapital am Ende des 19. Jahrhunderts hatte die Katholische Kirche die Notwendigkeit erkannt, auf neue und zugleich produktive Weise einzugreifen. Durch die Veröffentlichung der ersten päpstlichen Sozialzyklika *Rerum novarum* im Jahr 1891 etablierte sie die christliche Gesellschaftslehre als einen selbstständigen Lehr- und Traditionszweig, um seither Beiträge zu sozialen und institutionellen Gerechtigkeitsfragen zu leisten.

Dass die Katholische Kirche als Spiegel der Gesellschaft zugleich *ad intra* durch Konflikte herausgefordert und selbst auf eine konstruktive Streit- und Konfliktkultur angewiesen ist, tritt gegenwärtig offen zu Tage. Dies ist, wie dargelegt, durchaus positiv zu sehen.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. für das Folgende insbesondere Thorsten BONACKER – Peter IMBUSCH, *Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung. Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden*, in: Peter IMBUSCH – Ralf ZOLL (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, Wiesbaden 2010, 67–142 oder Thorsten BONACKER, *Konflikttheorien*, in: Georg KNEER – Markus SCHROER (Hg.), *Handbuch soziologische Theorien*, Wiesbaden 2013, 179–197.
- 2 Morton DEUTSCH, *The Resolution of Conflict. Constructive and Destructive Processes*, New Haven u.a. 1973.
- 3 EKD, *Konsens und Konflikt: Politik braucht Auseinandersetzung. Zehn Impulse der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zu aktuellen Herausforderungen der Demokratie in Deutschland*, Hannover 2017, 8.
- 4 Vgl. STh I–II q. 94,2 resp.
- 5 Vgl. Felix S. BETHKE u.a., *Bewaffnete Konflikte: Stabilisierung darf keine Interessenpolitik sein*, in: BONN INTERNATIONAL CENTER FOR CONVERSION (BICC)/LEIBNIZ-INSTITUT HESSISCHE STIFTUNG FRIEDENS- UND KONFLIKTFORSCHUNG (HSFK)/INSTITUT FÜR FRIEDENSFORSCHUNG UND SICHERHEITSPOLITIK AN DER UNIVERSITÄT HAMBURG (IFSH)/INSTITUT FÜR ENTWICKLUNG UND FRIEDEN (INEF) (Hg.), *Friedensgutachten 2019*, Berlin 2019, 45–69.
- 6 Für einige Überlegungen und Konkretionen hierzu vgl. Alexander MERKL – Bernhard KOCH (Hg.), *Die EU als ethisches Projekt im Spiegel ihrer Außen- und Sicherheitspolitik* (Studien zur Friedensethik 63), Münster – Baden-Baden 2018.
- 7 Vgl. Franz-Josef OVERBECK, *Konstruktive Konfliktkultur. Friedensethische Standortbestimmung des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr*, Freiburg i. Br. 2019, 30–32.
- 8 Vgl. OVERBECK, *Konfliktkultur* (s. Anm. 7), 32–42.
- 9 Vgl. Ebd., 43–54.
- 10 Vgl. H. MEY, *Art. «Konflikt»*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976), 947–949.
- 11 Vgl. FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (VAS 194), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013.
- 12 Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Gerechter Friede* (Die deutschen Bischöfe 66), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Erstauflage 2000, Bonn 2013, hier vor allem die Nummern 226–230.
- 13 Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Kein Ende der Gewalt. Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br. 2018, 578ff.
- 14 Vgl. Thorsten BONACKER – Christoph WELER (Hg.), *Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure – Strukturen – Dynamiken*, Frankfurt/M. u.a. 2006.

## Abstract:

*A Culture of Conflict Management.* Conflict as an ambivalent and morally indifferent phenomenon can have both negative and positive impacts depending on the respective manner of conflict management. While violent conflicts promote destruction and dysfunction, productive conflicts can be seen as functional conflicts including creative potential. Based on a culture of constructive conflict management (konstruktive Konfliktkultur) these conflicts can unfold impacts, which promote peace, integration and development. Therefore, productive conflicts represent a fundamental component of normative models in peace ethics and peace politics.

*Keywords: conflict – constructive conflict management – peace ethics – political ethics – catholic church*

## SIMONE WEIL: BRÜCKEN ZUM ÜBERNATÜRLICHEN

Simone Weil (1909–1943) ist in Frankreich in den klassischen Rang einer Philosophin, politischen Theoretikerin und Mystikerin aufgestiegen, aber im deutschen Sprachraum muss sie trotz vieler Einzelarbeiten immer wieder gegenwärtig gehalten werden. Das mag auch den jetzigen Rückblick auf ein schon 2018 erschienenenes Buch erklären.

Weils relative Unbekanntheit liegt einerseits an ihrem stark aphoristischen Denken, dessen innere logische Verknüpfung gesucht werden muss. Es liegt andererseits auch an ihren dunklen Themen, die ein langsames, eingehendes Lesen erfordern: das Böse und das Leiden. Und es liegt an ihrer Nähe zu Christus, die so unorthodox ist und ihn so eigenartig auch in anderen Religionen, Mythen und sogar in Grimms Märchen (!) sucht und nicht selten auf befremdliche Weise findet.

Jedoch: Wer sich einmal auf Simone Weil eingelassen hat, wird sie immer wieder zur Hand nehmen. Dazu bedarf es einer Hinführung, denn diese früh verstorbene Denkerin entwickelt ihre Thesen in großen Gedankenbögen, zuweilen in Sprüngen, die nicht selten ins Radikale stürzen.

Einige der herben Themen dieses fruchtbaren, scharfsinnigen Denkens hat die deutsch-amerikanische Weil-Forscherin Marie Cabaud-Meaney für die gegenwärtige deutschsprachige Generation freigelegt und kritisch begleitet. In einem schmalen, aber inhaltlich gewichtigen Band werden die Thesen Weils zum Bösen, zum Krieg und zur Religion mit dem sicheren Griff einer langjährigen gründlichen Einarbeitung vorgestellt.

Zur Sprache kommt darin ein Leben, das von der Erfahrung der «Schwerkraft» des Daseins beherrscht war. Weils Lebenszeit vollzog sich in Europas dunkelsten Stunden des 20. Jahrhunderts: Zwei Weltkriege, der spanische Bürgerkrieg (in dem Weil freiwillig zum Einsatz kam) und drei totalitäre Regime, kommunistisch, faschistisch, nationalsozialistisch, verfinsterten den Kontinent. Als die junge Frau mit 34 Jahren im englischen Exil in Ashford bei London an Tuberkulose und Auszehrung starb, war noch keine Rettung in Sicht. In vielen individuellen Brechungen wurde das Los von Millionen anderer Menschen, Unschuldiger und Schuldiger, geteilt. Simone Weil aber erlitt es nicht nur, son-

dern war durch Anlage und akademische Ausbildung in der Lage, dem Unheil und dem Quälenden Ausdruck und Deutung zu geben. Das heißt immer auch: das Böse gedanklich zu durchdringen und damit im Ansatz zu überwinden. Ihr Charisma verband sich mit einem philosophisch und logisch geschulten Denken, das in den letzten Jahren von mystischen Begegnungen mit Christus erleuchtet wurde und immer tiefer in das Geheimnis des Bösen eindrang, vor allem kraft ihres Leidens, das sie mit dem Crucifixus zu verbinden lernte. Daraus entstand ein Werk, nicht umfangreich, aber in vielen Facetten auffunkelnd, das einzigartig ist und in seinen schroffen, oft unvermittelten Aussagen bestürzt – aber auch anzieht, überzeugt, die Wahrheit des Erlebten aus sich selbst heraus zeigt.



Wie kam die im liberalen Judentum erzogene Agnostikerin zu einer solchen Tiefe? Sie war in ihrer selbstverständlichen Glaubenslosigkeit erschüttert worden durch mehrere Begegnungen mit einer Macht, für die sie zunächst keinen Namen hatte. Diese Macht übersinnlich zu nennen, trifft nur ungenau, denn immer wurde sie im Sinnlichen wirksam – Simone Weil ist, vermutlich aufgrund ihrer von Kind an geübten freiwilligen Askese, außerordentlich empfänglich für Sinnlichkeit, vor allem im Gewand der Schönheit. Aus ihrer Zeit in Marseille 1941 stammt ein geheimnisvoller *Prolog*, in welchem «jemand» (im französischen Text maskulin) für unbestimmte Zeit «von Ihm» in eine Dachkammer mitge-

nommen wird; dort ereignet sich nur sinnlich-reales Tun: Essen, Trinken, auf dem Fußboden Schlafen, Sprechen. Bis Er seinen Gast die Treppe hinunterstößt und ins Normale zurückwirft.

Der schwer auszudeutende *Prolog* könnte so gelesen werden, dass die erzwungene Loslösung von dem gnadenhaft Schönen und die schmerzliche Rückkehr in die bürgerlichen «Salons voller Nippes» unabdingbar ist, genauer noch: sogar einen Befehl aus der übernatürlichen Welt darstellt.

Also ein Denken, Urteilen, Leben aus dem Übernatürlichen? Tatsächlich stabilisiert bei Weil das Ewige das Zeitliche: «Ein höchstes Gut, das heißt ein Gut, das jedes mögliche Gut einschließt. [...] Das bedeutet, daß es keine Unvereinbarkeiten zwischen verschiedenen Gütern gibt. Man verzichtet um des

höchsten Gutes willen nicht auf ein begrenztes oder zweitrangiges Gut. [...] die Güter sind gut nur als Schatten des höchsten Gutes.» (Cahiers 4, 8) Niemals ist daher das Ziel allen Tuns aus dem Auge zu verlieren, das Simone Weil mit Platon formuliert: das Gute, oder in seiner politischen Verwirklichung: das Gerechte. Es wird jedoch nicht einfach als Transzendentes, sondern als wirklich und wirksam für die Welt, gegen das «Große Tier» der Ideologien, eingefordert: «Der Gegenstand meiner Suche ist nicht das Übernatürliche, sondern diese Welt. Das Übernatürliche ist das Licht.» (Cahiers 2, 49) Analog: «Man darf nicht vergessen, daß eine Pflanze von Licht und Wasser lebt, nicht von Licht allein. Es wäre also ein Irrtum, nur auf die Gnade zu zählen. Es braucht auch irdische Energie.» (La connaissance surnaturelle, 1950, 321)

Moralität und Humanität wurzeln in einer geistigen Gemeinschaft von einzelnen (niemals der Masse), die sich der fast unausweichlichen Verführung durch das Böse entziehen. Erst dann kann das Licht wirklich einbrechen. Sich freimachen von der Masse ist die Einfallsstelle von Gnade; sie ist es, die die Notwendigkeit dieses irdischen Daseins bearbeitet. Nichts kann sich selbst von seiner Schwerkraft befreien, es sei denn durch götzenhaften Ersatz, den Raub von Freiheit.

So leistet Simone Weil Kritik an der tauben Selbstherrlichkeit des Daseins. Immer ist es aufzubrechen oder wird bereits gebrochen, in der Regel unfreiwillig, durch Verwundung. Politischer Kampf gegen Ungerechtigkeit und Benachteiligung bleibt in dieser Hinsicht selbstverständlich Aufgabe des Handelns. Dennoch greift auch hier Weils Grundüberzeugung: Die eigentliche menschliche Verletzung kann überhaupt nicht in den Kategorien des politischen Wirkens und der gesellschaftlichen Gerechtigkeit bearbeitet werden. Eine solche Überschätzung des Irdischen hält die Wunde offen, statt sie zu schließen.

Die Wunde menschlicher Sklaverei kann wirklich nur im Übernatürlichen geheilt werden. Simone Weil lehrt einen Vorbehalt: Hiesiges Tun und Verändern ist zwar notwendig, bleibt aber vorläufig und kontingent. Eine solche Sicht entlastet keineswegs einfachhin vom Handeln, aber sie entzerzt das gewalttätige Verändern-Wollen. Säkulare Heilsideologien können so – im Blick auf Christus – immer erneut auf ihren totalitären Kern hin kritisiert werden. Simone Weils Analysen erlauben, ja fordern politische Optionen, verhindern aber Fundamentalismen, auch solche der «Befreiung». Denn auch das Böse, gerade das Böse, verspricht «Befreiung», ausdrücklich sogar Humanität. Aber die Nachfolge ins Leiden, die Weil wählt, verbietet Scheinlösungen und lenkt auf den wirklichen, wirksamen (Er)Löser hin.

Es gibt auch heute in technisch gesteigertem Maße die Versuchung, subjektlose Prozesse freizusetzen, für deren Steuerung niemand mehr zuständig

ist. Der Schrei des Widerwillens gegen das «Große Tier» in all seinem Gestaltwandel ertönt in der Auslegung Weils wieder mit überzeugenden Argumenten. Und es gibt auch heute einen Relativismus der Religionen, der die unvergleichliche Kraft der jüdisch-christlichen Offenbarung eibnen will. Bei Weil ertönt der Ruf nach Christus mit aller persönlichen, hingebungsvollen Stärke.

Weils Gedanken, die aus dem damaligen Zerfall in die gegenwärtige Unklarheit hineingesprochen werden, machen Mut aus ihrer dezidierten Verankerung in einer göttlichen Macht. Die Analyse öffnet die Augen – für die undurchschauten Verführungen des Bösen und für die Schönheit, ja, die unwiderstehliche Freiheit Christi. Fazit: Wer die mittlerweile alt gewordene Moderne überholen will, muss ihren Unglauben überholen.

*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*

Marie CABAUD-MEANNEY, *Brücken zum Übernatürlichen. Simone Weil über das Böse, den Krieg und die Religion*, Bernardus Verlag: Aachen 2018, 196 S., € 14,50.

## DAS JAHR STEHT AUF DER HÖHE

Zu einem Lied von Detlev Block

Das Jahr steht auf der Höhe,  
die große Waage ruht.  
Nun schenk uns deine Nähe  
und mach die Mitte gut.  
Herr, zwischen Blühn und Reifen  
und Ende und Beginn.  
Lass uns dein Wort ergreifen  
und wachsen auf dich hin.

Kaum ist der Tag am längsten,  
wächst wiederum die Nacht.  
Begegne unsren Ängsten  
mit deiner Liebe Macht.  
Das Dunkle und das Helle,  
der Schmerz, das Glücklichsein  
nimmt alles seine Stelle  
in deiner Führung ein.

Das Jahr lehrt Abschied nehmen  
schon jetzt zur halben Zeit.  
Wir sollen uns nicht grämen,  
nur wach sein und bereit,  
die Tage loszulassen  
und was vergänglich ist,  
das Ziel ins Auge fassen,  
das du, Herr, selber bist.

Du wächst und bleibst für immer,  
 doch unsre Zeit nimmt ab.  
 Dein Tun hat Morgenschimmer,  
 das unsere sinkt ins Grab.  
 Gib, eh die Sonne schwindet,  
 der äußere Mensch vergeht,  
 dass jeder zu dir findet  
 und durch dich aufersteht.

(Text und Melodie: Gotteslob Nr. 465)

★ ★ ★

So wie die Tage nach der Jahresmitte wieder kürzer werden, so nehmen, ohne dass ein Mensch je Einfluss darauf hätte, die Lebenstage beständig ab. «Blühen und Reifen», «Ende und Beginn», «das Dunkle und das Helle», «der Schmerz, das Glücklichein» – oft liegt nur ein kleiner Augenblick zwischen Aufgang und Niedergang. Genau diesen unverfügbaren Moment bedenkt das ungewöhnliche «Mittsommerlied», und zwar unter einem kosmischen Vorzeichen: «Das Jahr steht auf der Höhe, die große Waage ruht.»

Für Detlev Block, evangelischer Pfarrer und Amateur-Astronom, sind die Sterne mehr als nur angestrahlte Materie. Er weiß um die Sternennystik des Altertums wie auch um die Bedeutung der Astronomie als ältester Naturwissenschaft. Die Waage gehört zu den klassischen 48 Sternbildern, die bereits Claudius Ptolemäus († nach 160) beschrieben hat. Sie liegt auf der Ekliptik, der vermeintlichen Bahn der Sonne, die sich durch die Zone der Tierkreissternbilder erstreckt. In den späten Juninächten ist es das Sternbild der Waage, das in der Nacht als Pendant zum überlangen lichten Tag seinen höchsten Stand erreicht, um anschließend wieder zu sinken. Für eine kurze Weile hat es für den Betrachtenden sogar den Anschein, als ob die Bewegungen am nächtlichen Himmel stillstünden, als ob die große Waage «ruhen» würde. So ist das Sternbild hier ein Symbol für ein alternatives Zeiterleben, für das kosmisch-leibliche Phänomen gefühlter Simultaneität von Zeit.

Allerdings ruht die Waage nur scheinbar! Festhalten kann der Mensch die Mitte, den Höhepunkt des Jahres ja nicht. So klingt in der zweiten Strophe die berühmte Weisheit des biblischen Predigers Kohelet an: «Alles hat seine Zeit.» (Koh 3,1) Von der hohen Mitte aus bahnt sich der Abschied an. Schon zum

Sommerbeginn heißt es loszulassen, einzuwilligen in die Vergänglichkeit dieser lichtvollen Zeit. Diese Erkenntnis ist aber kein Grund zur Resignation, keine Einladung zu Müßiggang. Für den Beter und die Beterin gibt es einen Horizont hinter dem irdischen Firmament: Gott selbst, der das Ziel von allem ist. So wird am Ende der einzelnen Strophen ein Bogen von der Astronomie und Biologie zum christlichen Glauben geschlagen: «Lass uns dein Wort ergreifen und wachsen auf dich hin» – «nimmt alles seine Stelle in deiner Führung ein».

Zwischen Zeit und Ewigkeit besteht kein unversöhnlicher Gegensatz. Da steht auch eine Brücke. Und diese Brücke ist für den Glaubenden Christus. Er hat den Zyklus von Wachsen und Vergehen durchbrochen, weil Gott ihn dem Gesetz der Zeit entrissen hat. Gottes Tun hat «Morgenschimmer», ist in jedem seiner Werke so frisch und neu wie am ersten Schöpfungsmorgen. Das Tun des Menschen dagegen hat keine Dauer, «das unsre sinkt ins Grab» – «Windhauch» (Koh 1,2). Daher die im Vergleich zum Original präzisiertere Schlussbitte: «dass jeder zu dir findet, und durch dich aufersteht». Und zwar schon jetzt, inmitten dieses irdischen Lebens, in den unverfügbaren Momenten still gestellter Zeitlichkeit, in den ganz individuellen Augenblicken von Muße und vielleicht in einer mittsommerlichen Nacht unter den Sternen, bevor die Sonne ganz verschwindet. Besonders die dritte Strophe greift dazu die Grundhaltung kosmischer Mystik auf: die Gelassenheit. Der gelassene, in sich ruhende Mensch ist der Inbegriff des Mystikers. Er ist auf der Suche nach der Einheit mit und in Gott selbst.

In einer durch Technik und Digitalität geprägten Gesellschaft leben wir kaum noch mit dem Kreislauf der Natur. Nur hin und wieder werden wir uns der kosmischen Zusammenhänge bewusst, vor allem an den jahreszeitlichen Wendepunkten. Fast jedes christliche Fest deutet die Überlieferungen des Glaubens, das, was wir «Heilsgeschichte» nennen, mit Elementen der Schöpfung und stellt sie zugleich in den Horizont der Vollendung – so auch der Johannestag zur Sommersonnenwende mit der biblischen Botschaft: «Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen.» (Joh 3,30) Es gibt keinen Gegensatz von Natur und Glaube, von Religiosität und Christianität. Es geht immer um Gegenwart, um ein erfülltes und gefülltes Heute. Denn: «Die Herrschaft Gottes ist nahe», das heißt: «Gottes Herrschaft ist zum Greifen nahe» (Mk 1,15). Das ist die zentrale Botschaft, der erste Satz Jesu.

Und das ist auch die Botschaft dieses Liedes, zusammen mit seiner alten, unvergänglichen Melodie von Johann Steuerlein (1546–1613). Sie bringt die Dramatik des Lebens eindrucksvoll zur Geltung: Mit einem anfänglichem Schwung, der durchgehalten wird, pendelt sich die Melodie vor dem Wiederholungszeichen bei «ruht» auf den Grundton ein. In der Mitte des zweiten Liedteils fließen Text und Melodie ruhig wie auf einem offenen Halbschluss.

Eine Viertelpause lädt zum Innehalten ein. Dann aber drängt sich alles dem Liedschluss entgegen.

Kennen wir uns darin nicht wieder? Der Tatendrang des Anfangs, die Gelassenheit der Mitte, das kurze Verweilen auf der Höhe, der Durchbruch zum..., ja wohin – zurück zum Anfang?

*Stephan Wähle*

## Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

MELANIE CARAFA

Römerweg 5, CH-4800 Zofingen (m.e.carafa@hotmail.ch).

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

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

GND: 11581812X.

NORA GOMRINGER

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

STEPHAN HAERING

Ludwig-Maximilians-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München (stephan.haering@kaththeol.uni-muenchen.de). GND: 124687725.

BRIGITTE KNIPP

Sønder Klitvej 128, DK-6960 Hvide Sande (brigitte.knipp@gmail.com). GND: 1202448143.

JULIA KNOP

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63 – Villa Martin, D-99089 Erfurt (julia.knop@uni-erfurt.de). GND: 132925974

ALEXANDER MERKL

Universität Hildesheim, Institut für Katholische Theologie, Universitätsplatz 1, D-31141 Hildesheim (merkla@uni-hildesheim.de). GND: 1064033997.

FRANZ-JOSEF OVERBECK

Burgplatz 2, D-45127 Essen (sekretariat-bischofshaus@bistum-essen.de). GND: 142112828.

THOMAS SÖDING

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

MANFRED SPIEKER

Südstr. 8, D-49124 Georgsmarienhütte (mspieker@uos.de). GND: 122543297.

THOMAS STERNBERG

ZdK – Büro des Präsidenten, Niels-Stensen-Str. 8, D-48149 Münster (thomas.sternberg@zdk.de). GND: 138213798.

STEPHAN WAHLE

Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br. (stephan.wahle@theol.uni-freiburg.de). GND: 13206930X.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

# COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

49. JAHRGANG · SEPTEMBER OKTOBER 2020

## NATUR

**Hans Maier** Der neue Blick auf die Umwelt **Franziskus von Heereman**  
Philosophische Überlegungen zur ökologischen Krise **Hubert Weiger** Nachhaltigkeit:  
Herausforderung und Aufgabe **Julia Blanc** Umweltschutz und Subsidiarität **Hanna-Bar-  
bara Gerl-Falkovitz** Natur oder Schöpfung? Über einen vergessenen Unterschied **Andrea  
Riedl** Franziskus und die Schöpfung **Thomas Menges** Vier Künstler blicken auf die Natur

## PERSPEKTIVEN

**Jan Assmann** Beethovens Missa Solemnis und das liturgische Gedächtnis  
**Franz-Josef Bormann** Zum Tode von Eberhard Schockenhoff **Felix Körner** Kirchen,  
Moscheen, Museen – und wieder Moscheen. Zur türkischen Umwidmungspolitik **Andreas  
Bieringer** Nora Gomringers «Gottesanbieterin» **Joachim Hake** Philippe Jaccottet: «Das  
Kind kauerte sich»

# NATUR – GEFAHR, KRISE UND HOFFNUNG

## Editorial

Natur ist ein höchst aktueller Begriff. Diskussionen über die Notwendigkeit eines verbesserten Natur- und Umweltschutzes und die Einsicht in das Gebot der Nachhaltigkeit sind seit langem in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Die ökologische Krise hat deutlich gemacht, dass die Natur nicht einfach eine Ressource ist, die man den Interessen des Menschen unterordnen kann. Die Ausbeutung der Natur wird sich irgendwann auch gegen den Menschen richten. Denn auch wir – Menschen – gehören zur Natur. Man kann die «Fridays for Future»-Bewegung aus einer Reihe von Gründen kritisch betrachten. Doch muss man anerkennen, dass sie noch einmal neu die Notwendigkeit, dass wir unser Verhältnis zur Natur überdenken und demgemäß auch handeln und leben, ins Bewusstsein gerufen hat.

Natur ist auch ein höchst umstrittener Begriff. «Natur» gehört zu den Schlüsselbegriffen der Philosophie- und Theologiegeschichte. Doch hat sich historisch stark gewandelt, was unter «Natur» verstanden wird. Die Bedeutung des Begriffs ist abhängig von den weiteren geistigen, gesellschaftlichen, religiösen, kulturellen oder wissenschaftlichen Kontexten, den Konstellationen anderer Ideen und zahlreichen, oft impliziten Voraussetzungen. Sie ist überdies stark von seinem jeweiligen Gegenüber oder Gegenteil bestimmt. Manchmal wird die Natur der menschlichen «Setzung» gegenübergestellt, ein anderes Mal der Kultur. Nicht selten wird – gerade in der Neuzeit – der Mensch zum Gegenpol der Natur – so, als ob der Mensch gar nicht zur Natur gehörte. Und heute – in Zeiten einer zunehmend gefährdeten Natur – wird nicht selten von einer Spannung von Natur und Technik, Natur und Wissenschaft oder Natur und Wirtschaft gesprochen. Kontrovers diskutiert wird auch, ob der Natur eine teleologische und insofern normative Dimension zu eigen ist. Gerade auch das ökologische Denken weist auf eine solche Dimension hin. Doch wie genau lässt sie sich artikulieren? Was bedeutet es heute – zu Beginn des 21. Jahrhunderts – «gemäß der Natur zu leben»? Welche neue Hoffnung könnte in einem solchen Leben liegen? Welche

Gefahren liegen aber auch in einer heute wieder aktuellen «Naturmystik»? Natur ist auch ein höchst christlicher Begriff. Man kann, gewiss, Natur zu verstehen und zu erklären versuchen, als ob es keinen Gott gäbe. Die Naturwissenschaft versteht Natur so – und muss sie so verstehen. Dies ist so lange nicht problematisch, als sie sich dieser Einschränkung in ihrem methodologischen Charakter bewusst bleibt. Doch kann Natur auch ganz anders erfahren werden. Naturerfahrungen können zu Glaubenserfahrungen werden. Natur nimmt, wenn man sie mit den Augen des Glaubens betrachtet, den Charakter der Schöpfung an: Was auch immer ist, ist von Gott geschaffen, gewollt und gut geheißen. Der Mensch hat, so die jüdische und christliche Tradition (und die Tradition nicht weniger anderer Religionen) eine besondere Verantwortung für die Natur. Allzu oft genügt er dieser Verantwortung nicht – und schadet damit nicht zuletzt sich selbst. Doch leben Christinnen und Christen nicht ohne Hoffnung: auf ein anderes, bewahrenderes und maßvolleres Verhältnis des Menschen zur von Gott geschaffenen Umwelt, aber auch auf eine versöhnte und erlöste Schöpfung.

Natur ist auch der Schwerpunkt dieses Heftes der *COMMUNIO*. Angesichts der ökologischen Krise und der kontroversen Diskussion um diese Krise schien es ratsam, den Anstoß der Enzyklika *Laudato si'* aufzugreifen und einen Fokus auf den Natur- und Umweltschutz und die Verantwortung des Menschen – und auch der Kirche – für die Natur zu legen. Einleitend thematisiert *Hans Maier*, wie das Bewusstsein um die Bedrohung der Natur die Tendenzen zu einer Beherrschung der Natur in Frage gestellt und zu einem neuen Blick auf die Umwelt geführt hat. Der auf konkrete Anliegen bezogene, eher bewahrend orientierte Naturschutz sei dabei durch einen umfassenden Umweltschutz ersetzt worden. Das sei nicht zuletzt angesichts des Klimawandels eine wichtige Entwicklung. Die Sorge um das Klima und den Einsatz gegen die Erderwärmung greift *Franziskus von Heereman* auf und erläutert in einer kritischen Auseinandersetzung mit der «Fridays-for-Future»-Bewegung, welche menschliche Antwort auf die weltweiten ökologischen Herausforderungen – angesichts der Chancen der Krise, aber jenseits ihrer Versuchungen, der Gefahren innerhalb der Gefahr – möglich ist. *Hubert Weigert* wendet sich dann dem Schlüsselbegriff der Nachhaltigkeit zu. Er diskutiert kurz die Geschichte dieses Begriffs und legt dar, welche Herausforderungen sich auf dem Weg zu einer wirklich nachhaltigen Gesellschaft zeigen. Dabei betont er insbesondere die Bedeutung von *Laudato si'*. Auf die Bedeutung, die der Umweltschutz für kirchliches Handeln haben kann und sollte, geht *Julia Blanc* ein. Sie verdeutlicht, inwiefern der «Pastoralbereich Umwelt» auch Möglichkeiten für eine vertiefte Praxis innerkirchlicher Subsidiarität darstellt. Den oft vergessenen Unterschied

von Natur und Schöpfung thematisiert *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* in einer Klärung beider Begriffe und ihres Verhältnisses zueinander. Dabei entwickelt sie eine Kritik gegenwärtiger Naturfrömmigkeit und einer damit oft verbundenen Geringschätzung oder Abwertung des Menschen und führt die Bedeutung des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens für das Verständnis des Menschen vor Augen. *Andrea Riedl* führt die Überlegungen zum christlichen Schöpfungsglauben weiter und erörtert, wie der Heilige Franziskus von Assisi vor dem Hintergrund seiner Theologie Umwelt und Schöpfung verstanden hat und welche Bedeutung sein Zugang zur Schöpfung für das Denken, den Glauben und das Handeln der Gegenwart hat. Auch in der gegenwärtigen Kunst findet sich eine intensive Auseinandersetzung mit der Natur. *Thomas Menges* zeigt in seinen Ausführungen, wie vier zeitgenössische Künstler – Karl Willems, Roland Peter Litzenburger, Philipp Schönborn und Saype – die Herausforderung, sich in Zeiten einer grundlegenden ökologischen Krise der Natur zu nähern, angenommen haben. Sie erinnern an einen Blick, der Natur als Heimat und gute Schöpfung sieht. Zugleich sind sie offen für die aktuellen Gefährdungen der Natur und für eine Hoffnung, die über die ökologische Krise der Gegenwart hinausweist.

*Holger Zaborowski*

## SCHUTZGUT NATUR: DER NEUE BLICK AUF DIE UMWELT

Die Natur zu *beherrschen* durch Kultur – das galt in der Neuzeit als unbestrittener Auftrag des Menschen. Das Urbarmachen von Wäldern und Sümpfen, die Bestellung des Erdreichs, die Zähmung des Feuers, die Erschließung der Meere und Gewässer, zuletzt die Eroberung des Luft- und Weltraums – all diese Kulturtaten sind von der neuzeitlichen Philosophie ausdrücklich legitimiert worden in der Absicht, die Menschen «zu Herren und Meistern der Natur zu machen» (René Descartes).<sup>1</sup>

Lange Zeit galt diese Bewegung als etwas unbezweifelbar Notwendiges. Sie schritt daher fort, ohne auf Widerstand zu stoßen. Doch in unseren Tagen scheint sie zum Stillstand zu kommen – zumindest verlangsamt sie sich. Die unbegrenzte Nutzung der Natur durch den Menschen wird in Frage gestellt; die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen wird spürbar. Während der wissenschaftlich-kulturelle Zugriff auf die Natur den Menschen selbst erreicht (Reproduktionsmedizin, Gentechnologie), wird am Konzept der Naturbeherrschung durch Kultur und Technik immer stärkere Kritik laut. Der Kulturprozess verliert seine Selbstverständlichkeit. Die Natur wird als etwas Eigenständiges neu entdeckt. Heute gilt sie nicht mehr in erster Linie als etwas, das zu unterwerfen, zu beherrschen ist; eher erscheint sie als etwas Angefochtenes, Hilfsbedürftiges, das eines umfassenden Schutzes bedarf.

Das Gefühl für die Bedrohung der Natur hat sich früh verbreitet. Die deutlichsten Äußerungen finden sich in Deutschland seit dem späten 18. Jahrhundert. Zwar dominiert in Wirtschaft und Gesellschaft der folgenden Zeit ein Denken, das zu letzten Konsequenzen der Naturbeherrschung fortschreitet; noch Marx und seinen Schülern gilt der Sieg über die Natur als Voraussetzung für eine Welt, in der Freiheit und Überfluss herrschen. Aber auch die Gegenstimmen fehlen nicht: Wie anders klingt es, wenn Franz von Baader von der «ehehaften» Verbindung von Mensch und Erde spricht, wenn Hegel, entgegen-

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.

gen den modernen Trennungstendenzen, Natur als «das Andere des Geistes» begreift, wenn die von den britischen Inseln auf den Kontinent drängenden Englischen Gärten die unberührte Natur (und nicht mehr die schmückende Gartenkunst) in den Mittelpunkt stellen, wenn die romantische Medizin sich im Hinblick auf den menschlichen Organismus gegen einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus wehrt.

Alexander von Humboldt ist der erste Forscher, welcher der eigenständig gewordenen Natur den neuen Namen gibt. Auf seiner zwischen 1799 und 1804 unternommenen Südamerikareise findet er in Venezuela einen großen, von den Indianern verehrten Mimosenbaum – und nennt solche alten Bäume in seinem Bericht «Naturdenkmäler» (*Monuments de la nature*).<sup>2</sup> Damit ist ein neuer Zugang, eine neue Empfänglichkeit umschrieben: Blumen, Gärten, Wälder, Landschaften treten den Menschen wie Denkmäler gegenüber, sie werden wie diese betrachtet und genossen, regen zu eigener Aktivität an – und sie brauchen, wie künstliche Denkmäler, Zuwendung und Schutz.

Es dauert gleichwohl noch fast ein Jahrhundert, bis sich der Schutz der Natur in eigenen Institutionen, in Vereinen und Behörden, in Museen und Naturparks selbständig macht. Der erste Naturpark der Welt, der Yellowstone-Nationalpark, entsteht 1872 in den USA. Dort hatte George Perkins Marsh mit seinem Buch «*Man and Nature*» schon 1864 Gedanken von Alexander von Humboldt aufgenommen. Dass in den deutschsprachigen Ländern noch lange Zeit, bis ins 20. Jahrhundert hinein, in Naturschutzgesetzen und -verordnungen das Wort «Naturdenkmal» verwendet wird, ist ein bemerkenswerter Beleg für das Fortleben der frühen Anstöße, die aus dem Geist der Romantik und des Historismus stammen.

In der vorangehenden Zeit war die Natur einfach Wirtschaftsobjekt gewesen. Noch die älteren Wald- und Forstordnungen in Deutschland, die bis ins 16. Jahrhundert zurückgehen, waren vor allem von ökonomischen Zielen geleitet – es ging um den Erhalt der Substanz, um die Pflicht zur Aufforstung und alles, was damit zusammenhängt. Dann greift die Gesetzgebung auf die Felder über mit Feldordnungen und Feldpolizeigesetzen. Und schließlich wird «die Landschaft», ein ideelles Gut, in den Schutz mit einbezogen, wobei sich Agrikultur und Hortikultur, ökonomische und ästhetische Ziele miteinander verbinden.

Die Weimarer Reichsverfassung stellt, hundert Jahre nach den ersten Landschaftsgärten, in ihrem Artikel 150 die «Naturdenkmäler» unter ihren Schutz. Damit ist der ideelle Natur- und Landschaftsschutz begründet, der uns heute in Natur- und Nationalparks, im Artenschutz, in Maßnahmen der Pflege und Erholung in Natur und Landschaft begegnet. Was geschützt und erhalten werden soll, sind einerseits Böden und Gewässer als vormenschliche Naturgrundlagen, andererseits Fauna und Vegetation als vom Menschen (mit)geschaffene Biosphäre.

Verfährt *Naturschutz* vor allem bewahrend, konzentriert er sich auf klar umrissene, abgegrenzte Schutzobjekte, so geht der *Umweltschutz* darüber hinaus. Wie das Wort Umwelt verrät, geht es jetzt nicht mehr um eine dem Menschen gegenübergestellte, von ihm ästhetisch genossene und beispielhaft geschützte Natur, es geht um die gesamte Lebenswirklichkeit des Menschen, um die Luft, die er atmet, um das Wasser, das er trinkt, um die Pflanzen und Tiere, die er isst, um Bauen, Wohnen, Leben und ihre natürlichen Voraussetzungen. «Umwelt» ist ein Lehnwort aus dem dänischen *omverden*. Umfassende Bedeutung gewinnt es durch den deutschbaltischen Biologen und Philosophen Jakob Johann von Uexküll (1864–1944), der den bis dahin nur umgangssprachlich verwendeten Ausdruck systematisch entfaltet und dadurch zum Begründer der modernen Ökologie wird.<sup>3</sup>

Der Umweltschutz greift weiter aus: er schützt nicht nur Vorhandenes, er sorgt vor, wehrt ab, fördert, verbietet, stellt Gefährdungen fest, er entwickelt Standards und Normen des Schutzwürdigen. Insofern dringen im Umweltrecht wieder ökonomische Gesichtspunkte vor, freilich solche neuer Art: Naturressourcen werden unter Perspektiven der Knappheit betrachtet; Landschaftsverbrauch und Schadstoffausstoß sollen reduziert werden; Strategien der Entlastung, des Ausgleichs, der Vermeidung werden entwickelt, kurz: an die Stelle von Naturbeherrschung tritt Einfühlung in die Natur, an die Stelle produktiver Veränderung das *Sein-Lassen* als neuer Ausdruck menschlicher Freiheit.

Heute konzentriert sich der Umweltschutz auf die Erderwärmung als weltweites Problem. Der Klimawandel hat das Potential, die Grundlagen unserer Zivilisation zu zerstören.<sup>4</sup> «Die beiden letzten Hitzesommer haben uns in Deutschland eine gewisse Ahnung davon vermittelt, was das bedeuten könnte... Der Klimawandel verschärft die Ungleichheit in und zwischen Ländern und damit auch das Konfliktpotential. Gewaltsame Auseinandersetzungen und Migration können die Folge sein... Aus all den angeführten Gründen haben die Klimawissenschaftler im Paris-Abkommen darauf gedrungen, den Anstieg der globalen Mitteltemperatur auf unter 2 Grad zu begrenzen.»<sup>5</sup>

## Anmerkungen

- 1 Ausführlich habe ich mich zum Thema «Natur und Kultur» geäußert in meinem Buch *Eine Kultur oder viele? Politische Essays*, Stuttgart 1995, 9–34; das folgende lehnt sich an diese Ausführungen an.
- 2 Neuausgabe des Berichts: Ottmar ETTE (Hg.), *Alexander von Humboldt, Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*, 2 Bde., Frankfurt u. Leipzig 1991.
- 3 Grundlegend sein Buch *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909). Uexkülls Ideen wirken auf die moderne Philosophie (Cassirer, Plessner, Deleuze, Agamben) und Biologie (Portmann, Lorenz).
- 4 Ottmar EDENHOFER, *Der Treibhauseffekt heizt dem Klima ein*, in: Akademische Monatsblätter, 132. Jg. (April 2020), 84–88.
- 5 Ebd., 84f.

## HOW DARE WE?

Philosophische Überlegungen zu einem menschlichen  
Umgang mit der ökologischen Krise

Der Befund einer zu großen Teilen menschengemachten, gefährlichen Erwärmung des Weltklimas ist ein mit naturwissenschaftlichen Mitteln erhobener Befund. Ob dieses Phänomen wirklich stattfindet, warum, in welcher Drastik und wie es sich verlangsamen und aufhalten lässt, sind alles Fragen, die nur von naturwissenschaftlichen Disziplinen bzw. von deren Kombination in einer Klimawissenschaft beantwortet werden können. Wie wir aber angesichts dieser Resultate, Prognosen und Hypothesen als Menschen weiterleben wollen, ist keine naturwissenschaftliche Frage, vielmehr eine ethische. Deswegen können uns die Klimawissenschaften nicht sagen, wie wir leben sollen. Ähnliches erleben wir derzeit in der Corona-Krise: Virologen können nur sagen, was aus virologischen Gesichtspunkten das Beste wäre. Da dies aber nur ein Gesichtspunkt unter vielen ist, können sie eben nicht sagen, was unter Berücksichtigung aller Gesichtspunkte das Beste wäre. Die einzige Wissenschaft, die alle Gesichtspunkte einbezieht, ist die Philosophie. Sie besteht geradezu in der Weigerung einer Einschränkung ihrer Gesichtspunkte, welche Einschränkung alle anderen Wissenschaften zu jeweils der Wissenschaft machen, die sie sind. Sie schaut so auf das Ganze, dass keine der möglichen Perspektiven einfachhin ausgeblendet wird. Und nur, wenn und weil sie diesen umfassenden Blick hat, kann sie nach dem Guten fragen. Denn das Gute, das in Frage steht, wenn wir nach dem richtigen Handeln fragen, ist ja gerade nicht das eingeschränkt Gute der angewandten Wissenschaften (gut, wenn Du das und das erreichen willst), sondern das schlechterdings Gute. Jenes Gute also, das, wenn ein Mensch es verwirklichte, uns ihn einen guten Menschen nennen ließe. Sie versucht, allen Aspekten gerecht zu werden, indem sie sie zueinander in Beziehung setzt und hierarchisiert.

FRANZISKUS VON HEEREMAN, geb. 1976, ist Prof. für Philosophie sozial-caritativen Handelns an der PTH Vallendar.

Damit tut sie genau das, was jeder Mensch nicht umhinkommt, zu tun, wenn er angesichts einer komplexen Problematik ein Urteil fällt, aber sie nimmt sich die Zeit, genau diese so unerlässliche, wie oft verborgene und deshalb häufig fehlerhafte, bisweilen schlampige, manchmal verfälschende Form der Gesamtreflexion explizit, transparent und im synchronen wie diachronen Dialog durchzuführen.

Die Frage «How dare you?», mit der Greta Thunberg die Politiker auf dem UN-Klimagipfel 2019 konfrontierte, – also etwa: «Wie wagt Ihr es, so mit dem Planeten und damit der Zukunft Eurer Kinder umzugehen?» – ist rhetorischer Natur. Sie verlangt so wenig eine Antwort wie die Frage: «Was fällt Dir eigentlich ein?» Man könnte sie aber auch anders verstehen: Wie wagst Du es – trotz aller Gefahren und Herausforderungen, in denen diese Zeit durch die Klimakrise steht? Woher nimmst Du genug Gelassenheit, Antrieb, Mut und Freude, um das Wagnis des Lebens heute anzugehen? Und da dies, wenn es eine ernste Frage sein soll, nicht bloß eine Frage an die Anderen sein kann, sondern wie jede ernste Frage nur dann auf ernsthafte Weise gestellt werden kann, wenn man sich in die Anfrage miteinbezieht: How dare we? – Wie können wir es trotz allem wagen?

Wagen können wir es nur, wenn es einen Weg gibt, der uns wesensgemäß ist. Wesensgemäß ist dem Menschen die Menschlichkeit. Dass er diese verfehlen kann, indem er allzumenschlich oder gar unmenschlich wird, gehört paradoxerweise zu seinem Wesen. Es gehört zu seinem Wesen, dass es ihm als Aufgegebenes gegeben ist. Unsere Frage lautet also: Was sind Kriterien eines menschlichen Umganges mit der Klimakrise?

### 1. *Klimaskepsis oder Klimaglaube?*

Der Klimawandel findet statt, und er ist zu einem großen Teil menschengemacht.<sup>1</sup> Dies der Konsens von weit über 90%<sup>2</sup> der Klimaforscher. Laut Deutschlandtrend vom Mai 2019 haben in der deutschen Bevölkerung 86% der Bürger Vertrauen in diesen wissenschaftlichen Konsens. Immerhin 13% haben dies nicht.<sup>3</sup> Sie werden etwas ungenau Klimaleugner oder -skeptiker genannt, und man wird ihnen sicher am wenigsten damit gerecht, dass man sie, wie wir es zur Vereinfachung unserer Konflikte so gerne handhaben, für «dumm, böse oder am besten beides» (J. Splett) erklärt.

Denn natürlich gibt es Grund zur Skepsis gegenüber dem wissenschaftlichen Konsens. Schon deshalb, weil es ohne Skepsis die Wissenschaft, die den Konsens hervorbringt, gar nicht gäbe. Dogmatische Wissenschaftsgläubigkeit ist geschichtsblind und deshalb für Gegenwart und Zukunft äußerst gefährlich.

Der erste Fehler der Wissenschaftsgläubigkeit ist die Annahme, Wissenschaft geschehe konsensual – «*die* Wissenschaft hat festgestellt...». Weit mehr ist Wissenschaft davon beherrscht, dass etwas strittig, als dass man sich einig ist. Einig ist man sich in wissenschaftlichen Schulen, die man eben deshalb nicht mit der Wissenschaft, der sie zugehören, verwechseln sollte. Bei so etwas unübersehbar Komplexem wie dem Klima der Welt muss es deshalb eine Fülle von abweichenden Positionen geben.

Auch da, wo die Wissenschaft sich weitgehend einig ist, kann sie irren (das eben herauszufinden, ist präzise ihr Fortschritt) — und sie irrt ständig. Der in der jüngeren Geschichte unrühmlichste Irrtum war wohl der szientifische Rassismus, ohne den die nationalsozialistische Bewegung kaum möglich gewesen wäre – und auch und gerade wissenschaftliche Vorhersagen stimmen sehr oft nicht.<sup>4</sup> Auch hier ist die Corona-Krise lehrreich, die sozusagen über Nacht quer durch die Disziplinen zu einem Massensterben der Prognosen geführt hat.<sup>5</sup> Weiter: Wissenschaft kennt Moden und Gruppendruck. Sie ist ein System, dessen allgegenwärtige und fraglos hingenommene Feedbackloops in krassem Gegensatz zur ihrem Rationalitätsanspruch stehen. Und diese Tatsache wird durch das Drittmittelsystem, das ihrer ja eigentlich wehren sollte, noch einmal befeuert: Wo schon Gelder sind, kommen noch mehr Gelder hin; wo keine sind, kommen auch keine hin. Ein sogenannter Klimaskeptiker hat damit kaum Chancen auf Anerkennung in der Community und wenig Chancen auf die Gelder, ohne die man Wissenschaft nicht betreiben kann (zumindest auf Gelder, die nicht von vorneherein die wissenschaftliche Glaubwürdigkeit untergraben – wie etwa Unterstützung durch die Industrie, die von der Verbrennung fossiler Brennstoffe lebt).

Sodann: Es liegt überaus nahe, dass diejenigen, die an einen rapiden menschengemachten Klimawandel glauben, die Situation überdramatisieren, um überhaupt die träge Menschheit in Gang zu bringen. Beispiele dafür gibt es zuhauf. (z. B. die Eisbären, denen es zumindest im Moment sehr viel besser geht als noch vor 60 Jahren [damals 5–19.000, heute ca. 26.500] – ähnliche Beispiele unhaltbarer Hyperdramatisierung lassen sich zuhauf finden<sup>6</sup>).

Es gibt weitere sehr ernstzunehmende Gründe zur Skepsis am Klimawandel-Konsens, die nicht unmittelbar mit dem (Un-)Wesen von Wissenschaft zu tun haben. So ist ein apokalyptisches Lebensgefühl, das sich seine Gründe sucht, eine anthropologische Grundkonstante. Und – viel gefährlicher noch – es gibt immer politische Interessenten an einer Krise, restaurative wie umstürzlerische. Denn in der Not lassen sich die schönsten Machtexzesse rechtfertigen.

Reichen diese Verdachtsmomente, um die These des menschengemachten Klimawandels abzulehnen? Die, wie mir scheint, einzig vernünftige Antwort

lautet: Nein, sie reichen bei weitem nicht. Denn es gibt noch bessere Gründe zur Skepsis an der Skepsis. Hier sind einige:

Unter den Fachleuten ist die Verteilung zwischen Befürwortern der These und deren Gegnern von erdrückender Eindeutigkeit – und das zu einer Zeit und in Systemen, in der die Wissenschaft so viel Freiheit genießt wie selten, wenn je, zuvor. Dahinter eine generelle Verschwörung zu vermuten, hat eine hohe Beweislast, die man nicht einlöst, indem man auf den Goldstandard jeder über zu wenig Argumente verfügenden Verschwörungstheorie zurückgreift, nach dem die herrschende Theorie deshalb so evident wirkt, weil die Verschwörung so perfekt ist.<sup>7</sup> Hat sich ein solches Denken erst einmal eingefleischt, ist jeder Konsens ein Gegenbeweis und jedes überzeugende Argument für den bekämpften Standpunkt eines, das gegen ihn spricht.

Sodann: Es gibt nicht bloß eine allgemeinmenschliche und eine politische Neigung zu apokalyptischen Szenerien. Es gibt genauso das gegenteilige Interesse: Menschen haben es schon immer vorgezogen, angstmachende Wahrheiten zu verdrängen. Und der Verdrängungsimpuls wird noch verschärft durch die Abneigung gegen Veränderungen und seiner Liebe zu Bequemlichkeit. Denn wenn sich eines mit Sicherheit über die These vom menschengemachten Klimawandel sagen lässt, dann, dass sie äußerst besorgniserregend und unbequem ist. Die angemessene Reaktion auf den Klimawandel bedarf der Einschränkung und des Verzichtes. Menschen verzichten ungern.

Außerdem: Menschen verdienen sehr gut an klimaschädlichem Verhalten. Wenn es eine Lobby hinter den Climate-Change-Vertretern gibt, müsste es eigentlich eine viel stärkere Lobby hinter den Skeptikern oder Leugnern geben (denn diese Lobby hat – zumindest noch – mehr Geld).

Nach Abwägung des Für und Wider, dessen Existenz zu verleugnen immer Ideologie ist (gleich auf welcher Seite die Verleugnung stattfindet), kommt es mir hier weit vernünftiger vor, den 97,5 % der Klimawissenschaftler zu glauben, die eine gefährliche Krise, auf die wir zu reagieren haben, prognostizieren, als den 2,5% Vertretern der Zunft, nach denen keine Krise und damit auch kein Handlungsbedarf besteht.

Ja, aber – könnte jemand fragen – geht es denn hier überhaupt um die Frage, wem zu *glauben* sei? Nun: Die Alternative ist, die Modelle selbst durchzurechnen, aber wenn man sich nicht gerade die Klimawissenschaft zum Beruf gemacht hat, ist dies schlicht nicht möglich. Ja, selbst für Klimawissenschaftler gilt, dass sie ohne Glaube ihre Wissenschaft nicht betreiben können; denn keiner vermag, all die Fülle an Daten und Gesetzmäßigkeiten, die in die Prognosen eingehen, selbst zu erheben oder auch nur zu überprüfen. Das macht den Glauben unerlässlich; umso wichtiger ist es, dass er sich als vernünftig ausweisen kann.

Und zu den bereits genannten Gründen für dessen Vernünftigkeit kommt nun ein weiterer, sehr erheblicher hinzu: Die Gefahren sind ungleich verteilt. Wenn die Warner recht haben, stehen wir vor einer großen Gefahr, und es gibt dringenden Handlungsbedarf. Haben die Beruhiger recht, stehen wir vor keiner großen Gefahr. Sollten die Beruhiger recht haben und wir den Warnern folgen, ist die Gefahr die, dass wir uns mehr einschränken, als wir müssten (angesichts der allgemein menschlichen Bedeutung von Askese wäre das nicht weiter schlimm), und dass wir unsere Technologie umstellen, obwohl wir das nicht müssten – da die fossilen Brennstoffe endlich sind, geschähe das vielleicht früher als nötig, wäre aber sowieso irgendwann geboten. Wer sich früh darauf eingestellt hat, steht besser da, wenn es soweit ist. – Haben aber die Warner recht und wir folgen den Beruhigern, gefährden wir hunderte Millionen von Menschen (ganz zu schweigen von den Tieren). Wer 100 Gutachter beauftragt mit der Frage, ob sein Haus erdbebensicher ist und in dieser Gegend Erdbeben stattfinden, und er erhält von über 90 Gutachtern die Antwort, es sei nicht sicher und es seien Erdbeben zu erwarten, wird sich, wenn er bei Verstand ist, nicht an die verbliebenen Gutachter halten, die sagen, sein Haus sei einwandfrei erdbebensicher oder es seien keine Erdbeben zu erwarten. Dies zumal, wenn er nicht bloß für sich Verantwortung trägt, sondern auch noch für seine Mitbewohner.

## 2. *Wie schlimm wird es?*

Erwies es sich nach Abwägung des Für und Wider als eindeutig vernünftiger, der Prognose einer Klimakrise Glauben zu schenken, als dies nicht zu tun, schließt sich daran die Frage nach dem Ausmaß der schädlichen Folgen einer solchen klimatischen Entwicklung an. Hier stoßen wir erneut auf die Grenzen der Wissenschaft. Ihre Möglichkeit, die Zukunft vorherzusagen, ist sehr begrenzt. Gerade zu den wissenschaftlichen Prognosen gehört das Wissen um ihre Irrtumsanfälligkeit. Wer die IPCC-Berichte<sup>8</sup> liest, sieht, dass sie eine große Spannweite der Wahrscheinlichkeit bestimmter Gefahren und eine große Spannweite des Ausmaßes dieser Gefahren nennen (womit sich der Verdacht der Skeptiker widerlegt, dass die Wissenschaft hier konsensualer sei, als es ihr eigentlich eigen ist – der Konsens besteht im «Dass» einer menschengemachten Erwärmung, das Ausmaß hat eine weite Amplitude).

Man wird also auch hier wieder als Nichtfachmann so etwas wie einen vernünftigen Instinkt befragen müssen. Meist ist es dabei hilfreich, von den Extremen her eine wahrscheinliche Mitte zu eruieren. Das eine Extrem – das der Leugnung einer Krise – haben wir schon als unvernünftig ausgeschlossen.

Das andere Extrem ist es nicht minder: Ende des Planeten? Sicher nicht. Des Lebens? Auch nicht. Des Menschen? Kein wissenschaftlich satisfaktionsfähiges Modell prognostiziert das.

Schließt man die Extreme aus, bleibt genug Anlass zu großer Sorge. Steigende Meeresspiegel, Missernten, extremes Wetter, Artensterben, Migrationsströme, Verteilungskämpfe, Feedbackloops. Aber wie schlimm uns all diese Faktoren treffen werden, können wir heute nicht genau wissen. Zum einen aus einer inneren Begrenzung der Wissenschaften heraus, die aufgrund der Multifaktorialität und der langen Zeiträume über die hinaus sie ihre Vorhersagen treffen muss, mit großen Unsicherheiten umzugehen hat.<sup>9</sup> Zum anderen, weil es offen ist, wie gut es der Menschheit gelingen wird, den CO<sub>2</sub>-Ausstoß zu drosseln. Zum dritten, weil es offen ist, wie gut es uns gelingen wird, uns auf die zu erwartenden Probleme einzurichten.

Dass wir die Krise vollkommen abwenden können, ist sehr unwahrscheinlich, weil die Systeme, die sehr schnell reagieren müssten, sehr langsam sind. Dies zum einen, weil der Mensch ein Gewohnheitstier ist, zum anderen, weil natürlich überall auch gewissenlose Gier mitmischt, die über gehörige Machtpotenziale verfügt, sodann aber, und diesen Punkt zu übersehen, wäre fatal, weil diese Systeme – Volkswirtschaften genannt – sich nicht monothematisch auf die Lösung eines isoliert angesehenen Problems ändern lassen, ohne dass damit Schäden entstehen könnten, die das durch den Klimawandel zu erwartende Leid bei weitem in den Schatten stellen.

Wir werden die Krise nicht verhindern können. Wenn wir es je konnten, können wir es jetzt sicher nicht mehr, aber ihr Ausmaß ist offen. Wir können sie abfedern durch Änderungen unserer Lebensweise und unserer Technik. Und: Wir müssen uns auf sie vorbereiten. Aber dies keineswegs bloß technisch. Die wichtigste Adaption, wichtiger noch als Deiche und Bewässerungssysteme, ist internationale Mitmenschlichkeit und Solidarität. Es kann alles sehr unangenehm werden. Dass es zur Hölle wird, liegt nicht am Klima, sondern an unserer Unfähigkeit, füreinander da zu sein. Hierhin gehört z. B., dass die internationale Gemeinschaft die Last der zu erwartenden Migration gerecht aufteilt. Denjenigen, deren Heimat durch den Klimawandel unbewohnbar geworden ist, schulden die anderen eine Heimat bei sich. Zumal da die Länder, die am meisten betroffen sind, häufig die sind, die die Zerstörung am wenigsten verschulden.

Zur Krise gehört nicht nur ihre Gefahr und das mannigfaltige Leid, das sie mit sich bringen wird, zu ihr gehört auch (wie zu jeder Krise), dass sie uns neue Chancen erschließt. Dazu nun.

### 3. *Chancen der Krise?*

Die globale Krise macht ein Zusammenrücken der Menschheit als Ganzer notwendig. Es ist eben wirklich ein «gemeinsame Haus»<sup>10</sup>, in dem wir miteinander leben. Man hat es immer schon geahnt, aber erst durch die ökologische Herausforderung ist es unabweisbar zu Tage getreten, dass wir nur gemeinsam eine Zukunft haben. Die Erwärmung des Klimas kennt keine Staatsgrenzen und zwingt dadurch die Länder, in einer Weise zu kooperieren, wie das vorher nie nötig war. – Diese Lektion gilt es zu lernen. Sie könnte die zarten Triebe einer globalen Mitmenschlichkeit, die wir seit der Gründung des Völkerbundes sehen können, weiter wachsen lassen. – «Könnte», denn keine der an dieser Stelle beschriebenen Chancen ist mehr als dies: eben eine Chance, die man nutzen oder vertun kann. (Auch dies sollten Zukunftsprognostiker stärker betonen, als es meist geschieht: Kein Mensch weiß, wie die Klimakrise – oder die diese zur Zeit überschattende Corona-Krise – «uns» verändern wird; es gibt Chancen und es gibt Gefahren. Hoffentlich nutzen wir jene und meiden diese).

Zu den Chancen gehört sodann, dass die Situation uns dazu drängt, die Askese wieder zu entdecken. Verzichten ist etwas Gutes. Es schadet uns nichts. In Gegenteil: Immer alles zur Hand zu haben führt zur Entwertung der Werte. Begrenzung macht kreativ, offen und dankbar.

Auf einer ähnlichen Ebene liegt die Wiederentdeckung der Kostbarkeit des Reichtums der Natur, der dem Menschen, weil er von seiner (Un-)Natur her durch Gewöhnung und Undankbarkeit blind ist, erst durch ihre Bedrohtheit vor Augen tritt. Nie singen die Vögel so süß wie am Morgen vor einer Schlacht, kann man immer wieder in den Berichten von Soldaten lesen, nie scheint die Natur so lebendig, wie wenn jemand eine todbringende Diagnose erhalten hat; und nun, wo ihr selbst so ungünstige Diagnosen gestellt werden, offenbart sie uns erst ihren ganzen Zauber.

Sodann – und dies scheint mir das Kostbarste: Die Krise führt uns zur Wiederentdeckung der je persönlichen Verantwortung, wie sie uns seit den vielen Jahrzehnten, in denen wir Ethik als Veränderung von Systemen verstanden haben, beinahe schon entfallen war. Über 200 Jahre ist es her, dass Kant den kategorischen Imperativ formalisiert hat, und er erweist gerade hier und jetzt seine Zeitlosigkeit. Die Systemfrage ist komplex; man stellt ein Wirtschaftssystem nicht über Nacht um. Was aber jeder jetzt tun kann, ist den kategorischen Imperativ auf die ökologische Krise anzuwenden. Lässt sich meine Maxime als Gesetz für alle denken, und könnte ich das für mich und meine Kinder wollen? Kann ich vernünftigerweise wollen, dass alle Menschen nach der Maxime leben, nach der ich lebe. Wenn nicht, ist das inakzeptables Schmarotzertum, das ich besser heute als morgen ablege.

#### 4. *Versuchungen der Krise*

So wie in der Krise Chancen für unsere Menschlichkeit liegen, birgt sie zugleich Gefahren für dieselbe. Gefahren also, die sich nicht unmittelbar aus der klimatischen Situation, sondern aus unserem Umgang mit ihr ergeben.

Allgegenwärtig, sozusagen als Grundversuchung des Klimaschutzes, ist eine Haltung der Misanthropie. Wie ein Menetekel mutet es an, dass der *Club of Rome* 1975 seinen zweiten Bericht unter das Motto «The world has cancer and the cancer is man»<sup>11</sup> gestellt hat. Das Bedrohliche ist nicht, was hier gesagt wird (das ist vielmehr schlicht widerwärtig), sondern *dass* es gesagt wird, und dies von einer Institution, die zwei Jahre zuvor den *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* erhalten hatte. Was für ein Satz! Krebsgeschwüre sind unheilbar, man muss sie herauschneiden und entsorgen. Das war 1975, und von dort zieht sich eine misanthropische Konstante durch die Geschichte des Clubs bis in die Gegenwart. Der Bericht von 2016 wird von J. Randers mit den denkwürdigen Worten vorgestellt: «Meine Tochter ist das gefährlichste Tier der Welt», weil sie 30-Mal mehr Ressourcen als Kinder in Entwicklungsländern verbrauche.<sup>12</sup> Rhetorische Zuspitzungen in allen Ehren, aber wer so – gleich von welchem – Menschen spricht, muss sich gesagt sein lassen, dass kein Zweck das Stilmittel solcher Antihumanismen rechtfertigt. Worte haben die gefährliche Eigenschaft, dass ihnen entsprechende Taten folgen können.

Zugrunde liegt hier eine in ihrer Einseitigkeit empörend ungerechte Geschichtsbetrachtung: Man vermag im Menschen kaum mehr zu sehen als den großen Ausbeuter der Natur. Dagegen gilt es zu verstehen, wie neu die jetzige Situation für den Menschen ist. In menschheitsgeschichtlichen Dimensionen gesehen ist es gerade einmal einen Augenblick her, dass der Mensch sich vorrangig *gegen* die Natur behaupten musste, um zu überleben, und in dieser Auseinandersetzung war nicht die Natur das Zerbrechliche, sondern er. Wir stehen auf dem urbaren Land, das er sich in diesem Kampf erstritten hat, und bevor man auf die durch die industrielle Revolution entstandenen bösen Folgen dieses Kampfes schaut, könnte man zunächst einmal dankbar sein. Es geht uns unter sehr vielen Hinsichten deutlich besser als früheren Generationen. Kindersterblichkeit, Kinderarbeit, Zwangsarbeit, Katastrophenopfer, Länder mit Todesstrafe, Welthunger sind über die letzten 100–200 Jahre drastisch verringert worden und befinden sich auf historischen Tiefpunkten. Umgekehrt haben Alphabetisierung, Zugang zu sauberem Wasser, Impfungen, Anteil der Menschen, die in einer Demokratie leben, Frauenrechte (z. B. Frauenwahlrecht, Zugang der Mädchen zur Schulbildung) im selben Zeitraum in ungeheurem Tempo zugenommen und befinden sich auf historischen Höchstständen.<sup>13</sup> Der medizinische Fortschritt ist weiter atemberaubend. Viele Krankheiten, die frü-

her ein Todesurteil bedeutet hätten, sind heute heilbar; manche – wie etwa die Pocken – sind ganz ausgerottet. Und so revolutionär wie oft übersehen und selten gewürdigt ist die Reduzierung der Armut in den letzten Jahrzehnten. In den letzten 20 Jahren ist der Anteil der Weltbevölkerung, der in absoluter Armut lebt, von 29 % auf 9% zurückgegangen.<sup>14</sup> – Niemand muss sich von diesen vielen Fällen echten Fortschritts seinen zivilisatorischen Pessimismus madig machen lassen; natürlich lassen sich auch immer Hinsichten finden, unter denen es mit uns bergab geht, und davon ist die Klimaproblematik eine der gewichtigsten. Aber man sollte sich schon bewusst sein, dass sich die pessimistische Diagnose einer eigenen Auswahl und Gewichtung verdankt, die nur dann nicht willkürlich, undankbar und misanthropisch wird, wenn sie den Sinn für den Wert all des menschheitlichen Zugewinns, der sich in der nach eigenem Ermessen leichteren Waagschale befindet, nicht verliert.<sup>15</sup> Vermutlich ist die Frage, ob es sich mit der Menschheit zum Besseren oder Schlechteren wendet, in dieser Abstraktion schlicht unbeantwortbar, und selbst, wenn es eine Antwort gäbe, würde sie uns nicht weiterhelfen, denn Probleme und Fortschritte sind nicht abstrakt, sondern konkret und nur in dieser Konkretion anzugehen bzw. zu unterstützen. Wie auch immer: Wer im Ringen des Menschen mit seinen Existenzbedingungen nur Ausbeutung am Werk sieht, blickt durch eine derartig wertblinde, undankbare und respektlose Brille, dass man ihm nur bedingt über den Weg trauen sollte (auf jeden Fall sollte man ihm keine Verantwortung anvertrauen).

Dass in diesem Prozess der Naturbeherrschung die massive Beschädigung von Lebensgrundlagen droht, ist geschichtlich eine Neuheit, und wer meint, die Menschheit könnte ohne Weiteres innerhalb einiger weniger Jahrzehnte ihre – bis dahin überlebensnotwendige – Mentalität ändern, ist naiv. Dass nun einer ganzen Generation im Gefolge von Greta Thunberg eingebläut wird, in «den Erwachsenen» Monstren zu sehen, die ihnen ihre Kindheit gestohlen haben, ist nicht hilfreich. Alles, was ihnen ihren Protest ermöglicht, verdanken sie «den Erwachsenen». Natürlich ist Selbstgerechtigkeit in gewisser Weise ein Privileg der Jugend, aber zugleich ist sie eine Kinderkrankheit, die loszuwerden nur gelingen kann, wenn «die Erwachsenen» sie mit Argumenten herausfordern, anstatt sie zu befeuern. Diese Kritik richtet sich weder an Thunberg noch an andere Führungsfiguren der »Friday-for-Future“-Bewegung, sondern an diejenigen «Erwachsenen», und dies sind viele, die ihr auf kritiklose Weise den Hof machen. Ja, es ist ein hohes Gut, wenn junge Menschen sich wieder politisch engagieren. Aber diesem erwachenden Engagement entspricht man gerade nicht, indem man ihm kritiklos begegnet. Jede Jugendbewegung hat das Recht, sich an der Erwachsenenwelt zu reiben, und in diesem Reibungsprozess, Dialog genannt, die andere Seite zu belehren, wie selbst zu lernen. Genau

dieses wird ihr verunmöglicht, wenn sich der politische Mainstream entzückt über den Idealismus der Jungen die Kritik verbietet. Am Beispiel von «Fridays for Future» wäre das zunächst ein Diskurs darüber, dass auch junge Leute nicht davor gefeit sind, sich heuchlerisch aufzuführen (jedenfalls sind es nicht bloß die Erwachsenen, die dafür gesorgt haben, dass seit Beginn der Proteste bis zum Beginn der Corona-Krise die Personenzahlen im Flugverkehr von Monat zu Monat weiter zugenommen haben<sup>16</sup> – und die Neigung, stets das neueste Handy zu haben, findet man keineswegs nur bei den Erwachsenen). Und zum zweiten vielleicht eine Debatte darüber, dass Demonstrationen hilfreich sind, da sie auf Probleme hinweisen. Für deren Lösung ist allerdings genau jene Bildung nötig, um die man sich bringt, wenn man sie bestreikt. Und darüber, dass es vielleicht ein Gebot der Ehrlichkeit ist zuzugeben, dass man Schüler eher auf die Straße bekommt, wenn das eine Alternativveranstaltung zur Schule ist, als wenn es eine Alternativveranstaltung zur Freizeit wäre. Und dann noch vielleicht darüber, wie sinnvoll ein Streik ist, der von den Bestreikten unterstützt wird und nicht primär diesen, sondern den Streikenden schadet.

Eine weitere Gefahr innerhalb der Gefahr ist die Einseitigkeit. «Nur noch eines ist wichtig», heißt es. Das kann nicht stimmen. Schon für einen gelingenden Klimaschutz ist mehr als eines notwendig. Die konkreten Maßnahmen setzen funktionierende internationale Beziehungen und integre Staaten voraus. Das Bedingte ist nicht ohne die Bedingungen zu haben. Das vielgeschmähte «Reden» ist also das, was die «Erwachsenen» weiter pflegen müssen, wenn sie zu tragfähigen internationalen Maßnahmen kommen wollen. Und auch für nationale Maßnahmen wird man reden müssen. Es kommt aber ein Weiteres hinzu: Wer meint, es sei jetzt nur noch der Klimaschutz nötig, der setzt die möglichen Todesopfer von morgen über die tatsächlichen massenhaften Todesopfer heute, deren Tod rein gar nichts mit dem Klimawandel zu tun hat. Während manch einer seine Kindheit zerstört wähnt, weil ihm keiner seine Sorgen vor der Zukunft nehmen konnte, gibt es Millionen von Kindern, deren Kindheit zerstört wird, nicht weil sie sich Sorgen vor der Zukunft machen, sondern weil ihre Gegenwart grauenhaft ist. – Es gibt also eine Fülle von Maßnahmen, die wichtig und überaus drängend sind und bleiben, obwohl sie nicht zum Klimaschutz gehören.

Morgen und Heute stehen nicht gänzlich gleichberechtigt nebeneinander. Es stimmt: Man darf das Morgen nicht dem Heute opfern. Dies tun wir, indem wir von unserem vermeidbaren Raubbau nicht ablassen, und das müssen wir beenden. Aber das Umgekehrte gilt ebenso: Man darf das Heute nicht dem Morgen opfern. Und beide Verdikte stehen nicht gleichrangig nebeneinander. Im Konfliktfall hat das Heute den Primat: Denn wer kein Heute hat, hat kein Morgen; und zukünftige, also mögliche, Menschen sind nachrangig zu wirk-

lichen Menschen. Zum Konfliktfall gehört freilich, dass dieselben Güter in Frage stehen: Luxus auf Kosten der Morgigen geht nicht; Überleben sehr wohl – und eben deshalb können nur Klimaschutzmaßnahmen in Frage kommen, die sich mit der Sicherung eines menschenwürdigen Lebens der Heutigen in Einklang bringen lassen, und verbieten sich solche, die zu Massenarbeitslosigkeit, Armut, Hunger, Chaos und Krieg führen könnten. Zum Überleben gehören auch Dinge wie Jobs und politische Ordnung, die man deshalb bei der Klimarettung zu berücksichtigen hat.

Damit ist schon die nächste Gefahr innerhalb der Gefahr angedeutet: Klimaschutz als anti-demokratisches U-Boot oder autoritäre Bewegungen als letzte Hoffnung für das Klima. An vielen Orten wird der Klima-Notstand gefordert und verkündet. Schon der Begriff Notstand ist ein schwieriger. In den 60ern haben die Studenten gegen die Notstandsgesetze demonstriert. Heute wird der Notstand gefordert. Je größer ein Notstand, desto stärker die Eingriffe in die Freiheitsrechte der Menschen. Die großen totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts haben Notstände konstruiert, die es ihnen erlaubt haben, die Menschenrechte mit Füßen zu treten. «Not kennt kein Gebot» – wer ums Überleben kämpft, darf alles. Natürlich können Einschränkungen der Rechte Einzelner um des Gemeinwohls willen legitim sein, aber man muss die Perception einer Notlage so weit im Griff halten, dass sie nicht zum alle Freiheitsrechte verschlingenden Monstrum wird. Das politische Monster, das dann herrscht, ist schlimmer als die Gefahr, der es Herr werden soll. Denn wie groß das Leid, das die Natur hervorbringen kann, auch sein mag, verglichen mit dem Grauen, das der Mensch entfesseln kann, ist die Natur ein Stümper. Und abgesehen davon wird es der Gefahr nicht Herr, sondern – weil die Kontrolle durch die Demokratie wegfällt – korrupt. Und wer meint, es bräuchte eine Expertendiktatur für die Zeit der Krise, dem sei gesagt, dass, wenn die Demokratie erst einmal geschliffen ist, die dann herrschenden Experten immer eine Krise finden, der es zu wehren gilt (und sollte das Klima jemals so sein, dass seine Entwicklung nicht Grund zur Besorgnis gibt?<sup>17</sup>).

Mit ähnlichem Misstrauen ist dem antikapitalistischen Unterton mancher Klima-Aktivisten zu begegnen. Die freie Marktwirtschaft bedarf sicher einer Fülle regulatorischer Maßnahmen, um Problemen gerecht zu werden, die die unsichtbare Hand eben nicht adressiert. Aber zugleich gilt: Zu den Menschenrechten gehört auch die Freiheit des Wirtschaftens, und zudem ist ein ökonomisch funktionierendes nicht-marktwirtschaftliches System nie gefunden worden. Vielmehr haben alle radikalen Abschiede vom Prinzip der Marktwirtschaft zur Explosion von Armut, Ungerechtigkeit, Korruption und Grausamkeit geführt.<sup>18</sup> Alles drei gibt es auch in marktwirtschaftlichen Systemen, aber bei weitem nicht in demselben Ausmaß.

Kommen wir zu einer weiteren Gefahr des Umganges mit der Krise: So wie es auf der einen Seite borniertes Nicht-wissen-Wollen oder gewissenlose Gier gibt, begegnet am anderen Extrem eine sehr unangenehme Kinderkrankheit ethischer Gesinnung. Man ist Moral nicht mehr gewöhnt und deshalb in Gefahr, in den ältesten Fettnapf der Moral zu treten: Selbstgerechtigkeit. Sich berauschen an der eigenen Gerechtigkeit und Verachtung der Ungerechtigkeit der Anderen. Dazu: Man sollte nicht meinen, dass das ökologische Gewissen das ganze Gewissen umfasst. Königsdisziplin des Gewissens bleibt der direkte Umgang mit den Anderen und vor allem mit den Notleidenden. – Wer sich hier nicht ökologische Reinheitsformen, die phänomenologisch, trotz ihrer motivationalen Unterschiede, Ähnlichkeiten mit den kultischen Reinheitsformen pharisäischer Ausprägung haben können, sondern die Nächstenliebe zum Richtmaß setzt, wird nicht so schnell auf die Idee kommen, dass seine Weise, zu konsumieren und politisch aktiv zu sein, ihn schon gut machen (denn je mehr sich einer für die Liebe entscheidet, desto weniger kommt er auf die Idee, er habe sie erreicht). – Man kann nicht mehr wirklich den Nächsten lieben, ohne die Umwelt in den Blick zu nehmen. Man kann aber sehr wohl gegenüber der Umwelt ein Heiliger sein, aber seinen Nächsten hassen. Mit anderen Worten: Der ökologisch Heilige kann menschlich ein Ungeheuer sein.<sup>19</sup>

Die Beurteilung der Anderen muss sich immer hüten, nicht ungerecht zu sein. Nicht jedem ist jeder Verzicht zuzumuten. Das ist das Elegante am kategorischen Imperativ. Es geht nicht um die Generalisierbarkeit meines Handelns, sondern von dessen Maximen. Eine solche kann zum Beispiel sein, dass dem mehr an Umweltgerechtigkeit abzuverlangen ist, der über die Mittel dazu verfügt. Wer auf engstem Raum in einem hässlichen Viertel wohnt, hat vielleicht eher ein Recht, nach Mallorca zu fliegen, als derjenige, dessen Wohnort und Umgebung so ist, dass andere dort Urlaub machen würden. Und der ökologisch perfekte Einkauf ist auch nicht jedem abzuverlangen – zumal es Menschen geben mag, die sich für ein anderes drängendes menschliches Problem massiv engagieren und *deshalb* nicht die Mittel haben, zugleich ökologisch perfekt einzukaufen.<sup>20</sup>

Zudem: Verachtung hat noch in den seltensten Fällen jemanden überzeugt. Stattdessen führt sie in die Polarisierung (wer verachtet wird, verachtet die, die ihn verachten; dann trifft ihn deren Verachtung nämlich nicht mehr). Polarisierung scheint mir aber eine der drängendsten Gefahren für die demokratisch-rechtsstaatlichen Staaten in diesen Tagen zu sein. Eine Gesellschaft, die aus Gruppen besteht, die nichts mehr gemein haben und sich deshalb nichts zu sagen haben als Beschimpfungen und nichts miteinander zu tun haben als den Kampf um Macht, ist in der realen Gefahr, dysfunktional zu werden.

### 5. *Wie also können wir es wagen?*

Die skizzierten Gefahren innerhalb der Gefahr lassen zum Teil schon *ex negativo* erkennen, wie ein menschlicher Weg durch die ökologische Krise denk- und lebbar ist. Aus dem im vorigen Abschnitt Letzten ergibt sich das hier erste Kriterium eines menschlichen Weges durch die Krise:

*Miteinander.* Keine Verschärfung des «*Us and We*»-Denkens. Dazu gehört der Verzicht auf Monothematik: Verständnis und Anerkennung anderer Nöte. Statt Selbstgerechtigkeit und Verachtung des politischen Gegners geduldige und demütige Überzeugungsarbeit.<sup>21</sup>

*Als Sterbliche.* Dass der zeitgenössische Mensch ein massives Problem mit seiner Sterblichkeit hat, mischt die Situation zusätzlich auf. Denn: Das verdrängte eigene Ende wird in die Natur projiziert. Weil es aber das verdrängte eigene Ende ist, spiegelt es dessen Unausweichlichkeit und Radikalität wider. So real und drängend die Erwärmung des Klimas auch ist, sie ist zugleich eine Chiffre für unser Sterben (weil wir uns lieber mit Chiffren unseres Sterbens als mit diesem selbst befassen, hat es kaum je Zeiten gegeben, zu der es nicht auch ein aktuelles apokalyptisches Szenario gegeben hätte). Diese Verdrängung des Todes gibt der Klimabewegung ihren bisweilen panikhafte Unterton und droht, jene Gelassenheit zu nehmen, ohne die man in keiner Gefahr bestehen kann.

Aber auf der Gegenseite, jener des ängstlichen, bequemen oder gierigen Nicht-wissen-Wollens, ist die Sterblichkeit nicht minder virulent: Im Konsumismus als Versuch, die Frist, die uns bleibt, mit so vielen Gütern zu füllen, wie nur irgend hineingehen. Verzicht ist immer eine Vorwegnahme des Todes, deswegen fällt er uns so schwer. Angesichts der heute vorherrschenden totalen Diesseitigkeit wird er fast unzumutbar.

Dagegen wäre es wichtig, unsere Sterblichkeit anzunehmen. Die unsere, die unserer Nachfahren und die unserer Erde. Das sollte nicht leichtfertig machen, aber gelassen. Leben in Fülle gibt es, wenn überhaupt, erst jenseits der Zeit. Und was immer wir zur Rettung unserer Nachkommen tun können, sie werden doch sterben. Das entpflichtet uns keineswegs, alles zu tun, damit ihnen wenigstens das vergönnt ist, was uns vergönnt war (wenigstens, denn eigentlich sagen Eltern: unsere Kinder sollen es einmal besser haben als wir), aber man muss gegenüber den Härten, die der Klimawandel bringen wird, vielleicht etwas weniger verzweifeln und in Panik verfallen, wenn man weiß, dass der Tod das Ende einer jeden Biographie ist.

*Demokratisch-rechtstaatlich.* Keine Gefahr erlaubt es, hinter diesen Standard zurückzufallen. Der Zweck heiligt nicht die Mittel. Welches Elend auch immer wir mit totalitären Mitteln verhindern wollen, wir verbreiten ein mindestens

ebenso Schlimmes. Kein Klima ist so heiß wie die Hölle, die Menschen einander bereiten können – und das tun sie verlässlich, wo sie in ihrer Machtausübung nicht mehr kontrolliert werden. Das impliziert: Es gibt keine Alternative zur Debatte – und zum Mitnehmen der Menschen.

*Umsichtig.* Bei aller Entschiedenheit, unsere Systeme zu modifizieren, gilt es eines nicht zu vergessen: Es gibt wenige Weisen, wie ein komplexes System, wenn auch leidlich, funktioniert, dagegen unzählige, wie man es vor die Wand fahren kann. Ein System ist wesentlich leichter und schneller zerstört als aufgebaut. Arbeitsplätze, eine funktionierende Wirtschaft, Energie- und Versorgungssicherheit sind nicht als zweitrangig zu behandeln. Es sei denn, die Gefahren der Hitze wären per se schlimmer als Armut, gesellschaftliches Chaos und Kriege.

*Eigenverantwortlich.* Wie immer die Politik handeln wird und welche politische Richtung meine Unterstützung findet, das Politische ist nur eine Weise, dem Problem zu begegnen. *Ich*, und das meint: jeder, kann jetzt handeln, und nichts rechtfertigt, dies nicht zu tun. Denn nach einer Maxime zu handeln, deren Allgemeingültigkeit ich nicht wünschen kann, ist unfair und des Menschen nicht würdig. Und gerade wer Zwangs- und Erziehungsmaßnahmen des Staates fürchtet, sollte sich so benehmen, dass er der Erziehung gar nicht erst bedarf. Umgekehrt: Wer sich Änderung nur als Änderung von Systemen denken kann, sollte nicht vergessen, dass am Ende ein System allenfalls eine Realität zweiter Ordnung ist; es existiert nur in den Einzelnen, und wenn die sich nicht ändern, ändert sich nichts. Was heißt diese Eigenverantwortlichkeit konkret? Gegenwärtig gelten als die wirksamsten Maßnahmen des Einzelnen: Nicht fliegen, wenn es sich vermeiden lässt. – Öffentliche Verkehrsmittel statt Auto. – Anders essen (weniger Fleisch, regional, saisonal, in weniger Verpackung). – Nicht ständig neue Sachen kaufen. – CO<sub>2</sub>-Kompensation bezahlen, wenn man es sich leisten kann.<sup>22</sup> – Am Ende besteht jedes System aus Einzelnen, und deren Summe macht es. Für das System gibt es gute Gründe, vorsichtig voranzugehen, für den Einzelnen nicht.<sup>23</sup>

*Dankbar.* Für das, was uns, trotz aller Probleme, als Menschheit gelungen ist, und für die Kostbarkeit der Leben schenkenden Natur. Es gibt eine Vorwegnahme der Apokalypse, in welcher schon heute die Natur nur noch als Zerstörte gesehen wird; das wird ihr nicht gerecht. Selbst wenn die dunkelsten Prognosen wahr werden sollten, wäre man dumm, wenn man heute nicht in vollen Zügen das schätzte und würdigte, was es an Gütern der Natur noch gibt – nicht zuerst, aber auch nicht zuletzt deshalb, weil Schätzung Bedingung für Schutz ist.

*Ohne Angst.* Angst ist kein guter Ratgeber. Panik schon gar nicht. Bricht Panik aus, gibt es nur noch die blinde Flucht vor *einer* Gefahr. Dabei werden

in der Regel andere totgetrampelt und, wer nur eine Gefahr sieht, läuft der nächsten in die Arme. Angst hat noch nie zum Gewinn eines Kampfes geführt. Vielmehr: Wer gewinnen will, muss zuerst seine Angst besiegen. Nicht seinen Realitätssinn und auch nicht seinen Respekt vor dem Gegner, aber seine Angst.

*Voller Hoffnung.* Greta Thunbergs Frage «How dare you?», lässt sich weiter-schreiben: Wie können wir es wagen? Sicher nicht mit Pessimismus, Angst und Panik. Die großen Gestalten haben nach den Sternen navigiert – gegen allen Pessimismus. Wir schulden unseren Kindern nicht bloß eine einigermaßen in-takte Welt, sondern auch eine einigermaßen intakte Hoffnung. Bei aller Schu-lung zur Klimasensibilität ist es seelische Grausamkeit, Kindern zu verkaufen, dass sie keine Zukunft haben. Immer war die Zukunft in Gefahr, und sie wurde bestanden von Menschen, die vor der Gefahr die Augen nicht verschlossen, die Gerechtigkeit nicht über Bord warfen, die Ruhe bewahrten und mit Herz und Hirn die Herausforderung angenommen haben.

## Anmerkungen

- 1 Da dieser Aufsatz kein Beitrag zur Klimaforschung ist, sondern dazu, wie wir uns angesichts ihrer Ergebnisse verhalten wollen, erheben die angeführten Quellen und Nachweise keinen Anspruch, die klimawissenschaftlichen Debatten vollständig abzubilden. Sie wollen lediglich Hinweise geben, wo man sich schnell einigermaßen umfassend, sachlich und mit Quellentransparenz informieren kann. Nur exemplarisch also die folgenden Tatsachen: Es befindet sich gegenwärtig so viel CO<sub>2</sub> in der Luft wie seit mindestens 800.000 Jahren nicht mehr. Das Jahr 2016 war knapp ein Grad wärmer als der Durchschnitt im 20. Jahrhundert und das wärmste Jahr seit Aufzeichnung. Das wärmste Jahr davor war 2015, das wärmste Jahr davor 2014. Jedes Jahrzehnt seit den 60er Jahren war wärmer als das vorherige. 18 der 19 wärmsten Jahre seit Aufzeichnung traten nach dem Jahr 2000 auf. – Vgl. [https://www.ncdc.noaa.gov/cag/global/time-series/globe/land\\_ocean/ann/12/1880-2019](https://www.ncdc.noaa.gov/cag/global/time-series/globe/land_ocean/ann/12/1880-2019) und [https://www.deutsches-klima-konsortium.de/fileadmin/user\\_upload/pdfs/Veranstaltungen/Climate20/DE/Climate20\\_Presseinformation.pdf](https://www.deutsches-klima-konsortium.de/fileadmin/user_upload/pdfs/Veranstaltungen/Climate20/DE/Climate20_Presseinformation.pdf) (alle Links zuletzt abgerufen: 31.7.2020).
- 2 Einen guten Überblick zu Studien über die Konsensualität des menschengemachten Klimawandels bietet: <https://www.klimafakten.de/behauptungen/behauptung-es-gibt-noch-keinen-wissenschaftlichen-konsens-zum-klimawandel>.
- 3 <https://www.tagesschau.de/inland/deutschlandtrend-1645.html>
- 4 Nur ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit: In den 1960er Jahren überschlugen sich Wissenschaftler mit Voraussagen apokalyptischer Folgen des Wachstums der Weltbevölkerung, die sich weitgehend als falsch erwiesen haben. Vgl. etwa das Heer apokalyptischer Voraussagen in P.R. Ehrlichs Bestseller *The Population Bomb* aus dem Jahre 1968, die sich als haltlos erwiesen haben.
- 5 Und dies selbst innerhalb von Wissenschaften, deren Gegenstand just jenes Szenario ist, das die anderen nicht vorhergesehen haben: So listete 2019 der von der *Nuclear Threat Initiative* und dem *John Hopkins Center for Health Security* entwickelte «Global Health Security Index» (GHS), der angibt, welche Staaten am besten auf eine Pandemie vorbereitet sind, Amerika und Großbritannien auf Platz 1 und 2. Es sollte anders kommen.
- 6 Fachmann dafür ist Björn LOMBORG. Man mag die Stoßrichtung seiner Argumentation ablehnen, nach der es wichtigere und leichter zu lösende Probleme gibt als den Klimawandel, und Einzelheiten seiner sehr daten- und detailversessenen Untersuchungen gelten zurecht als manipulativ und irreführend. Dies reicht aber nicht hin, um seinen Punkt zu erledigen. Was er an Beweisen für die manipulative Darstellung wissenschaftlicher Erkenntnisse bei Aktivisten und Medien liefert, ist zu gut dokumentiert und ein zu breites Phänomen, um darin nicht ein echtes und großes Problem der Klimabewegung zu sehen. Vgl. seine jüngste Publikation *False Alarm. How Climate*

- Change Panic Costs Us Trillions, Hurts the Poor, and Fails to Fix the Planet*, New York 2000 (zu den Eisbären 50ff). Es ist schwer, einen Autor zu finden, der frei, von tendenziösen Anteilen ist. Mir ist bisher niemand begegnet, der mit solcher faktenbasierten Unparteilichkeit die Argumente wägt und Einseitigkeiten in beiden Lagern aufdeckt wie Mullen Baker (z.B. [https://www.youtube.com/playlist?list=PL4MKN37Ospn\\_pbyj1\\_WXRO1L-CTIRY0k8](https://www.youtube.com/playlist?list=PL4MKN37Ospn_pbyj1_WXRO1L-CTIRY0k8)).
- 7 C.S. LEWIS hat diese Form der Argumentation folgendermaßen schematisiert: «If there were an invisible cat in that chair, the chair would look empty; but the chair does look empty; therefore there is an invisible cat in it» (*The Four Loves*, 1960, 73).
  - 8 Das *Intergovernmental Panel on Climate Change* ist das wissenschaftliche Gremium der UN, das regelmäßig über den aktuellen Stand der Klimaforschung berichtet (vermutlich die zuverlässigste Darstellung des Standes dieser Wissenschaft).
  - 9 Entsprechend wird in den IPCC-Berichten zu jedem Inhalt ein «Vertrauensniveau» («confidence level») abhängig von Beweislage und Übereinstimmung der vorliegenden Studien angegeben.
  - 10 Vgl. Papst Franziskus Enzyklika, *Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, 2015.
  - 11 M. MESAROVIC – E. PESTEL, *Mankind at the Turning Point. The Second Report to The Club of Rome*, London 1975, 1 – als Zitat aus A. GREGG, *A Medical Aspect of the Population Problem*, *Science* 121 (1955), 682 (nicht wie dort: 681).
  - 12 Vgl. <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/club-of-rome-fordert-grenze-fuers-wirtschaftswachstum-14433381.html>
  - 13 Zwei Autoren, die sich die Mühe gemacht haben, diese Befunde echten Fortschritts überzeugend zu recherchieren und darzustellen, sind: S. PINKER, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York 2018; H. ROSLING, *Factfulness: Ten Reasons We're Wrong About The World - And Why Things Are Better Than You Think*, London 2018.
  - 14 Vgl. die erhellende Zusammenstellung der Ergebnisse H. Rosling's unter dem provokanten Titel «Die Welt wird immer besser», in: FAZ vom 09.04.2018.
  - 15 Und wer seiner Zeit partout nichts abgewinnen kann, dem sei in allem Ernst die Frage gestellt, zu welchem Zeitpunkt der Geschichte er lieber krank, arm, oppositionell, homosexuell oder Frau gewesen sei.
  - 16 [https://rp-online.de/politik/deutschland/trotz-fridays-for-future-zahl-der-flugpassagiere-in-deutschland-steigt\\_aid-46345635](https://rp-online.de/politik/deutschland/trotz-fridays-for-future-zahl-der-flugpassagiere-in-deutschland-steigt_aid-46345635) – die Wähler ausgerechnet welcher Partei am meisten fliegen, sei hier aus Höflichkeit verschwiegen.
  - 17 Menschheitsgeschichtlich hat man sich selten keine Sorgen um das Klima gemacht – und wir sollten uns schon bewusst sein, dass Menschen um eines gedeihlichen Klimas willen zu den schlimmsten Grausamkeiten bereit waren. Für Beispiele und weitere Literatur vgl. N. STEHR – A. MACHIN, *Gesellschaft und Klima. Entwicklungen, Umbrüche, Herausforderungen*, Weilerswist 2019, 18.
  - 18 Dazu eine Schiller/Goethe-Xenie: «So schlimm steht es wahrlich noch nicht um des Staates Gesundheit, / Dass er die Kur bei euch wage auf Leben und Tod.» (*Goethe Gedichte. 1756-1799 = Sämtliche Werke* [hg. v. K. Eibl] Bd. I, 495).
  - 19 Dass Hitler Vegetarier war, beweist überhaupt nichts gegen den Vegetarismus, wohl aber gegen den Irrtum, man sei schon deshalb ein moralisch erfreuliches Wesen, weil man auf Fleisch verzichtet.
  - 20 Kasuistisch lässt sich kaum klären, was eher geboten sei, teures Bio-Essen um der Nachhaltigkeit willen oder billiges konventionelles Essen, um das Ersparte zur Hilfe für akut Leidtragende zu spenden. Sicher allerdings ist, dass ein Handeln gegen die Nachhaltigkeit, das nicht ein mindestens gleichrangiges Problem adressiert, unmoralisch ist. – Die Krise kann eben die persönliche Gewissensabwägung nicht ersetzen.
  - 21 Noch einmal eine Schiller/Goethe-Xenie als Rat für unsere tadelfreudige Kultur: «Was heißt schonender Tadel? Der deinen Fehler verkleinert? / Zudeckt? Nein, der dich selbst über den Fehler erhebt!» (S.o., 573).
  - 22 Der einzige akzeptable Grund, für den Erhalt der Umwelt in dem Maße, wie man sie belastet hat, nicht aufzukommen, ist a) dass dafür das Geld nicht reicht oder b) dass man mit den eigenen Spenden ein gleichrangiges Übel bekämpft, bzw. relevantes Leid lindert. – Anbieter wie «atmos-fair» (Stiftung Warentest-Sieger CO<sub>2</sub>-Kompensation 2019) ermöglichen, den CO<sub>2</sub>-Abdruck des eigenen Haushaltes zu berechnen und durch eine Spende für entsprechende Klimaschutzprojekte zu kompensieren.
  - 23 Einen so charmanten wie weisen Führer zu einem umweltgerechten Lebensstil hat jüngst A. v. SCHÖNBURG vorgelegt: *Der grüne Hedonist. Wie man stilvoll den Planeten rettet*, München 2020. Spätestens jetzt sollte man sich nicht mehr hinter einer konservativen Weltsicht verbergen können, um den umwelt-ignoranten Lebensstil zu rechtfertigen. Von allen denkbaren Adjektiven politischer Einstellung sollte nicht als letztes «konservativ» zu einem bewahrenden Lebensstil verpflichtet.

## Abstract

*How Dare We? Philosophical Considerations about a Humane Responding to the Ecological Crisis.* The article deals with the challenge of the climate crisis for our humanness. It is not about the technical-political question of what measures should be taken now and how they should be implemented, but about the existential-philosophical question of how we can meet the challenge of the crisis in a humane way. To recognize the danger and to avert it is a necessary, but not a sufficient condition for this. One can fight a danger with means that are themselves dangerous. These include dishonesty, totalitarianism, misanthropy, monothematism, panic, and self-righteousness. The necessary conditions for a humane approach to the crisis include truthfulness, the rediscovery of the categorical imperative, adherence to democracy and the rule of law, gratitude, and hope.

*Keywords: philosophy – climate change – global warming – climate change denial – misanthropy – categorical imperative*

## NACHHALTIGKEIT

Herausforderung und Aufgabe für Politik,  
Kirche und Gesellschaft

Die Corona-Pandemie hat die Schwachstellen in unserer Gesellschaft und unserem Wirtschaftssystem offengelegt. Sie hat gezeigt, dass Deutschland, Europa und die ganze Welt der Risikoprävention und der Resilienz – das heißt, der Krisenfestigkeit zu wenig Bedeutung beimessen haben. Die Gefahr solcher Pandemien ist jedoch nicht neu, sondern seit Jahrzehnten bekannt. Wie so häufig wurden aber die Warnungen in den Wind geschlagen und die Gefahren verharmlost. Dies hat jetzt zu gewaltigen Opfern geführt – sowohl an Menschenleben und bleibenden gesundheitlichen Schäden als auch zu Billionenschäden in bisher unvorstellbaren Dimensionen in der gesamten globalisierten Wirtschaft. Im Verlauf der Pandemie hat sich auch gezeigt, dass sich die Kluft zwischen Arm und Reich noch weiter verschärft. Die Reichen können sich besser schützen als die Armen. Das gilt sowohl national wie international, wo sich die Brennpunkte der Pandemie zusehends nach Südamerika, Afrika und Indien verschieben.

Auch wenn die Ursachen für diese Pandemie noch nicht abschließend geklärt sind, steht außer Frage, dass mit zunehmender Naturzerstörung und Globalisierung das Risiko von Krankheitsausbrüchen und Virenübertragungen steigt.<sup>1</sup> So führt beispielweise die Zerstörung von natürlichen Ökosystemen, vor allem von tropischen Wäldern, zu einer Verlängerung der Grenz- und Übergangsbereiche zwischen besiedelten Bereichen und der Wildnis, so dass Menschen und Wildtiere in intensiveren Kontakt kommen und das Risiko, dass aus Wildbeständen Krankheitserreger auf Menschen überspringen, steigt. Ein Grund für die Rodung von Regenwäldern ist ihre Umwandlung in Monokulturen zur

HUBERT WEIGER, geb. 1947, Prof. Dr., langjähriger Vorsitzender des BUND Naturschutz in Bayern und des BUND; Mitglied des Rates der Bundesregierung für nachhaltige Entwicklung.

Futtermittelproduktion für die industrielle Fleischproduktion in Massentierhaltungen, die wiederum die Ausbreitung von Seuchen begünstigen. Die bei Weitem überdurchschnittlichen Corona-Infektionszahlen in Schlachthöfen aufgrund der schlechten Arbeitsbedingungen der Beschäftigten haben eine weitere Schattenseite der Billigfleischproduktion ins Bewusstsein der Öffentlichkeit gebracht.

Beispielhaft zeigt der Bereich der Fleischproduktion, dass bereits vorher bestehende Herausforderungen und Probleme in der Corona-Pandemie verschärft wurden und Wechselwirkungen zwischen Politikfeldern schärfer hervortraten denn je. Damit ist eine systemische Herangehensweise wie das Konzept der Nachhaltigkeit das Gebot der Stunde, denn die in der Corona-Pandemie offenbarten Schwachstellen sind auch die Schwachstellen vieler anders gearteter Krisen, wie zum Beispiel der Biodiversitäts- und der Klimakrise. Die notwendige und gleichzeitig beispiellos umfassende Mobilisierung von finanziellen Ressourcen für einen Weg aus der Pandemie zeigt auch, dass wir uns eine zweite Krise dieses Ausmaßes nicht leisten können. Nachhaltige und klimafreundliche Maßnahmen und Handlungsweisen müssen daher wegweisende Wirkung für einen nachhaltigen Wiederaufbau entfalten. Wir müssen wieder widerstandsfähiger werden, um auch in Krisen und Katastrophen zumindest in den Grundfunktionen handlungsfähig bleiben zu können. Das Problem dabei ist, dass eine hohe Widerstandsfähigkeit prinzipiell unvereinbar mit maximaler Effizienz unseres aktuellen Wirtschafts- und Finanzsystems ist. Widerstandsfähigkeit erfordert zum Beispiel ein gewisses Maß an doppelten Strukturen. Diese können kostenintensiv und ineffizient sein, aber unter Umständen überlebenssichernd. Wer seine Widerstandsfähigkeit gegen Krisen der maximalen Effizienz opfert, lebt kurzfristig zwar materiell gut, aber nicht auf Dauer, und er lebt gut auf Kosten anderer. Für eine zukunftsfähige Gesellschaft ist Widerstandsfähigkeit daher wichtiger als Effizienz.

Während der Corona-Krise wurde sehr stark auf die Wissenschaft und ihre Erkenntnisse gehört, weshalb Deutschland bisher vergleichsweise glimpflich durch die Krise kam. Übertragen auf die Klima- und Biodiversitätskrise bedeutet das, dass die eindringlichen Warnungen der Wissenschaft – etwa des Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) – wesentlich stärker in konkretes Handeln umgesetzt werden müssten, wie zum Beispiel durch einen Ausstieg aus der Nutzung fossiler Energieträger und als ersten Schritt durch eine erhebliche Verteuerung der CO<sub>2</sub>-Emissionen mit sozialem Ausgleich.

Diese Zusammenhänge müssen deshalb endlich der Weckruf sein, damit das 21. Jahrhundert zu einem überlebensnotwendigen Jahrhundert der Nachhaltigkeit wird.

### *Das Konzept der «Nachhaltigkeit»*

Der Ursprung des Prinzips «Nachhaltigkeit» liegt in der Forstwirtschaft. Der Begriff und das Konzept taucht erstmals 1713 in der Schrift *Sylvicultura oeconomica* des sächsischen Oberberghauptmanns Hans Carl von Carlowitz auf als eine Reaktion auf die Holzknappheit wegen des Raubbaus am Wald: «Wird derhalben die größte Kunst/Wissenschaft/Fleiß und Einrichtung hiesiger Lande darinnen beruhen / wie eine sothane Conservation und Anbau des Holtzes anzustellen / daß es eine continuierliche beständige und nachhaltende Nutzung gebe / weiln es eine unentberliche Sache ist / ohne welche das Land in seinem Esse (im Sinne von Wesen, Dasein, Anm. d. Verf.) nicht bleiben mag.»<sup>2</sup> Lange Zeit wurde Nachhaltigkeit vor allem als «Mengennachhaltigkeit» verstanden, also nicht mehr Holz zu nutzen, als nachwächst. Beginnend im 19. Jahrhundert, aber vor allem im 20. Jahrhundert wurde im Bereich der Forstwirtschaft das Konzept der «Nachhaltigkeit» nicht nur auf die Holzbereitstellung, sondern auch auf die weiteren Waldfunktionen, wie zum Beispiel klimatische Wirkung, Wasserhaushalt, Boden- und Artenschutz sowie Erholung, angewendet.<sup>3</sup> 1987 erschien von der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung der sogenannte «Brundtland-Bericht», der das Konzept der Nachhaltigkeit in einem holistischen Ansatz auf alle Umweltbereiche ausdehnte und eine nachhaltige Entwicklung definierte als «eine Entwicklung, die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können.»<sup>4</sup> Nach dem Brundtland-Bericht sollte die Zielsetzung sein, dass Umweltschutz und Wirtschaftswachstum gemeinsam möglich sein sollten. Unter Hinzunahme des sozialen Bereichs entwickelte sich so die gängige Vorstellung vom «Drei-Säulen-Modell» der Nachhaltigkeit, wonach «Umweltgesichtspunkte gleichberechtigt mit sozialen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu berücksichtigen sind.»<sup>5</sup> Dies führte aber zu einer falschen Bewertung der einzelnen Dimensionen von Nachhaltigkeit, denn das Drei-Säulen-Modell drückt eine scheinbare Gleichrangigkeit der drei Schwerpunkte Soziales, Ökologie und Ökonomie aus. Das Säulenmodell ist damit falsch, denn es besteht zwar eine Wechselwirkung zwischen den drei «Säulen», aber ohne die Basis der Ökologie, das heißt der Sicherung der menschlichen Lebensgrundlagen, ist weder ein Sozialsystem noch ein Wirtschaften möglich.

Die Corona-Krise hat uns erschütternd gezeigt, wie Wirtschaft und Soziales darniederliegen, wenn eine Krise mit aller Härte zuschlägt. Wenn die Klimakrise weiter so voranschreitet wie bisher, werden wir hier noch deutlich Schlimmeres erleben, da aufgrund der Trägheit der Atmosphäre bisher versäumte Gegenmaßnahmen nur langsam greifen werden. Die «Reparatur» der Klimakrise ist wesentlich schwieriger, wenn nicht gar für mehrere Menschengenerationen unmöglich.

Das bedeutet, ein zeitgemäßes Konzept von Nachhaltigkeit hat die Ökologie als Sicherung der Lebensgrundlagen zur Basis. Auf dieser ruhen die Säulen «Ökonomie» und «Soziales» und als weitere Säule die «Kultur», denn Nachhaltigkeit betrifft alle Lebensbereiche der Menschen. Die Umsetzung des Konzepts der Nachhaltigkeit verlangt ein breites gesellschaftliches Engagement. Um jedem Einzelnen die Auswirkungen des eigenen Handelns auf die Welt verständlich zu machen und verantwortungsvolle Entscheidungen zu ermöglichen und gesellschaftliche Entwicklungsprozesse anzustoßen, muss der Bereich der Kultur in die Konzeption der Nachhaltigkeit integriert werden. In diesem Zusammenhang können und müssen auch Kirche und Religionen wieder eine neue Rolle bekommen und zu neuer Bedeutung erstarken.

### *Herausforderungen zur Umsetzung von Nachhaltigkeit*

Von zentraler Bedeutung für die Transformation unserer Gesellschaft und Wirtschaft ist der Umbau unserer bisherigen Raubbauwirtschaft zu einer dem Nachhaltigkeitsprinzip gerecht werdenden Wirtschaft. Als einen ersten Schritt müssen wir durch eine Entkopplung der Güterproduktion vom Ressourcenverbrauch aus der bisherigen Art unserer industriellen Güterproduktion aussteigen, die uns zwar viel materiellen Wohlstand gebracht hat, die aber auch in kürzester Zeit die weltweiten, nicht-erneuerbaren Ressourcen ausgebeutet hat. Zwingend notwendig ist deshalb eine Kreislaufwirtschaft, eine drastische Verringerung der Verbräuche durch Effizienz- und Suffizienzstrategien und — nicht nur bei der Energieerzeugung — der Ersatz von nicht-erneuerbaren durch erneuerbare Ressourcen mit Nutzungsraten, die ihre Regenerationsrate nicht überschreitet. Dabei müssen das Verursacher- und Vorsorgeprinzip beachtet und Gemeinwohlinteressen sichergestellt werden. Handel sollte nur auf einer fairen Basis stattfinden. Zur Erhaltung der biologischen Vielfalt brauchen wir in Deutschland ein gestaffeltes System von 10% der Landfläche mit nutzungsfreien Gebieten und von weiteren 20% Schutzgebieten, die mit Vorrang für den Naturschutz bewirtschaftet werden können, sowie auf der restlichen

land- und forstwirtschaftlich genutzten Fläche eine naturverträgliche Landnutzung, also ökologischen Landbau und naturnahe Waldwirtschaft. Der Flächenverbrauch ist von deutschlandweit 69 Hektar pro Tag im Jahre 2017 auf 30 Hektar pro Tag bis 2030 und – durch Entsiegelungen – langfristig gegen Null zu begrenzen. Zudem dürfen die Stoffeinträge in die Umwelt nicht die Belastbarkeit von Boden, Luft und Wasser überschreiten und die Klimaschutzziele müssen ernsthaft verfolgt werden.

Hier sind vor allem die Industriestaaten und ihre Regierungen gefordert. Aufgrund der tiefgreifenden, aber notwendigen Veränderungsprozesse braucht es für ihre Umsetzung verpflichtende Regeln mit Sanktionen statt freiwillige Vereinbarungen und gleichzeitig eine Stärkung der Regionen und demokratische Bürgerbeteiligung sowie eine Stärkung der Zivilgesellschaft.

Für eine dauerhaft funktionsfähige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist nicht nur eine nachhaltige Wirtschaft von Bedeutung, sondern auch eine Entkopplung von Lebensqualität und Wirtschaftswachstum: Wachstum ist keine notwendige Bedingung für ein gutes Leben. Es geht um einen Verzicht auf Überkonsum, der zu mehr Lebensqualität führen kann, indem man aus der Tretmühle von immer steigenden Ansprüchen, Ausgaben dafür und der Jagd nach dem entsprechenden Einkommen aussteigt und mehr materielles Einkommen gegen weniger Stress, weniger Arbeit und ein entspannteres Leben eintauscht. Eine materielle Grundsicherung und das notwendige Umdenken vorausgesetzt, ist so ein Mehr an Zufriedenheit möglich, indem die nicht-materiellen Quellen des Wohlbefindens, wie Gesundheit, soziale Kontakte, Bildung, aktive Selbstverwirklichung und eine stärkere Rückkoppelung mit der Natur verstärkt gefördert werden. Eine derartige «Kultur der Nachhaltigkeit» wird nicht nur weniger materiell fixiert sein, sondern auch lokaler und vernetzter und Zeitwohlstand wie Selbstbestimmtheit stärker betonen. «Gut leben, statt viel haben» ist damit eine zentrale Zielsetzung der Nachhaltigkeits-Transformation.

### *Die Enzyklika Laudato si'*

«Laudato si'» – erschienen vor fast genau fünf Jahren – ist ein Weckruf, der genau die oben genannten Punkte einer notwendigen Transformation aufgreift und damit der katholischen Kirche ein wunderbares Instrument zur Verbreitung dieser Botschaft in die Hand gibt. Es ist die erste Enzyklika eines Oberhauptes der katholischen Kirche, die sich schwerpunktmäßig dem Thema

Umwelt widmet. Sie hat weltweit die wohl größte Aufmerksamkeit erzielt, die eine Enzyklika je erhalten hat. Ihr roter Faden ist das Postulat einer «ganzheitlichen Ökologie», die auch soziale und entwicklungspolitische Dimensionen umfasst, mit einer einfachen Botschaft: Unsere Wirtschaft macht vor allem die Armen unter uns und unsere Welt krank. Sie spricht eine klare und direkte Sprache und ist ein Meilenstein in der Entwicklung der katholischen Soziallehre: Erstmals wird das komplexe Themenfeld der ökologischen Herausforderung umfassend auf der Ebene der päpstlichen Lehrschreiben behandelt. Dabei begründet Papst Franziskus die notwendigerweise zu ergreifenden Maßnahmen sowohl wissenschaftlich als auch ethisch: «Wenn wir berücksichtigen, dass der Mensch auch ein Geschöpf dieser Welt ist, das ein Recht auf Leben und Glück hat und das außerdem eine ganz besondere Würde besitzt, können wir es nicht unterlassen, die Auswirkungen der Umweltzerstörung, des aktuellen Entwicklungsmodells und der Wegwerfkultur auf das menschliche Leben zu betrachten» (Laudato si' 43).

In der Enzyklika finden sich erstaunlich konkrete Aufforderungen für ein umweltgerechtes Verhalten. So ermahnt sie dringend, den Klimawandel durch eine Energiewende mit erneuerbaren Energien zu bekämpfen (z.B. 26; 165), kritisiert den Emissionshandel (171) und fordert auf, Energie zu sparen (z.B. 180; 193) und Energiegenossenschaften zu bilden (179). Die Enzyklika stellt die Bedeutung der Erhaltung der Artenvielfalt als Ressource für die Menschheit, aber auch als Erhaltungsauftrag der Schöpfung mit einem Eigenwert heraus (z.B. 33) und beklagt den Rückgang von Wäldern und Wildnis (z.B. 32). Sie tritt für eine umfassende Nachhaltigkeit (z.B. 6; 105; 193; 195) und das Vorsorgeprinzip (186) ein.

Das besondere an der Enzyklika ist aber die Kombination von Informationen: Die Enzyklika verknüpft diese ökologischen Fragen mit der sozialen Frage und der Gerechtigkeitsfrage. Eine Veränderung ihrer Umwelt bedeutet für viele Menschen auf der Welt existenzielle Veränderungen, die zum Beispiel ihre Versorgung mit Nahrungsmitteln oder den Zugang zu sauberem Trinkwasser gefährden. Das ist eine der zentralen Botschaften von «Laudato si'»: Es gibt nicht auf der einen Seite die Umweltverschmutzung und auf der anderen Seite Armut und Elend. Für Papst Franziskus ist die Menschheit eine globale Verantwortungsgemeinschaft (z.B. 25; 49; 118). Die ökologische Frage und die soziale Frage gehören untrennbar zusammen, so dass Papst Franziskus sich indirekt für eine öko-soziale Marktwirtschaft ausspricht (z.B. 190).

Die Umweltbewegung erwartete schon lange vor der Enzyklika, dass sie von den Kirchen in ihrem Grundanliegen unterstützt wird, weil sie sich ja nach dem Schöpfungsauftrag für die Erhaltung der Schöpfung einsetzen müssten. Schließlich bietet die Botschaft des Neuen Testaments ein reiches Reper-

toire an Mahnungen und Ermunterungen, bescheiden zu leben und weder Überfluss und Reichtum noch Übersättigung zu suchen, sondern bereit zu sein zum Teilen und Helfen. Mit dem bewusst schlichten Lebensstil bekundeten die Christen, nicht Besitzer der Güter dieser Erde sein zu wollen und zu können, sondern nur deren Verwalter – mit einem Lebensstil des Maßhaltens in einem Leben unter Anerkennung der Grenzen. Häufig hat die Umweltbewegung aber zur Antwort bekommen, die Kirchen sagen grundsätzlich ja zur Erhaltung der Schöpfung, aber nicht in den konkreten Einzelfällen. Ein wesentlicher Grund dafür war ein heute überkommenes, Verständnis des Schöpfungsauftrags «Macht euch die Erde untertan» (*dominium terrae*; lat. für «Herrschaft über die Erde»; vgl. Genesis 1,28 und 2,15).

Heute versteht man nach langjährigen auch innerkirchlichen Diskussion unter «untertan machen» nicht mehr länger «ausbeuten», sondern «bewahren, unterhalten» mit einer verantwortungsvollen, fürsorglichen Konnotation, wie ein guter Herrscher regiert, denn die hebräische Exegese findet erst in den letzten Jahren angemessenere Übersetzungen.

Der Papst bestätigt diese Auffassung in der Enzyklika: «... Es ist wichtig, die biblischen Texte in ihrem Zusammenhang zu lesen, mit einer geeigneten Hermeneutik, und daran zu erinnern, dass sie uns einladen, den Garten der Welt zu «bebauen» und zu «hüten» (vgl. Gen 2,15). Während «bebauen» kultivieren, pflügen oder bewirtschaften bedeutet, ist mit «hüten» schützen, beaufsichtigen, bewahren, erhalten, bewachen gemeint. Das schließt eine Beziehung verantwortlicher Wechselseitigkeit zwischen dem Menschen und der Natur ein. Jede Gemeinschaft darf von der Erde das nehmen, was sie zu ihrem Überleben braucht, hat aber auch die Pflicht, sie zu schützen und das Fortbestehen ihrer Fruchtbarkeit für die kommenden Generationen zu gewährleisten.» (67)

Damit fordert die Enzyklika die Christenheit klar auf, Verantwortung für die Schöpfung zu übernehmen und Natur- und Umwelt zu schützen bzw. nachhaltig zu nutzen. Das bedeutet natürlich auch, dass insbesondere die Kirchen diese Verantwortung öffentlich geltend machen müssen. Kirchen können sich durch ihren besonderen Blickwinkel und ihre besondere Stellung auf besondere Weise in die Umweltdebatte einbringen: Sie sind die Instanz für Moral, Ethik und Werte. Kirchen sind die Vertreter der «Wahrheit», die heute häufig gleichgesetzt wird mit «Richtigkeit». Nach biblischem Verständnis ist Wahrheit aber nicht eine objektivierbare, also beweisbare und nachweisbare Richtigkeit, sondern etwas, das man erfahren muss, in dem man sich ihr unmittelbar hingibt. Schließlich sind Kirchen in besonderem Maße dem biblischen Auftrag nach Mitgefühl und Barmherzigkeit verpflichtet: «Ich sage euch, soviel ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan.» (Mt 25,40) Wer aber sind die «Geringsten»? Das sind natürlich in erster

Linie die unterdrückten, armen und notleidenden Menschen bei uns und vor allem im globalen Süden. Das sind aber auch die anderen Kreaturen in Gottes Schöpfung, die Pflanzen und Tiere. Und schließlich sind das die künftigen Generationen, die sich – da noch nicht geboren – auch nicht wehren können und daher auch zu den Schwachen zählen.

Biblischer Auftrag heißt damit auch auf die Veränderung der Wirtschafts- und Konsumstrukturen einzuwirken und die politischen Entscheidungsmöglichkeiten offenzulegen bzw. sich selbst politisch zu engagieren. Die Kirchen als Institution müssen diesen Wandel mit vorbereiten, begleiten und dazu ermutigen. Deshalb sind die Kirchen aufgefordert, nur einen echten Fortschritt, der nicht zu Lasten kommender Generationen geht, aktiv zu unterstützen. Nicht zuletzt kommt den Kirchen bei der Bewusstseinsbildung der breiten Bevölkerung eine Schlüsselrolle zu – nicht nur in den Gottesdiensten, sondern auch an ihren Akademien und Lehreinrichtungen sowie in den Seminaren und den Ausbildungsstätten der Orden. Die Enzyklika weist an einigen Stellen auf die besondere Verantwortung der Kirche hin (z. B. 201; 214).

Sowohl die evangelische als auch die katholische Kirche sind hier auf einem guten Weg: Unter anderem haben beide mittlerweile Umweltbeauftragte installiert, und es gibt zahlreiche Beispiele für gemeinsame Projekte mit Naturschutzverbänden, denn die Kirche steht auch selbst in unmittelbarer Verantwortung für ein tatsächlich nachhaltiges Leben und Gerechtigkeit aus einer Mitverantwortung für die Schöpfung heraus. So sollte kirchlicher (Grund-)Besitz und kirchliches Geldvermögen vorbildhaft für die Erhaltung der Schöpfung eingesetzt werden. Die kirchlichen Einrichtungen müssen Leuchttürme der Nachhaltigkeit und der Schöpfungsverantwortung sein und z. B. durch das eigene kirchliche Beschaffungswesen und durch die daraus entstehende Nachfrage nach Produkten, bei deren Produktion die Kriterien der Nachhaltigkeit beachtet wurden, zu einer Stärkung der öko-sozialen Wirtschaft beizutragen.

Die Klimafrage und die Gerechtigkeitsfrage müssen global diskutiert werden. Gerade die Kirchen können sich in diese internationale Umweltdebatte besonders einbringen, weil sie als Weltkirchen stärker international verankert sind als die Umweltbewegung. So erfährt der Begriff der «Einen Welt» aus dem Bereich der kirchlichen Entwicklungshilfearbeit, der im Gegensatz zum Begriff der «Dritten Welt» für ein neues Verständnis der Entwicklungszusammenarbeit steht, eine Renaissance: Die Umwelt ist die Mitwelt, und wir müssen gemeinsame Antworten finden. «Über die Sorge für das gemeinsame Haus» heißt der Untertitel der Enzyklika. Das Haus ist ein gemeinsames. Es lässt sich nicht trennen vom Rest der Welt — durch Grenzen oder Militär (z. B. 52; 93; 95).

Papst Franziskus verbindet in der Enzyklika «Laudato si'» das Thema Umwelt mit Aspekten der Ökonomie, des Sozialen und der Kultur. Damit ist sie

eine Schrift, die der Verbreitung des Prinzips der Nachhaltigkeit in höchstem Maße dienlich ist.

### *Fazit*

Die Umsetzung von Nachhaltigkeit in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft stellt einen Paradigmenwechsel dar, der uns vor große Herausforderungen stellt, der aber zur Rettung unserer ökologischen Lebensgrundlage und damit für das Überleben der Menschheit unverzichtbar ist. Nur wer innerhalb der ökologischen Grenzen unseres Planeten agiert und dabei soziale Gerechtigkeit und ökonomische Vernunft wahrt, handelt nachhaltig. 300 Jahre nach der »Erfindung« des Prinzips drängt die Zeit – für eine Epoche echter Nachhaltigkeit, einen Abschied vom Wirtschaftswachstum, ein Weniger an Waren, Verkehr etc. Die gewaltige Herausforderung der Klimakrise wird zu noch wesentlich größeren und dauerhaften Folgeschäden als die Corona-Krise führen, wenn es uns nicht gelingt, zu einer drastischen Kurskorrektur zu kommen.

Wir benötigen ein langfristiges Programm, das über Wahlperioden hinausgeht, damit unsere Gesellschaft zukunftsgerecht wird. Alle wichtigen Politikfelder müssen in den Umbau einbezogen werden, von der Sozial- und Wirtschaftspolitik über die Umwelt- und Agrarpolitik bis zur Bildungs- und zur Außenpolitik. Mehr denn je sind wir alle – und ist speziell die Politik – verpflichtet, das Gebot der Nachhaltigkeit stärker zu beachten. Die Transformation der Industriegesellschaft zu einer der Nachhaltigkeit verpflichteten Gesellschaft ist damit die große vor uns liegende Aufgabe.

Die Enzyklika gibt dabei Hoffnung, gerade weil sie sich nicht nur an die katholische Kirche, sondern an alle Menschen, die guten Willens sind, wendet, sich im Zeitalter des Anthropozäns und der drohenden menschenverursachten Ausrottung der Vielfalt des Lebens für Natur und Umwelt einzusetzen. Sie ist ein Aufbruchssignal und aufgrund der ganz konkreten Folgen der Corona-Krise scheint es jetzt möglich, mit einem größeren politischen Gewicht als bisher national wie auch auf europäischer Ebene und international die notwendigen Schritte durchzusetzen. Europa muss da mit Sicherheit vorangehen.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR UMWELT, NATURSCHUTZ UND NUKLEARE SICHERHEIT: <https://www.bmu.de/pressemitteilung/schulze-weltweiter-naturschutz-kann-risiko-kuenftiger-seuchen-vernuegern/> (abgerufen am 20.07.2020).
- 2 Hans Carl von CARLOWITZ, *Sylvicultura oeconomica, oder haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur wilden Baum-Zucht*, 1713.
- 3 Vgl. Karl GAYER, *Der gemischte Wald*, 1886; Emil Adolf ROSSMÄSSLER, *Der Wald*, 1882.
- 4 UNITED NATIONS: <https://sustainabledevelopment.un.org/milestones/wced> (abgerufen am 20.07.2020).
- 5 RAT DER BUNDESREGIERUNG FÜR NACHHALTIGE ENTWICKLUNG, *Weltagrarhandel und Nachhaltige Entwicklung. Empfehlungen des Rates für Nachhaltige Entwicklung an die Bundesregierung*, Bönen 2003, 12.

## Abstract

*Sustainability: Challenges and Tasks for Politics, Church and Society.* A systemic approach such as the concept of sustainability is necessary, because the weaknesses revealed in the Corona pandemic are also the weaknesses of many other crises, such as the biodiversity and climate crisis. An up-to-date concept of sustainability is based on ecology as the safeguarding of livelihoods. This is where the pillars «economy» and «social» rest and, as a new pillar, «culture», because sustainability affects all areas of people's lives. The transformation of our overexploitation industry into an economy that complies with the principle of sustainability, as well as decoupling quality of life and economic growth, is of central importance. The implementation of sustainability in politics, economy and society represents a paradigm shift, which presents us with great challenges, but which is indispensable for saving our ecological basis of life and thus for the survival of humanity. The Pope's encyclical «Laudato si'» is an effective instrument for spreading this message.

*Keywords: sustainability – Encyclical «Laudato si'» – transformation – biodiversity crisis – climate crisis*

## UMWELTSCHUTZ ALS CHANCE FÜR MEHR SUBSIDIARITÄT IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

### 1. *Laudato si' als etwas grundsätzlich Neues*

Dass Umweltschutz und Kirche zusammengehören, sollte spätestens fünf Jahre nach *Laudato si'* keine Überraschung mehr darstellen. Auch das Treffen Greta Thunbergs mit dem Papst<sup>1</sup> und die verschiedensten aktuellen Publikationen zur Thematik wie auch die Konferenzen zur Thematik, unterstreichen dies. In eine ähnliche Richtung weisen Untersuchungen aus Sozial- und Religionswissenschaften, die einen «Franciseffect»<sup>2</sup> feststellen, der das verstärkte «Greening»<sup>3</sup> in unterschiedlichen Konfessionen und Religionen beeinflusst.

Die euphorische Begrüssung der Tatsache, dass «die Kirche» nun «endlich» auch etwas zu «diesem Thema» sagt, muss jedoch diejenigen, die sich schon länger mit eben dieser Thematik beschäftigen, verwundern. Schliesslich veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz bereits 1980 ihr erstes stark durchdachtes und methodisch wie auch theologisch anerkanntes Hirten Schreiben zu ökologischen Themen. Unter dem Titel «Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit» setzte sie sich aus verschiedenen theologischen Perspektiven mit der auch damals schon aktuellen Umweltkrise auseinander und bot Ansatzpunkte, wie und wo über spezifisch theologisch-religiöse Zugänge ein Mehrge wonn erzielt werden könne. Viele weitere Beispiele – sowohl aus praktischer wie auch aus eher theoretisch-reflektierter Position – können angeführt werden. Mit dem «Autofasten», welches beispielsweise von der Diözese Graz seit 2007 intensiv unterstützt wird, dem «Grünen Hahn» (bzw. Grünen Güggel), durch den ökologisch-nachhaltiges Handeln – meist in Verbindung mit Renovierungsarbeiten – in Pfarreien in Deutschland und der Schweiz gefördert und evaluiert wird, oder der Umwandlung von Klöstern und klösterlichem Grund in ökologische Inseln (etwa in Benediktbeuern oder Plankstätten

JULIA BLANC, Dr. theol., geb. 1982, arbeitet an der Universität Basel in einem Forschungsprojekt zur Rolle von Religion im nachhaltigen Wandel. Zuvor promovierte sie am Rachel Carson Center in München zum Ökokatholizismus.

– ebenfalls seit den 1990er Jahren) lassen sich neben vielen weiteren Veröffentlichungen vor allem von Seiten der DBK zahlreiche Beispiele nennen, deren Nutzen und Bedeutung im Komplex Umweltschutz gar nicht groß genug eingeschätzt werden können. Trotzdem ist das Wissen um kirchliches Engagement auf dieser Ebene häufig sehr beschränkt, zumindest lässt die positive Resonanz auf *Laudato si'* darauf schliessen. Aufgrund der mangelhaften Vermittlung in die Öffentlichkeit wissen selbst interessierte Katholiken in sehr vielen Fällen nicht um die Verbindung von Kirche und Ökologie.

## 2. Umweltschutz in der katholischen Kirche

Der Graben zwischen dem verbreiteten Nicht-Wissen über den kirchlichen Einsatz im Umweltschutz und dem gleichzeitigen hoffnungsvollen Erwarten von mehr Engagement inklusive der potentiell damit einhergehenden Übernahme einer moralischen Führungsrolle ist eklatant. Die daraus resultierende Frage ist virulent: Wie hängen diese beiden Elemente – einerseits die Hoffnung auf praktische Anleitung und Mitarbeit in der Bewältigung der wohl größten Herausforderung des 21. Jahrhunderts, andererseits die Ignoranz der bislang bereits erbrachten Reflexionen und auch Leistungen – zusammen?

Eine mögliche Antwort könnte sein, dass das Umweltengagement der katholischen Kirche durch eine Gleichzeitigkeit des Ungleichen geprägt ist: Während den (meisten) deutschsprachigen Diözesen ein überproportional großes Engagement im Umweltbereich attestiert wird (auch und vor allem von der Kirche selbst, siehe die CCEE-Umfrage aus dem Jahr 2007), war und ist immer noch in vielen anderen europäischen Ländern der Umfang eben dieses Engagements schon sehr viel geringer. Weltweit sind die Unterschiede (beziehungsweise das Niveau des (nicht-)Engagements) dann nochmals eklatanter. Vor allem die US-amerikanischen Katholiken, bzw. deren Bischofskonferenz waren gesamtheitlich ob der ökologischen und (vermeintlich) linken Ausrichtung der Enzyklika zutiefst überrascht.

Die für die CCEE-Umfrage europaweit erhobenen Daten decken eine Vielzahl unterschiedlicher Bereiche ab, unter anderem «hard facts» wie personelle und finanzielle Ressourcen, die Anzahl, Zuspitzung und Art unterschiedlicher bis dato erfolgter Themensetzungen auf nationaler und diözesaner Ebene und Kooperationen mit religiösen wie auch nichtreligiösen Partnern. Daneben lassen sie aber gleichzeitig Raum für offene Fragen, vor allem in Bezug auf die Zukunft betreffende Wünsche, Ziele und Projekte. Eigentlich also ein vielversprechendes Ergebnis, das darlegt, dass annähernd zwei Drittel der europäischen Bischofskonferenzen den Pastoralbereich Umwelt kennen

und zumindest auf diözesaner Gliederungsebene in verschiedenen Bereichen bereits Erfahrung gesammelt wurde (Fortbildungen für Priester, Ausarbeitung liturgischer Handreichungen, Definition von ökologischen Standards, klar geäußerte Hoffnung auf überdiözesane/-nationale Kooperationen...). 13 Jahre später (und fünf Jahre nach *Laudato si'*) muss aber festgestellt werden, dass das Ergebnis heute keinesfalls besser, sondern viel mehr wohl deutlich ernüchternder ausfallen würde. Denn obwohl Umweltschutz durch die Enzyklika theoretisch auf der hierarchisch höchsten Stufe der katholischen Kirche angekommen zu sein scheint, sind die Resultate vor Ort sehr viel desillusionierender als von vielen Fachleuten erhofft.

### 3. *Subsidiarität in der katholischen Kirche*

Die Ähnlichkeit der Bedeutung des Umweltschutzes mit der «Karriere» des Sozialprinzips Subsidiarität innerhalb der katholischen Kirche ist frappant: Immer wieder wird es aus der Schublade herausgeholt, entstaubt, in überschaubarem Rahmen hochgejubelt – und dann doch wieder zurückgelegt. Dabei stünde ein Ansatz, der Macht nicht zentral an einer Stelle bündelt, sondern verinnerlicht hat, dass unterschiedliche Probleme auf unterschiedliche Weise gelöst werden können, ja, sogar müssen, einer Kirche im 21. Jahrhundert viel besser zu Gesicht als die konsequente Verneinung oder zumindest das konsequente Hadern mit Machtverschiebungen. Wäre es dann nicht sogar sinnvoll, im Sinne des Lesens der Zeichen der Zeit der für kirchliche Verhältnisse immer noch recht jungen Herausforderung «Umwelt und Natur» durch eine die bereits existierenden Ansätze berücksichtigende Vorgehensweise zu begegnen und das Prinzip der Subsidiarität aufzugreifen?

Subsidiarität, vor allem als «politischer Kampfbegriff» und Ordnungssystem erfreut sich in Deutschland relativ grosser Beliebtheit, spiegelt sie doch viele Aspekte des politischen Föderalismus wider. Im Gegensatz zum internationalen Parkett, das in seiner politischen Beschaffenheit auf nationaler Ebene meist mehr oder weniger zentral(istisch) ausgerichtet ist – man denke im Vergleich an Frankreich oder auch Italien –, wird in Deutschland häufig Bundesländern und anderen kleineren Einheiten die Entscheidungsgewalt zugestanden. Ob dies immer zu einem Besseren führt, sei dahingestellt. Dass dadurch aber schneller und individueller auf Besonderheiten eingegangen werden kann, hat nicht erst der flexible Umgang mit den Herausforderungen der Corona-Krise gezeigt. Von Interesse bleibt, dass diese beiden Ordnungssysteme – Föderalismus und Subsidiarität – nur sehr bedingt gemeinsam betrachtet werden. Während ersterer in Folge des Nationalsozialismus als einzige gangbare Alternative

betrachtet wurde, führte die Subsidiarität im politischen wie auch kirchlichen Kontext ein Schattendasein, das sie erstmals in den 1980er Jahren verlassen sollte: Die voranschreitende politische Einigung auf europäischer Ebene führte zu einer vertieften Auseinandersetzung, auch aus unterschiedlichen wissenschaftlichen, allen voran politikwissenschaftlichen, Perspektiven. Dabei erlebte das Subsidiaritätsprinzip auch ein kurzes Aufleuchten in der theologischen Reflexion, die aber quasi keinerlei Einfluss auf ihre tatsächliche Umsetzung innerhalb der Kirche hatte.

#### *4. Subsidiärer Umweltschutz als Spezifikum*

Ähnlich der Entwicklung des Sozialkatholizismus von «unten» nach «oben» kann das Umweltengagement der katholischen Kirche – also die Entwicklung des Ökokatholizismus<sup>4</sup> – beschrieben werden. Es lässt sich nach Jens Köhrsen<sup>5</sup> auf Pfarr- bzw. Gemeinde-Ebene den Bereichen Wertevermittlung, Öffentlichkeitsarbeit und Materialisierung zuordnen. Unterschiedliche Pfarreien engagieren sich unterschiedlich stark in den verschiedenen Bereichen. Ebenso lässt sich auf Grundlage des bislang Bekannten kaum auf verlässliche Angaben schliessen, wie wichtig und prominent der Bereich Umweltschutz, Schöpfungsbewahrung und Nachhaltigkeit in den einzelnen Gemeinden genommen wird. Empirische Ergebnisse auf pfarrgemeindlicher Ebene sind noch rarer.<sup>6</sup> Vor allem vor dem Hintergrund, dass Religion (und Spiritualität) aus normativer Perspektive ein sehr grosses Potential zugeschrieben wird<sup>7</sup>, nimmt es Wunder, warum die empirische Forschung das Thema bislang so stiefmütterlich behandelt hat. Diesem Forschungsdesiderat kommt zumindest in einem sehr eng umschriebenen Kreis ein aktuelles Forschungsprojekt an der Universität Basel nach: Mit Hilfe qualitativer Interviews unter religiösen Akteuren und Umweltverantwortlichen aus vier Benchmark-Städten wird die Bedeutung religiöser Überzeugungen für ein Engagement im Umweltbereich erhoben. Die Ergebnisse dieses Forschungsprojekts<sup>8</sup> lassen darauf schliessen, dass (pfarr-)gemeindliches Umweltengagement von einzelnen Akteuren abhängt. Ob die Handelnden hauptberuflich oder ehrenamtlich in der Gemeinde aktiv sind, spielt kaum eine Rolle, ebenso wenig, ob sie eine theologische Ausbildung haben oder nicht. Dagegen zeigt sich, dass Umweltengagement immer noch (und zu Unrecht) als Luxusproblem wahrgenommen wird: Eine gefestigte finanzielle, aber auch juristische Situation führt mit grosser Wahrscheinlichkeit zu mehr Engagement, vor allem im relativ einfach zu evaluierenden Bereich «Materialisierung». Religiöse Begründungen für diese Umsetzung sind jedoch eher spärlich: Häufig überwiegt ein naturwissenschaftlich-aufgeklärtes Wording.

Theologische Gründe für ein Engagement (also letztlich Wertevermittlung) dominieren dagegen eher in auf den ersten Blick (und am Output gemessen) vornehmlich nicht überdurchschnittlich aktiven Gemeinden.

Diese Erhebungen zeigen, dass im Gegensatz zu der für viele Menschen primären Tendenz, subsidiäres Engagement automatisch auf der möglichst niedrigsten Ebene anzusiedeln – im (amts)kirchlichen Kontext also dem der Pfarrgemeinde –, Engagement gerade nicht auf diese absolut niedrigste, sondern nur auf der «niedrigstmöglichen» Ebene angesiedelt werden sollte. Ansonsten kommt ein solches «Alleinlassen» einem Umgehen oder auch einer Verweigerung des Hilfestellungsgebotes nahe, wäre also folglich vollkommen unsozial und somit unsubidiär. Andererseits kann und muss auch beachtet werden, dass Umweltschutz, dessen Verankerung in der Bevölkerung kulturell bedingt ist, nicht zentral organisiert werden soll und kann. Bereits jetzt, bei einer hauptsächlichen Verortung auf diözesaner Ebene, lässt sich ein enormer Schwund auf der pfarrlichen Ebene feststellen. Deshalb tut es Not, dass ökologische Themen in Pfarreien nicht nur aufblitzen, wenn Renovierungsarbeiten anstehen. Denn so gut und wichtig es ist, dass Glaubensgemeinschaften bei Dämmmaterial und Heizung mit gutem Beispiel vorangehen und auch ihren finanziellen Mitteln entsprechend in eine nachhaltige Ausstattung investieren, so wichtig ist es auch, dass nachhaltig-ökologische Themen theologisch durchdrungen werden. Und dafür ist eine Einbindung in das tägliche Leben in den Pfarreien unabdingbar.

Bereits 2006 hat Gary Gardner die Gleichzeitigkeit der Verankerung vor Ort und der Weltumspanntheit als Spezifikum der katholischen Kirche beschrieben, die es besonders auch in Hinblick auf die Herausforderungen des Klimawandels zu nutzen gelte.<sup>9</sup> Diese Nutzung der typeninhärenten Plurilokalität legt eine subsidiäre Herangehensweise nahe, welche den verschiedenen Ebenen den jeweiligen Kompetenzbereich überlässt, den sie am besten bespielen kann. Dem Bedarf an einem Mehr von wissenschaftlich-theologischer Vorarbeit und Reflexion für die Veröffentlichung von quasi grenzenlos geltenden moralischen Standards entspricht eine Behandlung auf nationaler Ebene viel eher als eine individuelle Auseinandersetzung vor Ort. Vor Ort jedoch lässt sich in den allermeisten Fällen sehr viel passgenauer auf lokale Herausforderungen antworten. Nochmals anders sieht es in Bezug auf den Wunsch aus, Einfluss auf die globale Entwicklung zu nehmen, wo natürlich einer päpstlichen Verlautbarung mehr Gewicht zukommt als anderen Äußerungen. Es gilt, die Kriterien «besser» und «wichtiger» nicht an der effektiven Sichtbarkeit fest zu machen, sondern an dem Ort und dem Problemfeld, das sie behandeln.

### 5. *Laudato si' als Erschliessung einer grundsätzlich neuen Ebene*

Mit dem Bild des «Zukunftsatheisten»<sup>10</sup> hat Peter Sloterdijk das Dilemma des Klimawandels treffend beschrieben: Wir wissen zwar um die Folgen unseres Handelns (oder auch unseres Nicht-Handelns, das wohl viel häufiger vorkommen dürfte), wir glauben aber nicht daran. Glaube aber ist als Kernthema jeglicher Religion bestens in der Kirche beheimatet. Denn gerade die Vermittlung des nicht rein naturwissenschaftlich erworbenen Wissens bietet sich als «unique selling point» religiöser Vertreter auch in Bezug auf den Umweltbereich an. Um in dieser Rolle überzeugender auftreten zu können, bedarf es fraglos des größtmöglichen (naturwissenschaftlichen) Wissens zur Thematik – aber eben nicht nur. Denn auch wenn es das Hilfeleistungsgebot erfordert, Wissen aus anderen Disziplinen so aufzubereiten, dass religiöse Akteure vor Ort dieses in ihr pastorales Wirken integrieren können, darf dies nicht der einzige Wissensbereich sein und bleiben, in dem Kirche Expertise hat und weiter aufbaut. Vielmehr bedarf es einer theologischen Durchdringung des (vermeintlich) immer noch oft als rein naturwissenschaftlich wahrgenommenen Themas.

Daneben muss, nun wieder von «oben», in der Ausbildung pastoraler Mitarbeiter beachtet werden, dass vermeintliche Randthemen – Schöpfungsbewahrung und Ökologie gehören leider immer noch dazu – mehr und mehr im theologischen Mainstream verankert werden. Auch 2020 gibt es noch Theologen, die dem Thema kaum oder gar nicht in ihrer Ausbildung begegnet sind. Unter Anbetracht der Tatsache, dass der WCC (World Christian Council) bereits 1974 «sustainability» als Kernthema bei der Jahrestagung in Bukarest behandelt hat und – wie bereits eingangs erwähnt – 1980 die Deutsche Bischofskonferenz ihr erstes Hirtenwort zu ökologischen Themen unter dem Titel «Zukunft der Schöpfung - Zukunft der Menschheit» zu diesem Bereich veröffentlicht hat, überrascht es doch sehr, dass 40 Jahre keinerlei Spuren hinterlassen haben sollen.

Als Versuchslabor für eine erfolgreiche innerkirchliche Anwendung des Sozialprinzips Subsidiarität bietet sich der Pastoralbereich Umwelt an, denn bereits heute gibt es auf unterschiedlichen Organisationsniveaus unterschiedlichstes Engagement. Dazu muss aber die Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Ebenen gestärkt werden. Nur so können alle in grösster Unabhängigkeit vom Wissen, Können und Potential der anderen Ebenen profitieren und dadurch das bestmögliche, das heisst in diesem Falle umwelt- und schöpfungsfreundlichste, Ergebnis erzielen.

Die Aufmerksamkeit, welche Franziskus mit *Laudato si'* vor allem ausserhalb der Kirche generierte,<sup>11</sup> entspricht den Erwartungen, die normative Forschung im Bereich der «religion-and-nature»-Bewegung geweckt hat. Daraus resul-

tierend stellt sich nun die Frage nach den empirisch feststellbaren Effekten: Kommt dem Pastoralbereich Umwelt eine größere Bedeutung zu? Lässt sich dies an einer vermehrten Aktivität in diesem Bereich belegen?

Im Sinne der Schöpfungsbewahrung, dem Wunsch nach einem weiteren Bestehen der Kirche und der Einsicht, dass unterschiedliche Dinge auf unterschiedliche Art zu regeln sind, scheint es langfristig richtig und wichtig zu sein, dass die Kirche sich bewusst des Subsidiaritätsprinzips erinnert und dabei auch verstärkt dem Hilfeleistungsgebot nachkommt, indem sie auf höherer Ebene die Aufgaben erfüllt, die dort angesiedelt sind. Dabei kann die subsidiär begründete Erschliessung einer neuen Ebene vor allem in dem recht praktischen und weder dogmatisch noch ökumenisch vorbelasteten Thema der Schöpfungsbewahrung geübt und gewagt werden, ohne dass theologische Spitzfindigkeiten einen Ort hätten und potentiell aufbrechende Grabenkämpfe zwischen unterschiedlichen Lagern riskiert würden.

## Anmerkungen

- 1 <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/greta-thunberg-papst-franziskus-generalaudienz-future-for-friday.html> (Zugriff 7.8.2020).
- 2 Vgl. Edward MAIBACH – Anthony LEISEROWITZ – Teresa MYERS – Geoff ROSENTHAL – Connie ROSER-RENOUF, *The Francis Effect: How Pope Francis Changed the Conversation About Global Warming*, Fairfax 2015.
- 3 Vgl. Jens KÖHRSEN – Fabian HUBER – Irène BECCI – Julia BLANC, *How is religions involved in transformations towards more sustainable societies? A systematization*, in: *Historia Religionum* 11 (2019) 99–116.
- 4 Vgl. Julia BLANC, *Ökokatholizismus. Sozialethische Analysen zu ausgewählten Ländern und Institutionen in Europa*, Marburg 2017.
- 5 Vgl. Jens KÖHRSEN, 2015, *Does Religion Promote Environmental Sustainability? - Exploring the Role of Religion in Local Energy Transitions*, in: *Social Compass* 62(3) (2015) 296–310 oder auch Jens KÖHRSEN *Religious Agency in Sustainability Transitions: Between Experimentation, Upscaling, and Regime Support*, in: *Environmental Innovation and Societal Transitions* 27 (2018) 4–15.
- 6 Chaves hat die Forschung in diesem Bereich begründet, wobei er lokale Glaubensgemeinschaften unterschiedlicher Religionen und Konfessionen verglich. Vgl. hierzu Mark CHAVES, *Congregations in America*. Cambridge 2004.
- 7 Dies ist im Rahmen der « Greening of Religion»-Debatte wie sie unter anderem durch Mary Evelyn TUCKER, John GRIMM und Bron TAYLOR angestossen wurde das Zentralargument.
- 8 vgl. <https://ugr.theologie.unibas.ch/de/home/>.
- 9 Garry GARDNER, *Inspiring progress: religions' contributions to sustainable development*, New York 2006.
- 10 Peter SLOTERDIJK, *Das 21. Jahrhundert beginnt mit dem Debakel vom 19. Dezember 2009*, [www.petersloterdijk.net](http://www.petersloterdijk.net): Zugriff am 19.4.2020 über: <https://petersloterdijk.net/2009/12/das-21-jahrhundert-beginnt-mit-dem-debakel-vom-19-dezember-2009/>.
- 11 Es sei an dieser Stelle nur auf die grosse Anzahl an Tageszeitungen und Magazinen verwiesen, die zum Erscheinen, aber auch in den darauffolgenden Wochen im Frühsommer 2015 weltweit Schwerpunkte und Leitartikel zu Kirche, Umweltschutz und Franziskus verfassten. Wissenschaftlich zusammengeführt unter dem Namen «Franciseffect» wurden diese Ergebnisse durch MAIBACH – LEISEROWITZ – ROSER-RENOUF – MYERS – ROSENTHAL – FEINBERG, *The Francis effect: How Pope Francis changed the conversation about global warming*. George Mason University and Yale University, George Mason University Center for Climate Change Communication, Fairfax, VA 2015.

## Abstract

*Environmental Protection as a Possibility for More Subsidiarity in the Catholic Church.* In contrast to the general perception of *Laudato si'* as the beginning of something new, I would rather argue that ecological and sustainable engagement does (and did) exist in the Catholic Church and most other Christian denominations since several decades. The location of this engagement, however, has changed. In parallel to the 19th century development of the social Catholicism (and the encyclical *Rerum novarum*) the «eco Catholicism» has started on a lower level and made it way to the papal level and encyclical acknowledgement during a more than one-generation lasting process. Due to this subsidiary development, it has gained and kept local anchoring.

*Keywords: Laudato si' – eco Catholicism – subsidiarity – de-centralization*

## NATUR ODER SCHÖPFUNG?

Über einen vergessenen Unterschied

### 1. Fragestellung und Methode

Alltagssprachlich werden die Wörter Natur und Schöpfung in der Regel (fast) synonym gebraucht. Von «Bewahrung der Schöpfung» sprechen auch Agnostiker, die hinter der Schöpfung keinen Schöpfer oder nur ein Fragezeichen (*non liquet*) vermuten. Umgekehrt macht im religiösen Wortschatz der flachere Begriff «Umwelt» Karriere: Kirchen setzen «Umweltbeauftragte» ein, Klöster profilieren sich mit Umweltschutz, soll heißen Bioanbau und Verringerung des CO<sub>2</sub>-Ausstoßes...

Tatsächlich enthält die Frage «Natur oder Schöpfung?» theoretischen Zündstoff und nicht bloße Haarspaltereien. Im Folgenden geht es nicht um eine Unterscheidung von gläubiger oder nicht-gläubiger Deutung von «Natur», vielmehr um die grundlegende Unterscheidung im Ansatz und in den Folgerungen aus beiden Begriffen. Dabei wird sich zeigen, daß der Begriff «Schöpfung» wichtige andere Anstöße und Kriterien für ethisches Handeln freisetzt als der Begriff «Natur» – und das keineswegs nur im Sinne einer Glaubenshaltung. Gerade das Andersartige des Schöpfungsbegriffs läßt sich philosophisch, und das heißt argumentativ verallgemeinern und als vernunfttätig zeigen.

Methodisch empfiehlt sich, erst den Unterschied (auch anhand von Metaphern und Bildern) von Natur und Schöpfung herauszuarbeiten, bevor nach einer möglichen Beziehung zu fragen ist. Die gebotene Kürze zwingt zu griffigen Vergleichen.

Ziel ist, das *Verhältnis* der beiden Begriffe – nicht ihre gegenseitige *Ausschließlichkeit* oder *holistische Verschmelzung* – zu klären.

## 2. Mehrfacher Begriff der Natur

Die europäische Kultur – um sich auf sie zu beschränken – hat im wesentlichen drei Einstellungen ausgebildet:

### 2.1 Das zweideutige magische und mythische Bild der Mutter Natur

Magisches Empfinden in der Frühzeit unserer Kultur(en) reagiert auf eine numinose Mächtigkeit von unerklärlich und überraschend einfallenden Naturkräften, wie Blitz, Vulkanausbruch, Erdbeben, Meeressturm, grundsätzlich von Elementen wie Wind, Feuer, Wasser, Erde, aber auch von leibhaften Vorgängen wie Geburt, Sexus, Tod. Solche machtvollen Vorgänge werden als *numina* (im Sinn von Rudolf Otto: *fascinosa et tremenda*<sup>1</sup>) aufgefaßt: als a-personale Mächte göttlich-dämonischen Charakters, genauer: als unerklärliche Ereignisse, deren Potenz zwischen Leben und Tod, Fruchtbarkeit und Zerstörung oszilliert. *numina* werden nicht einfach als belebend, sondern ebenso als bedrohend empfunden; sie werden ihrerseits magisch von Seiten des Menschen herbeigerufen oder abgewehrt, in Segen, Fluch, Zauber, Bannung.<sup>2</sup> Dieses früheste greifbare Verhältnis zur Natur ist durchaus angstbesetzt und nicht einfach mit der Rede von der «Mutter Erde» in ein kindliches Eingeborgensein umzubiegen. Religionsgeschichtlich entsprechen diesem Stadium die kosmischen Gottheiten bzw. Dämonen, die in noch anitzlosen Gewalten beschworen und mit Opfern versöhnt werden, z. B. wie die indische Mutterdämonin Kali, eine schwarze, mit Leichenschädeln behängte Lebens- und Todesgöttin.<sup>3</sup> *Numina* sind im Letzten Naturvorgänge, die in einer plötzlichen Zuspitzung auftreten und nicht oder kaum abgewehrt werden können.

In einem weiteren, nicht genau abgrenzbaren Schritt verdichtet sich die frühe magische Numinosität der «Natur» zu *mythischen* Gottheiten, die dem Kosmos immanent sind bzw. seine verschiedenen Kräfte personifizieren (so in der Kosmotheologie Ägyptens): In männlichen und weiblichen Gottheiten wird der Lebens- und Todesaspekt der Natur nun deutlicher ortsmäßig nach oberer Welt und Unterwelt geschieden. *numina* werden (anschauliche) Personifikationen; sie werden Götter.

Im magischen und mythischen Bereich ist verwurzelt die Rede von der «Mutter Natur» als einer umfassenden hell dunklen Größe von göttlichem Charakter, in die alle Teilkkräfte eingebunden sind. Diese Mutter Natur wird aufgefaßt als Ursprung allen Geschehens, selbstregulativ, selbstgenügsam, ein geheimnisvoll-schöner, aber auch gleich-gültiger und grausamer Letztgrund. Rilke erinnerte daran: Der Mensch «vergißt, wie unendlich schuldlos auch noch das Fürchterlichste in der Natur geschieht»<sup>4</sup>.

## 2.2 *Naturerotik der Neuzeit: un-omne*

«Naturfrömmigkeit» durchzieht die griechische und römische Antike (nicht das Judentum!) und gewinnt neuen Boden seit der Renaissance, wo sich Paganes und Christliches mischen. Die europäische Neuzeit liebt das *un-omne*. Darin wirkt erneut und verändert ein Sog der mütterlichen Alleinheit; er wirkt seit der mystischen Natursuche der Neuplatoniker um Ficino und Jakob Böhme, verstärkt durch Giordano Brunos Holismus, der den einzigen quellenden Urgrund für Leben und Tod in der mütterlichen Materie sah. Überhaupt ist Bruno ein typischer Vertreter des Pantheismus bzw. des Pankosmismus mit ausdrücklich magischen Kennzeichen<sup>5</sup>, der – in dem pathetischen Mißverständnis Ernst Blochs<sup>6</sup> – zum Vordenker eines atheistischen Materialismus gemacht wurde.

Die Allmutter Natur umfängt unter neu-alten Namen die gesamte Neuzeit in einem deutlich religiösen Naturerleben, wie es die deutsche Klassik und in anderer Form die Romantik aufgipfeln. «Natur» wird zur personalen Chiffre eines unerschöpflichen, selbstheilenden Systems, dem man sich unbesorgt anvertrauen könne. Prototypisch dafür steht Goethe: «Wohl ist alles in der Natur Wechsel, aber hinter dem Wechselnden ruht ein Ewiges.»<sup>7</sup>

Diese Göttin darf nicht ungestraft entschleiert werden – als Reflex auf die zeitgenössische Naturwissenschaft formuliert Schiller die warnende Ballade vom *Verschleierten Bild zu Sais*: Der Schüler läßt sich in den Tempel der Göttin einschließen, um ihr nachts den Schleier herunterzuziehen: morgens aber liegt er tot am Boden. Naturfrömmigkeit im Sinne dieses nicht-rationalisierbaren Geheimnisses wird zur Signatur der Romantik, die allerdings auch von der Nachtseite dieser Natur weiß (Novalis, Droste, Eichendorff, E. T. A. Hoffmann).

Der darin wirkenden Trauer und Furcht vor der «Herrin» entspricht in der Romantik die zitternde Lust, sich aufzugeben. «Wenn ich auch zur Pflanze würde, wäre denn der Schade so groß?», fragt Diotima in Hölderlins *Hyperion*.<sup>8</sup> Auch Schelling liebt das Pflanzenhafte, das am wenigsten sich vordrängende Leben: «Im stillsten Dasein und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am besten, schweigend und gleichsam nichtwissend Gott zu wissen.»<sup>9</sup> Das Reflexe, das Wissen, das immer ein Sich-Behaupten ist, stört das flutende Hin und Her der Allmutter, die kein Außergewöhnliches, sich Absonderndes duldet. Auch Rilke neigt sich vor jener Größe, vor der alles andere in seiner Kleinheit anschaulich wird:

Du bist so groß, daß ich schon nicht mehr bin,  
wenn ich mich nur in deine Nähe stelle.  
Du bist so dunkel; meine kleine Helle  
an deinem Saum hat keinen Sinn.<sup>10</sup>

Groß und dunkel: Das Numen der Erde stellt alle sonstige Existenz in den Schatten, nicht durch Willen, sondern durch Dasein. Das Einzelne verblaßt willig; das Ganze zeigt sich in unangreifbarer Souveränität. Die Last der Sonderung des Ich erlöscht in der Lust der Selbstauflösung. Natur wird zum Über-Du.

Allerdings gibt es auch Gegenstimmen gegen die Abgabe des Ich. «Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als ein reines Vegetieren», so Friedrich Schlegel in einer Kampfansage gegen den zeitgenössischen Pantheismus. Und Annette von Droste-Hülshoff hat die Abgründigkeit der Erde bis zur Bedrohung empfunden. In mehreren ihrer ganz großen Gedichte liegt sie auf der Erde (*Im Moose; Im Grase*), ja fällt stolpernd in die Erde (*Der Hünenstein; Die Mergelgrube*). Hingestreckt erlebt sie ein Verschwimmen des Gestalthaften, Unterschiedenen, ein Zurücksaugen ins Zeitlose, Ichlose, Willenlose. Solche Selbstaufgabe erfährt sie aber nicht als Glück, sondern als Tod. Die Droste ist kein Mensch der Vorzeit mehr, hat ja längst durch das jüdisch-griechisch-römische Prisma hindurch eine Individualisierung erfahren und durch das Christentum eine Personwerdung. So ist die Selbstrückgabe Bedrohung, nicht Befreiung, weil das Ersterben des Persönlichen, das Aufgehen ins Antlitzlose gefordert wird: in das kollektive Wir der Toten, in das namenlose Es und mütterliche Alles. «Wollüstig saugend an des Grauens Süße»<sup>11</sup>, entwindet sie sich kaum der Versuchung, sich der All-Einen, Uralten, Gleichmachenden anheimzugeben, indem sie in die Erde sinken will.

### 2.3 Zeitgenössische Naturfrömmigkeit und Verzicht auf den Menschen

Demgegenüber nimmt sich die heutige «Naturfrömmigkeit» flach aus: Marktstrategisch verkauft sich «Mutter Erde» ohne ihre Nachtseite unter der Signatur «Harmonie mit der Natur» bestens (auf Beispiele sei verzichtet). Eine solche entschärfte Naturfrömmigkeit ist heute in aller Mund und Herz wie seit der Romantik nicht mehr. Sie bestimmt das Denken vom (politischen) Handeln, den Wahlen bis zur Inneneinrichtung, mehr noch: sie bringt eine Art doppelköpfiger Sehnsucht hervor, die in Zukunft wiedergewinnen will, was in der Vergangenheit (angeblich) einmal war. Was war: Erinnerung an eine Überfülle von Gaben aus Händen, Busen, Schoß der Mutter Natur. Stattdessen scheint die unerschöpfliche Mutter heute erschöpft, von Algen zugewachsen, dem Hitzekollaps nahe, von schmelzenden Polkappen ertränkt. Auch das Christentum wird beschuldigt, an dem Muttermord durch Fortschritt mitgewirkt zu haben (während es bisher meist umgekehrt als dessen größte Bremse bezeichnet wurde). Denn schon in der knappen Weisung Gottes an Mann und Frau

im biblischen Schöpfungsbericht, sich die Erde untertan zu machen, liege der Keim der Vernutzung und Übernutzung.

Jedenfalls wird die Rückseite des Willens zur Macht über die Natur bedrohlich. Vor dem sich gefährlich verdunkelnden Hintergrund einer Technokratie leitet sich eine neue Fehlentwicklung ein: die Vision der All-Mutter, einerseits grüngewandt, all-heilend, andererseits unpersönlich, übermächtig und mit ihrer Souveränität den Menschen bestrafend, weil er als Störfaktor in ein sonst gutes Ganzes eingedrungen sei. Das unterschwellig schlechte Gewissen regt sich in dem Wunsch, die «Natur» möge in einer Selbstreinigung den Menschen vernichten. Ein Traum der 80er Jahre bei Botho Strauß: «Siehe, der Mensch wird abgehen von dieser Erde / und aus sein in allen seinen Werken. / [...] Und die Erde wird unbemannt sein und aufblühen. / Die gefesselte Hoffnung, befreit von jeglichen Propheten, / wird erlöst sein und in der Stille reichlich wirken. / Frachtlos wiegt sich das Meer. / Unbetreten wandert das Land und spielt an hohen Blumen die Luft.»<sup>12</sup>

Die Versuchung, von der mißhandelten Bühne einfach abzutreten, scheint für Intellektuelle durchaus anziehend. Selbstbestrafung bietet sich als Alternative an; schon Camus träumte von einer «Natur ohne Menschen».

#### 2.4 *Physis als notwendiger Kausalzusammenhang von Naturdingen*

Neben einer Personifikation der Natur steht die Auffassung von Natur als einer Summe von *Naturdingen*. Das Ganze der unbegreiflich Großen wird zu einer Menge der erkennbaren Einzeldinge, zur inneren gesetzmäßigen Regel ihrer Veränderung und technischen Handhabung. Diese Bändigung durch Rationalisierung leiten in der europäischen Geschichte die Griechen ein: eine erste ausdrückliche Entmythologisierung. Über Platons Akademie stand der herausfordernde, ja gegenüber dem alten mythischen Weltbild blasphemische Satz: «Nur wer der Geometrie kundig ist, trete ein.» Nur wer die bisherige Mutter Gaia, die Erde, zu vermessen im Stande ist, hat das Grundgesetz des Denkens ergriffen, welches Messen, Rechnen und Zählen heißt. Statt vor dem Lüften des mütterlichen Schleiers zurückzuschrecken, wird gerade das Furchtlose als neue Haltung gefordert: die *physis* in Bestandteile aufzuspalten, ihre Kausalitäten zu analysieren und von dorthin in menschlichen Dienst zu nehmen. Aristoteles schafft eine Substanzontologie, deren innerer Kern eine vernünftige (logoshafte), allem gemeinsame Struktur von Wirklichkeit ist. Nicht mehr numinose Mächte, sondern vernünftige Zusammenhänge, in vierfache Kausalitäten (Wirk-, Material-, Formal- und Zielursache) unterscheidbar, sind Ansatz einer objektivierten Sicht auf die Natur.<sup>13</sup>

*Konsequenz: Der Mensch als deus secundus einer creatio secunda*

Aus dieser Sicht folgt geschichtlich eine doppelte Möglichkeit: Einmal der Impuls ungeheurer Schöpferkraft des Menschen, der zum Umgestalter, Verbesserer, Neuplaner des Gegebenen wird – jenes Denken, das seit der Renaissance das Daseinsgefühl des Menschen in tätiger Erregung hält. Pico della Mirandola, dem sich der Ausdruck der *dignitas hominis* verdankt, setzt 1486, im Schlüsseljahrhundert der Neuzeit, Adam unerschrocken als «zweiten Gott» in die unfertig gedachte Schöpfung ein. Auf der Grundlage des Genesisbefehls wird damit eine unabschließbare «zweite Schöpfung der Welt» in Angriff genommen.<sup>14</sup>

Das bedeutendste Beispiel eines Schöpfertums, das zwischen künstlerischer und technischer Innovation noch nicht trennt, ist Leonardo da Vinci. An ihm wird der Wortsinn von «Ingenieur» anschaulich: der aus eigenem göttlichem Ingenium, aus schöpferischem Funken Gestaltende. Goethe zeigt in *Faust II*, wie das Widerspenstige in ein «Paradiesisch Bild» gezwungen wird, und zwar an der herausforderndsten Stelle, in der Zähmung des Meeres (Poseidon war neben Gaia ein Urgott!) durch Deichbauten:

Kluger Herren kühne Knechte  
Gruben Gräben, dämmten ein,  
Schmälernten des Meeres Rechte,  
Herrn an seiner Statt zu sein.<sup>15</sup>

«Weltbesitz» ist das Ziel, das Faust formuliert. Nicht zufällig ist der Beginn neuzeitlicher Naturwissenschaft auch an ein Interesse an Magie geknüpft. Das Machtgefühl erstreckt sich zunächst auf die äußere Natur (*fabrica mundi*), nämlich auf räumliche, materielle, den neuentdeckten Gesetzmäßigkeiten unterworfenen Dinge. Für diesen Zusammenhang steht der Name Descartes: «Es ist möglich, Wissen zu erlangen, das in diesem Leben von großem Nutzen sein wird, und anstelle der spekulativen Philosophie, die jetzt in den Schulen gelehrt wird, können wir eine praktische entdecken, durch die wir in Kenntnis der Natur und des Verhaltens von Feuer, Wasser, Luft, der Sterne, des Himmels und aller anderen Körper, die uns umgeben, diese Entitäten für alle Zwecke, für die sie geeignet sind, einsetzen können, und uns so zum Herren und Besitzer der Natur machen.»<sup>16</sup>

*In der Folge: Der «vermessene Mensch»*

Aus diesem «Herrschaftswissen» des autonom schöpferischen Menschen entsprang jedoch eine zweite Möglichkeit, die je länger je mehr überhandnahm: Auch die «äußere» Seite des Menschen selbst, wurde rational mit den gewon-

nenen Methoden erfaßt – bildhaft und noch «unschuldig» ausgedrückt durch den «vermessenen» Menschen Leonardos und Dürers, auf dessen Körper die Maße des goldenen Schnitts eingetragen sind.<sup>17</sup> Als *res extensa* wird der Körper im Triumphzug des geometrisch-mathematischen Denkens im 17./18. Jahrhundert schließlich dem Regelkreislauf einer Maschine verglichen – *l'homme machine*.

Tatsächlich faßt die Neuzeit seit etwa 500 Jahren die Natur als eine Art mechanischer Werkstatt auf. Adam fühlt sich zum Allherrscher ernannt, der die Mitgeschöpfe als anonymes Gegenüber sieht, als Hohlraum seines Austobens, als «Vorwurf» und «Widerstand» (die wörtliche Übersetzung von Objekt), den es zu brechen gilt. Francis Bacon, einer der Väter der neuzeitlichen Naturwissenschaft, erklärte, man müsse die Natur auf die Folterbank des Experimentes legen, um ihr die Geheimnisse abzapressen; Kant verwendet das Bild der Richterin Vernunft, die die Natur unter Anklage stellt. Der Forscher muß mit Theorien «in einer Hand und mit dem Experiment [...] in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.»<sup>18</sup>

In einem letzten Schritt wurde auch die zunächst ausgesparte Psyche analysiert. Verräterisch sind die noch primitiven Versuche vor allem der französischen Aufklärung, auch seelische Leidenschaften als chemische oder als Maschinenreaktionen zu deuten.<sup>19</sup> Im 19. Jahrhundert vollzog die neu entstehende Psychologie das Konzept der Naturwissenschaften nach, die Regelabhängigkeit aller menschlichen Vollzüge, die Verhaltensschemata des Individuums offenzulegen. Auch der Mensch war damit «erklärt»; er begriff sich, geschweige denn als freier Herr der Natur, nunmehr selbst als Knecht naturgegebener Abläufe. So schlug das Herrschaftsgefühl der frühen Neuzeit um in das Wissen vom menschlichen Funktionieren als eines Naturwesens unter anderen Naturwesen. Herrschaft und Knechtschaft im Selbstgefühl des zeitgenössischen Menschen stehen so in eigentümlichen Zusammenhang, nicht eigentlich in Widerspruch zueinander. Die Neurobiologie als neueste Disziplin unterlegt in einigen führenden Vertretern dieses Empfinden des Erklärtseins («Denken ist nichts als...»), durchaus im Stil der Diskussion des 18. Jahrhunderts. Auch der Einwand, die Behauptung durchgängiger Determination sei doch allererst auf den Forscher selbst anzuwenden, stört dabei nicht.

### 3. *Biblische Konzeption der Schöpfung versus Natur*

Dem Doppelantlitz der Natur (als Mutter oder Sache) und des naturbezogenen Menschen (Herr oder Knecht, Mensch-Maschine) ist die jüdisch-christliche Konzeption von *Schöpfung* entgegenzuhalten. Von dorther verändert sich die Auffassung des Menschen ebenfalls grundsätzlich. Freilich ist vorauszuschieken, daß der Begriff der Schöpfung selbst in seiner Reinheit gefaßt werden muß und nicht einfach zutage liegt, auch nicht im christlichen (oder jüdischen) Bewußtsein, das ihn durchaus empfindungsmäßig in die Nähe zur Natur rückt.

#### 3.1 *Initium oder principium? Anfang ist nicht gleich Anfang*

Religiöse Kulturen beruhen zunächst durchgängig auf Mythen, auf den «großen Erzählungen» vom Anfang: des Gesamten, das Welt heißt, und des Menschen inmitten anderer lebendiger Wesen. Ein solcher Anfang ist keineswegs zeitlich gedacht: als verflossene Urgeschichte. Über die Entwicklung von Kosmos und Mensch können Astrophysik und Paläoanthropologie genauere Auskunft geben, und sie geben ja auch eine gänzlich andere, die evolutionäre Auskunft. Es ist dieses Mißverständnis von «Anfang», das die aitiologischen Mythen zu Märchen herunterstuft und zu einer Art blindem Glauben an naturkundliches Wissen verleitet.

Wenn das Alte Testament beispielhaft beginnt mit dem Wort *bereshit*, im Anfang, so ist nicht der zeitliche Beginn, lateinisch *initium*, der Startpunkt oder Beginn gemeint, der im Laufe der Entwicklungsgeschichte ins Vergangene zurückfällt. *bereshit* enthält das semitische Wort *rosh*, das Haupt, im Sinne von leitendem, herrschendem Konzept: Es *behauptet* sich durch alle Entwicklung. Daher übersetzt die Vulgata das erste Wort der Genesis richtig: *in principio* und nicht *ab initio*; denn im Prinzip, *im* Anfang und nicht *am* Anfang, wird Schöpfung als *Hauptsache* entworfen und durchstrukturiert, bevor sie sich – was hier nicht im Blickpunkt steht – in Jahrmillionen entfaltet.

Wie genau in der Bibel zeitfreier Ursprung und zeitlicher Beginn unterschieden werden, zeigt überragend noch einmal der Johannes-Prolog: Auch er spricht vom Anfang, diesmal der Erlösung, in logisch kühner Parallele zum Anfang der Schöpfung. Bevor das Evangelium vom *zeitlichen* Leben Jesu einsetzt (*initium! Sancti Evangelii*), heißt es: *En arche egenesthai ho logos, in principio erat verbum, im Anfang war das Wort.* Wieder ist es währender Anfang, sich bewahrender Anfang, prinzipieller Anfang: *Haupt* des Ganzen. Sich in endliche Geburt und sogar Tod auf der Zeitachse einfügend, bleibt das Haupt immer, was es war. «Ehe denn Abraham ward, bin ich.»<sup>20</sup>

Natur wird von einem *initium* her verstanden, Schöpfung (oder Erlösung) von einem *principium* her.

Dieser Gedanke wird unterstrichen durch die Unterscheidung von «Beginn» und «Grund» bei Thomas von Aquin: «Grund» ist nicht auf einen Zeitpunkt bezogen, sondern «eine dauerhafte Bedingung von allem, was es gibt, zu jedem Zeitpunkt»<sup>21</sup>. Damit steht der Grund außerhalb von Zeit, Raum und Materie und ist *nicht* Gegenstand der Naturwissenschaft; sein Wirken entspricht auch nicht einer Wechselwirkung zwischen physikalischen Gegenständen. «Die Frage, ob das Naturgeschehen – die Mutation eines Gens oder der Einschlag eines Asteroiden – von Gott komme oder den Naturgesetzen, wird damit gegenstandslos.»<sup>22</sup> Analog entsteht die Musik im Instrument, aber ihr «Grund» liegt im Spieler selbst.

### 3.2 Kausalität oder Motivation? Ziellose oder zielgerichtete Entwicklung?

Der Begriff eines zeitlichen Beginns vermittelt mit «Urknall» sprachlich eine falsche Vorstellung (zum Knall braucht es bereits Raum oder Resonanzboden). Gemeint ist vielmehr die Ausfaltung eines nicht näher bestimmten «Etwas» an Energie in Raum, Zeit und Materie, und zwar mit Hilfe vorgängiger «Information». Diese Ur-Energie wird als *causa* angesetzt, und ihre weitere Ausfaltung wird wiederum nur in einer Kausalkette gelesen; ihr Folgen können aber nicht präjudiziert werden. Das bedeutet, daß der Kausalbegriff eingeschränkt ist: Er arbeitet nur mit der *causa efficiens, materialis und formalis*, nicht mit der *causa finalis*. Wirklich «Neues» bei Naturprozessen ist unvorhersagbar und entsteht nur in chaotisch eingestreuten Verzweigungen: Blitz, Welle, Wind, aber auch der Evolutionsstammbaum, das Wachstum von Pflanzen, Tieren, Menschen sind in ihrer konkreten Ausfaltung nicht im voraus berechenbar (Friedrich Cramer). Retrospektiv sind sie auf eine *causa* oder eine Mehrzahl von Gründen zurückzuführen, nicht aber prospektiv anzugeben.

Insofern sind langfristige physikalische, chemische oder biologische Prozesse als «zufällig» zu sehen: Ihr «Ziel» läßt sich nicht voraussagen, ihre Entwicklung nur *a posteriori* beschreiben oder erklären.

Demgegenüber setzt der Begriff der Schöpfung – wie oben gezeigt – ein zeitfreies Prinzip an, das sich durchgehend ausgestaltet. So ist dem Schaffen das Ziel des Schaffens eingeschrieben; philosophisch ausgedrückt: *causa efficiens* ist ohne *causa finalis* undenkbar. Die «Frage wozu?»<sup>23</sup> ist eine Konsequenz der Frage «warum?» Aus der Amputation der Frage «wozu?» werden Naturprozesse sinnlos.

Wiederum analog: In der Psychologie hat die Phänomenologin Edith Stein unterschieden zwischen der *Psyche*, wie Freud sie ansetzt als naturbedingtes Phänomen, das *kausal* arbeite und kausal therapiert werden könne, und der umfassenderen *Seele*, die *motiviert* vorgehe.<sup>24</sup> Eine phänomenologische Analyse der Seele soll daher die naturbedingte Psyche keineswegs ausklammern, aber ihre Antriebskräfte wie Wille, Einfühlung, Charakter, sind nur über Motivation, über ein Angezogenwerden durch ein Ziel, zu erfassen. Dies entspricht im übrigen einer Alltagserfahrung von «Freiheit zu», die sich gerade im Wählenkönnen, also einer Motivation für etwas Bestimmtes, ausdrückt.

### 3.3 Schöpfung: Ursprung aus Freiheit, nicht aus Notwendigkeit

Nochmals sei der Ursprungsakt vergegenwärtigt, aus dem die Bibel die Schöpfung entstehen läßt: Sie springt auf aus dem Wort eines Schöpfers. Dieser Schöpfer kann selbst eigentümlich mißverstanden werden: als eine personifizierte Naturenergie, als eine *causa prima* im Sinn der Kausalität, als «absolute Natur» oder *natura naturans*, schließlich – wie es der Neuplatonismus tut – als Emanation, als quellendes «Muß», zwanghaft-vitales Überfließen an Kräften, Ausbruch eines «Vulkans», wodurch der Schöpfungsakt trotz aller betonten Geistigkeit ins fast Triebhafte gerät. In solchen Entwürfen werden Physik und Biologie als Modelle der religiösen Phantasie benutzt. Dagegen ist in voller Tragweite der Gedanke festzuhalten und in seinen Folgen auszufalten, daß in der biblischen *Genesis* die Welt als Tat göttlicher Freiheit geschaffen wird. Der Schöpfer ist ungenötigt (auch nicht durch sich selbst), in seinem Tun unbegründet, eben frei – im vollen Sinn des Wortes. Schöpfung – in der biblischen Konzeption – trägt nicht in erster Linie die Spuren der Notwendigkeit an sich, sondern der Freiheit. Mit anderen Worten eines Willens, der sie gewollt hat. Theologisch formuliert: einer «Huld», *gratia*, die sie warumlos, grundlos gewünscht hat – es sei denn, dieser Grund werde als Liebe bezeichnet.

Was in der Schöpfung zweifellos als Notwendigkeit wirkt, ist ein Zweites. Aber selten wird das Erste und alles Bestimmende der *Genesis* ins Auge gefaßt: daß die Schöpfung nicht aus Natur, sondern aus *Geschichte* zu fassen ist. «In Wahrheit bedarf es einer Bekehrung in den Wurzeln des Existenzbewußtseins [...]: daß die Welt nicht notwendig ist, sondern von einer alle bekannte Freiheit übersteigenden Tat getragen wird.»<sup>25</sup>

Nimmt man diese Vorgabe ernst, dann ist Natur als *Kausalgefüge* gedacht, Schöpfung aber als *Ereignis* zu sehen, das grundsätzlich von Willen, Gestaltungskraft und von nicht kausalen «*Ereignissen*» immer wieder verändert werden kann. Schöpfung umfaßt die Natur, aber nicht umgekehrt. Der Begriff

Schöpfung trägt der Potentialität, dem Werden, der Entscheidungsfreiheit des Menschen (und des Schöpfers) Rechnung. Und: Schöpfung trägt auch ihrem unerklärlichen Ursprung, ihrem tatsächlichen, aber nicht ableitbaren Dasein Rechnung, während «Natur» mit einer unklaren und unlogischen Metapher, dem Urknall, «beginnen» soll. Aus dem Ursprung im Sinn eines *Ereignisses* folgt: Der dem Menschen am letzten Schöpfungstag erteilte Auftrag der «Weltbeherrschung» ist tatsächlich nicht ein je nachdem herrisches oder knechtisches Walten, sondern ein Wahren und Wahrnehmen der geschichtlichen, aus Freiheit und in Freiheit gesetzten Schöpfung. Die (Weiter-)Gestaltung der Schöpfung in Geschichte ist Auftrag, nicht Arroganz. Erst wenn diese Freiheit als bedingungslos, als Willkür mißverstanden wird, baut der Mensch sie um zum offenen, ziellosen System oder zur Autonomie eines determinierten «Selbstläufers», in den er entweder störend oder zwingend eingreift. Erst wenn er sein eigenes gestaltendes Wirken in ihr mißverstet, gleitet er ab zum mächtigen Macher. Der *Urheber* wird dann zur *Ursache* verschoben und aufs Altenteil eines zeitlich (!) weit zurückliegenden «Anfangs» versetzt – was noch die höflichste Form der Abdankung ist.<sup>26</sup>

Biblich gefaßt hat der Mensch die «Herrschaft» über die Schöpfung als Verwalter und Stimme ihrer Freiheit, die in immer neu andrängender Geschichte gestaltet wird. Hier greifen weder Vergottung der Natur noch ein frustriertes Gehenlassen, wie es will, und ein mittlerweile modisches Abtreten von der mißhandelten Bühne. Weder der Übermensch (in der Version des ethik-resistenten Technokraten) noch der von seinem schlechten Gewissen durchsäuerte Zeitgenosse entsprechen dem Auftrag an die beiden Menschen im Garten Eden. Die ganze schwierige, aber mögliche Balance liegt in der Erinnerung daran, daß die Geschöpfe der Gestaltung durch den Menschen letztlich nur zugänglich sind, solange er selbst die Potentialität der Schöpfung ethisch verantwortet, nämlich selbst ihren Charakter als Ereignis aus einem Urlebendigen anerkennt. Dies aber nicht, falsch verstanden, als Verhältnis des Sklaven zum Potentaten, zu dem die Neuzeit Gott verzeichnet hat. Die «Herrschaft» Adams und Evas ist aus der Freiheit einer wirklichen Gestaltungskraft angetreten: «Gott ist so frei, daß er nur Freie um sich duldet.» (Thomas von Aquin) Daraus erhebt sich die Suche, wie die «Grammatik der Schöpfung»<sup>27</sup> von ihrem Ursprung her zu lesen sei: von ihrem «woher?» bis zu ihrem «wozu?» Davon reden – neu zur Lektüre aufgegeben – auch die kosmologischen Bilder des paulinischen Epheser- und Kolosser-Briefes. Diese Bilder enthalten Sinn, nämlich eine Richtung des Kosmos auf ein Ziel hin, das selbst ein personales Antlitz trägt: Gott. Als Schöpfer habe er, so erzählen die biblischen Grundtexte, sein eigenes Antlitz in den Menschen eingetragen (Gen 1,28). Eine Naturwissenschaft oder Ethik, die sich gegen dieses Diaphane, das Durchscheinen

des Schöpfers in der Welt und noch deutlicher im Menschen, abschließt, wird bei Zufall und Notwendigkeit als den beiden anonymen «Konstruktionsmustern» der Natur stehenbleiben. Sie wird kaum zu Freiheit und Verantwortung gegenüber dem anderen, auch dem nicht menschlichen Leben und Dasein durchstoßen. Der Begriff der Schöpfung korrigiert vorschnelle Verschließungen in einer unfrei gedachten Mechanik des Ganzen, in Zweckrationalismus der Forschung, in Technokratie des Tuns, in Ent-Ästhetisierung der unerhörten Schönheit der Welt, wenn man darin «nichts als» (*nothing but*) ein Funktionieren erkennen will.

Dagegen steht schon das Dictum des großen Insektenforschers Jean-Henri Fabre, des «Homers der Kerbtiere», der ihr unglaubliches, subtiles Eingespieltsein aufeinander untersucht hat und ausgerufen habe: «Ich glaube nicht an Gott, ich sehe ihn.» Oder der Satz: «*Tē saxa loquuntur.*» «Von Dir sprechen die Steine.»

## Anmerkungen

- 1 Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.
- 2 Aus der Vielzahl der Literatur seien herausgegriffen: Jean GEBSER, *Ursprung und Gegenwart. Teil I: Die aperspektivische Welt*, München 1973; Mircea ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen*, 4 Bde., Freiburg 1980.
- 3 Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009, Kapitel II.
- 4 Rainer Maria RILKE, *Ausgewählte Kostbarkeiten*, zusammengestellt v. Gottfried Berron, Lahr <sup>8</sup>1991, 31: «Wenn der Mensch doch aufhörte, sich auf die Grausamkeit in der Natur zu berufen, um seine eigene zu entschuldigen! Er vergißt, wie unendlich schuldlos auch noch das Fürchterlichste in der Natur geschieht.»
- 5 Vgl. Hanna-Barbara GERL, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt <sup>21</sup>1995, Kap. über Bruno.
- 6 Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Leipzig 1954–59.
- 7 Artemis-Gedenkausgabe 23, 194.
- 8 Friedrich HÖLDERLIN, *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*, in: *Werke, Briefe, Dokumente*, Stuttgart/Hamburg o. J., 346.
- 9 Friedrich Wilhelm SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in: *Schellings Werke*, hg. v. Manfred Schröter, München 1972.
- 10 Rainer Maria RILKE, *Das Stunden-Buch*, Leipzig 1920, 21.
- 11 Annette VON DROSTE-HÜLSHOFF, *Der Hünenstein*, in: *Sämtliche Werke*, Darmstadt 1966, 104.
- 12 Botho STRAUSS, *Groß und klein*, 1978.
- 13 Dass darin auch theologische Momente enthalten sind, ist unstrittig: Platon setzt an den Anfang des *Timaios* eine Anrufung des Gottes; Aristoteles bedarf des «unbewegten Bewegers» als *arché* des Ganzen.
- 14 Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie*, Mainz 1994.
- 15 Faust II, 11091f.
- 16 René DESCARTES, *Discours de la méthode*, 6.
- 17 Vgl. den doppelsinnigen Titel: Sigrid BRAUNFELS u. a., *Der «vermessene Mensch». Anthropometrie in Kunst und Wissenschaft*, München 1973.
- 18 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur 2. Auflage, I, 26.

- 19 Die Literatur griff dieses Thema auf hohem Niveau auf: Goethes *Wahlverwandschaften* sind als chemische Elementaranziehungen konzipiert; E.T.A. Hoffmann schuf in der Puppe Coppelia den Automatenmenschen, dessen Auge (Sitz der Seele) einzig die tote Maschine verrät.
- 20 Joh 8, 58.
- 21 Jean-Michel MALDAMÉ OP, zit. nach Ulf von RAUCHHAUPT, *Darwin an der Schwelle*, in: FAS Nr. 10 vom 8. 3. 2009, 61.
- 22 Ebd.
- 23 Vgl. Robert SPAEMANN – Reinhard LÖW, *Die Frage wozu?*, München – Zürich 1985.
- 24 Edith STEIN, *Beiträge zur Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Göttingen, ESGA 7, Freiburg 2010.
- 25 Romano GUARDINI, *Zum christlichen Begriff der Welt*, in: *Die Schildgenossen* 17 (1938), 1-19; hier: 11.
- 26 Arthur Schopenhauer charakterisiert damit den Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts: den Uhrmachergott.
- 27 George STEINER, *Grammatik der Schöpfung*, München 2002.

## Abstract

*Nature or Creation? Is There a Difference?* Nature and creation seem to be roughly synonymous terms. Even agnostics speak about creation without believing in a creator. But there are decisive distinctions between the terms, not so much in reference to faith or agnosticism, but to the presupposition and the consequences of their meaning. «Creation» implies more important and different impulses for ethics than «nature» because its character contains an «event» (Ereignis) as its beginning not a mechanical follow-up of developments.

*Keywords:* philosophy of religion – evolution – Big Bang – causality – natural science

## FRANZISKUS UND DIE SCHÖPFUNG

Das Welt-im-Gottesverständnis des Armen von Assisi

### *Vorbemerkung*<sup>1</sup>

«Welchen Franziskus wollen Sie?» Das Auditorium einer Vortragsreihe zur franziskanischen Spiritualität war einigermaßen verblüfft über diese Einstiegsfrage der vortragenden Theologin – hatte man sich von ihr doch verlässliche und kompetente Informationen über die Person und das Erbe des berühmten Heiligen Franziskus von Assisi erwartet. Statt dessen verwies sie gleich zu Beginn auf das Franziskusbild als ein schillernd-buntes Mosaik, das im unvergleichlich reichen mittelalterlichen Quellenschatz und seiner Fortschreibung begründet liegt<sup>2</sup> und worin je nach Epoche, je nach kirchenpolitischem Kontext und je nach pastoraler Notwendigkeit der Zeit bis heute unterschiedliche Steinchen beleuchtet und besonders betont wurden. «Jedem sein Franziskus, ist man fast versucht zu sagen [...]», so formuliert es der französische Historiker André Vauchez im Vorwort zu seiner umfassenden «Geschichte und Erinnerung»<sup>3</sup> des Armen von Assisi.

Wenn die historisch-theologische Franziskus-Forschung der Zukunft einmal ihren erkenntnisleitenden Fokus auf die Wende hin zum 21. Jahrhundert gerichtet und unsere Dokumente daraufhin analysiert haben wird, welches Franziskusbild unsere Gegenwart und unser Denken geprägt hat, wird man es – so meine ich – mit zwei bestimmenden Aspekten zu tun haben: Zum einen wird Franziskus von Assisi heute im Kontext von Natur und Schöpfung, der Tier- und Pflanzenwelt und eines versöhnten Umgangs mit der Erde und ihren Geschöpfen verortet. Zum anderen ist er durch das aktuelle Pontifikat in vielerlei Hinsicht als Vorbild und Modell in das Zentrum kirchlicher wie nichtkirchlicher Aufmerksamkeit gerückt: Papst Franziskus hat sich mit der

ANDREA RIEDL, geb. 1984, Projektleiterin im Rahmen des Österreichischen Wissenschaftsfonds FWF an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien; ab Oktober 2020 Fachbereichsleitung Kirchengeschichte am Institut für Katholische Theologie an der Technischen Universität Dresden.

Wahl seines Namens für ein Programm entschieden, das er seither nach Kräften explizit und implizit an der Grundhaltung des Heiligen Franziskus ausgerichtet – allen voran im Umgang mit den Armen und Ausgegrenzten und in der Forderung, aufmerksam für die «Grammatik der Einfachheit» zu sein, wie er es bereits am Beginn seines Pontifikats im Juli 2013 in einer Ansprache an die Kardinäle und Bischöfe Brasiliens betont hatte und wie es seither vielfach aufgegriffen wird.

Ein bemerkenswertes Ineinandergreifen beider genannten Aspekte verdient besondere Beachtung: Im Juni 2015 veröffentlichte Papst Franziskus seine lang erwartete Umwelt- und Sozialenzyklika *Laudato Si* «über die Sorge für das gemeinsame Haus»<sup>4</sup>, die – nach einer nun fünfjährigen Rückschau beurteilt – als grundlegend positiv, mutig und wegweisend anerkannt und rezipiert wurde. Namensgeber dieser Enzyklika ist der im umbrisch-italienischen Dialekt überlieferte *Sonnengesang* des Franziskus von Assisi, den er in mehreren Etappen gegen Ende seines Lebens verfasst hat. Aber nicht nur der berühmte Sonnengesang, sondern die Gestalt des *Poverello*, des Armen von Assisi, als ganze durchzieht die Komposition der Enzyklika: Papst Franziskus versteht es auf kluge Weise, die bisweilen romantische oder gar naive, weil aus dem Kontext gelöste Verflechtung des Franziskusbildes mit Natur- und Schöpfungsszenarien zu erden, indem er das eigentliche Anliegen des Franziskus, so wie wir es dank historisch-kritischer Forschung skizzieren können, gerade anhand der vorrangigen sozioökonomischen Problematik wieder ein Stück weit näher bringt. Denn: Franziskus von Assisi wurde mit dem Apostolischen Schreiben *Inter sanctos* von Papst Johannes Paul II. am 29. Dezember 1979 zum Patron nicht der Natur, der Umwelt oder der Ökologie erklärt, sondern zum Patron «derer, die sich für ökologische Frage einsetzen» (*Patronus oecologiae cultorum*)<sup>5</sup>. Die Enzyklika *Laudato Si* fasst den Fokus noch ein wenig enger, indem sie formuliert: «Er ist der heilige Patron all derer, die im Bereich der Ökologie forschen und arbeiten [...]»<sup>6</sup>. Papst Franziskus übernimmt nun aber nicht einfach diese noch junge Tradition der Kirche, sondern er verwendet sie geradezu *kohortativ* – das heißt ermahnend oder ermutigend –, indem er zum gemeinsamen Handeln und Verkündigen auffordert: Die ganze Enzyklika nimmt in Grundzügen wesentliche Elemente desjenigen Programms auf, das die Kirchen- und Theologiegeschichte in unterschiedlichen Ausprägungen Franziskus von Assisi zugeschrieben hat; nicht aber dessen wie auch immer gearteten Umwelt-Programms, sondern – und weit mehr – seiner Lebenshaltung. Diese franziskanische Verflechtung von Leben/Verkündigung und Schöpfung sowie ihre Einbettung in die heutigen drängenden Fragen sozioökonomischer Natur sollen im Folgenden entlang des Stichwortes *Interdependenz* nachgezeichnet werden.

### 1. Das Franziskusbild

Das Bild des Armen von Assisi (†1226) erhielt in einem Zeitraum von rund 35 Jahren nach seinem Tod zwei bis heute prägende Ausgestaltungen. Festzumachen sind diese in den Schriften zweier wichtiger franziskanischer Autoren und Intellektueller des 13. Jahrhunderts: Thomas von Celano und Bonaventura von Bagnoregio. Von Thomas stammt die früheste offizielle Heiligenvita, mit deren Abfassung ihn Papst Gregor IX. als offiziellen Hagiographen im Zuge des Heiligsprechungsprozesses beauftragt hatte und die er 1228/29 – sehr bald nach dem Tod des Franziskus – fertigstellte.<sup>7</sup> Diese Vita muss bei Vielen innerhalb und außerhalb des Ordens auf Widerspruch gestoßen sein oder zumindest Staub aufgewirbelt haben, sodass Thomas rund fünfzehn Jahre später ein zweites Mal – und diesmal vonseiten des Ordens selbst – engagiert wurde: Der Auftrag des Generalministers Crescentius von Jesi lautete, die inzwischen aus dem Umfeld des Heiligen erhobenen empirischen Daten über Franziskus entsprechend zu ergänzen, sodass Thomas von Celano in den Jahren 1246/47 eine zweite Lebensbeschreibung vorlegte, die die kritisierten Lücken der ersten füllte und diese zum Teil auch korrigierte.<sup>8</sup>

Rund sechzehn Jahre später erhielt das Franziskusbild das zweite Präge­mal von Bonaventura als dem wohl berühmtesten Theologen des noch jungen Franziskanerordens. Bonaventura bekleidete als Generalminister von 1257 bis kurz vor seinem Tod im Jahr 1274 das höchste Leitungsamt des Ordens und schrieb mit seiner so betitelten *Legenda maior* in den Jahren 1262/63 die Urkunde seines Ordensgründers im wortwörtlichen Sinne neu: Darin erinnert wird Franziskus weniger als der konkrete Arme von Assisi, dessen Lebensprogramm sich seit seiner Bekehrung radikal an der *minoritas* (wörtl. an der Haltung des Kleiner-/Geringerseins) orientierte, um Christus aller Welt als den gekreuzigten Erlöser zu verkündigen. Vielmehr steht Franziskus als Asket und Mystiker im Zentrum. Bonaventura ist bereits Zeuge einer «spätere[n] Reifephase der Franziskuslegenden»<sup>9</sup>, indem er ganz auf eine vertiefte Franziskus-Theologie abzielte, die ihrerseits wiederum in aller Konkretheit hineingeschrieben wurde in spannungsreiche ordensinterne und von außen provozierte Konflikte über die grundlegende Ausrichtung und den Auftrag der Minderbrüder (von lat. *minores*, wörtl.: die Kleineren). Die *Legenda maior* diente somit ihrem klugen Autor als eine Speiche im Steuerrad, mit dem er den Orden in die Zukunft zu lenken gedachte.<sup>10</sup>

An beiden Beispielen bzw. Autoren wird deutlich, dass sich die Maßstäbe ihres jeweiligen Franziskusbildes nicht ausschließlich an einer wie auch immer historisch greifbaren Gestalt orientierten, sondern dass dieses Bild im Gegenteil erweitert um – oder sogar angepasst an – neue Kontexte überliefert

wurde.<sup>11</sup> Diese Kontexte nun sind es, die uns heute in erster Linie in Wort und Bild begegnen, wenn wir auf die schillernd überlieferte Person des Franziskus stoßen: beginnend bei der Darstellung der Vogelpredigt des Franziskus, die eingebettet ist in Giotto di Bondones berühmten Freskenzyklus in der Oberkirche der Basilica San Francesco in Assisi (die auf päpstliches Betreiben und mit Unterstützung des Ordens durch imposante Architektur und Ikonographie die weltkirchliche Relevanz dessen spiegeln sollte, dass man Franziskus wenige Monate nach seinem Tod als Heiligen zur Ehre der Altäre erhoben hatte), und bis heute, wenn beispielsweise die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) in ihrem Grundlagenheft zu dem seit 2010 jährlich begangenen «Ökumenischen Tag der Schöpfung» betont, Franziskus von Assisi sei Vorbild für die «von Gott übertragene Haushalterschaft für die Welt», insofern der Schutz bzw. die Bewahrung der Schöpfung «nicht zu trennen ist vom Lobpreis Gottes für seine Schöpfung»<sup>12</sup>.

Je näher man der historischen Person Franziskus kommen möchte, desto pointierter müsste man hier einwenden: War es nicht Franziskus selbst, der angesichts seines nahenden Todes verboten hatte, dass sein Testament<sup>13</sup> mit Glossen versehen wird – das heißt: dass man eine gelehrte Diskussion darüber zulässt und sich ihm damit womöglich entfremdet? Und hat er nicht seinen Orden für die Zukunft auf diese drei Dinge verpflichtet: die geschwisterliche Liebe, ein Leben in Armut und die Treue gegenüber der heiligen Mutter Kirche?<sup>14</sup> Was mit dem evangelischen Historiker Paul Sabatier zu Beginn des 20. Jahrhunderts erst am Anfang stand – nämlich die historisch-kritische Franziskus-Forschung inklusive eine bei ihm sehr stark ausgeprägte «Historiographie des Verdachts» –, ist mittlerweile einerseits *state of the art* sowohl in der Forschung selbst als auch in der Vermittlung ihrer Resultate: Man kann inzwischen dank kritischer Texteditionen und einer Vielzahl darauf aufbauender Studien ein verhältnismäßig klares Bild davon gewinnen, wer Franziskus selbst war, welche Anliegen er zum Leitfaden seines Lebens erwählt und vehement für seinen Orden eingefordert hat, welche Rolle die zunächst päpstliche und dann weltkirchliche Vereinnahmung seiner Person für ihre Rezeption spielte, welche Wege der noch junge Orden der Minderbrüder eingeschlagen und wie sich der weibliche Ordenszweig darin und darüber hinaus entwickelt hat.<sup>15</sup> Andererseits erfuhr seit Sabatier auch die Hagiographie-Forschung wesentlich breiteres und interdisziplinäres Interesse, sodass man heute – anders als noch vor wenigen Jahrzehnten – eher gewillt ist bzw. die Notwendigkeit anerkennt, den eigenen Gesetzmäßigkeiten dieser Textgattung Rechnung zu tragen und sie als wichtig und ertragreich in die Spurensuche nach Franziskus von Assisi einzubeziehen. Für dessen Haltung gegenüber der Natur – die der mittelalterlichen Weltsicht entsprechend bei ihm wie auch in der franziskanischen

Spiritualität nie anders als Gottes Schöpfung gesehen wurde – lassen sich vor diesem Hintergrund die folgenden soliden Anhaltspunkte festmachen.

## 2. *Franziskus und die Schöpfung*

Franziskus' Haltung zu seiner Umwelt lässt sich nur von seiner Theologie her verstehen. Damit ist keine theologische Schule und kein komplexes Lehrgebäude, auch – dem mittelalterlichen Charakter von «Theologie» entsprechend – keine spezifische Art der Schriftauslegung gemeint. Franziskus geht gewissermaßen den umgekehrten Weg: Am Beginn steht die Handlung, die gelebte Verkündigung. Gott ist für ihn – der sein Leben lang Laie blieb, der nie studierte und dessen «Gedächtnis ihm die Bücher ersetzt[e]», wie Thomas von Celano als gebildeter Hagiograph mit deutlichen Anklängen an den heiligen Mönchsvater Antonius den Großen schreibt<sup>16</sup> – in erster Linie über seine konkreten, greifbaren Erscheinungen wahrnehmbar. Was dem Armen von Assisi durch die Heilige Schrift und die Liturgie vollkommene Gewissheit war, spiegelte sich für ihn auch in der Welt: Gott ruft den Menschen in die Verantwortung für die Welt – oder wie Volker Leppin in soteriologischer Hinsicht formuliert: «Was der Mensch tut, ist nicht einfach ein Vergehen an natürlichen Zusammenhängen, sondern in erster Linie eine Sünde gegen seinen Schöpfer.»<sup>17</sup> Die Franziskus-Quellen sind sich diesbezüglich einig: Franziskus von Assisi war ein Mensch der Erfahrung, der sich mit Leib und Seele einließ auf das, was er verkündigte. Nicht als Verfasser von zumal theologischen Schriften setzte er sich in Szene, sondern als Träger einer Botschaft: dass der menschengewordene Gottessohn durch das Kreuz die Welt erlöst hat, aber auch, dass dieser Gottessohn als der nackte (*Christus nudus*), der arme (*Christus pauper*), der demütige (*Christus incarnatus*) – und nicht als der öffentliche oder politische – im Zentrum steht. Diese christozentrische Botschaft lebte Franziskus und verankerte sie nur dann in verschriftlichter Form, wo eine kirchenpolitische Komponente dies regelrecht erzwungen hat. Konkret auf sein Schöpfungsverhältnis angewandt bedeutet das:

Zu Recht zählt der reich kommentierte *Sonnengesang*<sup>18</sup> zu den Meisterwerken italienischer Dichtkunst im Mittelalter – bzw. stellt, mit Gianfranco Contini gesprochen<sup>19</sup>, sogar den Beginn der italienischen Literatur überhaupt dar –, und zu Recht ist er Aushängeschild für das Welt-im-Gottesverständnis seines Autors, spiegelt er doch eine tiefe Vertrautheit des Franziskus mit den Geschöpfen, die er Bruder und Schwester nannte. Zwar ist er insofern weniger revolutionär, als er nirgendwo die klassische mittelalterliche Rangfolge durch-

bricht (d.h. die Tiere als vernunftlose Wesen bzw. die Tier- und Pflanzenwelt als *vestigium* – Fährte – Gottes, während der Mensch *imago* – Abbild – Gottes ist), und sein Verfasser widmet den Tieren – anders als die späteren hagiographischen Quellen – verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit. Doch steht sowohl in den eigenen Schriften des Franziskus als auch in dem, was ihm spätere Quellen zuschreiben, ein starkes Bewusstsein der Interdependenz, des Verflochtenseins im Vordergrund, und es wäre zu wenig, seine Haltung als bloße Achtamkeit gegenüber der Umwelt zu qualifizieren. Der Entstehungskontext des Sonnengesangs ist eine Gotteserfahrung gegen Ende seines Lebens, als Franziskus – von Krankheit geschwächt wohl seinen nahenden Tod erwartend – Trost zugesprochen bekommt: Krankheit und Schwachheit bedeuten keine Entfremdung oder Gottverlassenheit, sondern sie seien Teil des Heilsplanes Gottes für den Menschen. Franziskus bezieht daraufhin wie eine Antwort auf das Erfahrene die ganze Schöpfung in seinen Lobpreis des Schöpfers mit ein und entwirft ein Politikum im guten Sinn des Wortes: Der Mensch wisse um seine Verflechtungen, aber auch um deren Wurzelgrund in Gott insofern, als Gott entgegen aller dualistischen Zeittendenzen der Grund und Urheber der materiellen Schöpfung ist.

### 3. Interdependenz – Gegenwartsrezeptionen

Was bedeutet *Verflechtung* hier konkret? Ein paar Antwortmöglichkeiten in franziskanischem Rahmen: Auf die Frage, was das Attraktive und Ansprechende an jenem Orden sei, der auf Franz und Klara von Assisi zurückgeht, antwortet eine junge Postulantin: Zu wissen, dass man bei allem, was man tut und denkt, auf Andere angewiesen ist, sei ein sympathischer Charakterzug.<sup>20</sup> Oder: Wenn das Begriffspaar *pauperitas* (Armut) und *simplicitas* (Einfachheit) der Schlüssel zur Interpretation der Person und der Heiligkeit des Franziskus sind, woran Maria Pia Alberzoni ihre vielrezipierte Franziskus-Studie ausrichtet<sup>21</sup>, dann lässt sich dies auch im Schöpfungsverständnis des Franziskus verorten: Arm zu sein heißt, abhängig(er) und somit stärker mit dem Umfeld verflochten zu sein; und einfach zu sein heißt, das Komplexe des Umfeldes zwar wahrzunehmen, ihm aber seine Dominanz zu nehmen und bewusst das Wesentliche zu betonen. Oder – und damit zurück zum Einleitungsgedanken: Papst Franziskus schreibt in *Laudato Si'*: «An ihm [d.h. Franziskus von Assisi] wird man gewahr, bis zu welchem Punkt die Sorge um die Natur, die Gerechtigkeit gegenüber den Armen, das Engagement für die Gesellschaft und der innere Friede untrennbar miteinander verbunden sind.»<sup>22</sup> Mag die Enzyklika auch in ihren direkten Franziskus-Bezügen von den hagiographischen Elementen

des Franziskusbildes getragen sein (so zum Beispiel der den Blumen und Tieren Predigende, derjenige, der bewusst wilde Kräuter im Garten wachsen lässt usw.)<sup>23</sup>, so durchzieht der Arme von Assisi – wie der Papst ihn in (s)einer stark sozioökonomischen Interpretation versteht – dennoch umfassender und indirekt die gesamte Enzyklika: Der Text verweist und erinnert an mehreren Schlüsselstellen an die Interdependenz der Weltentwicklungen, das heißt an ihre gegenseitige Bedingtheit und ihre Beziehung zueinander, und die Auswirkungen menschlichen Eingreifens in dieses komplexe Gefüge dürfe man nicht kleinreden oder gar ignorieren; Die Enzyklika sieht zudem mit Sorge, dass Natur und Umwelt heute nicht mehr als das natürliche Umfeld des Menschen wahrgenommen werden, sondern vielmehr als ein Gebrauchsgegenstand, ja ein Objekt der Herrschaft – ein stark defizitärer Ansatz, der in Gefahr stehe, den Menschen aus der Einheit alles Lebendigen herauszulösen und ihn darüber zu erheben, indem aus dem Mitgeschöpf der Beherrscher der Natur wird.

Die Linie ließe sich fortführen: Die Sorge um die Welt als das gemeinsame Haus sei ein Spiegel für die Sorge des Franziskus von Assisi, der Gottes Auftrag zum zunächst wortwörtlichen und dann radikalen Ausgangspunkt seines neuen Lebens nimmt: «Franziskus, geh hin und stell mein Haus wieder her, das, wie du siehst, ganz verfallen ist», wie es in der zweiten Lebensbeschreibung des Thomas von Celano überliefert ist<sup>24</sup>. Der Umgang mit den Mitgeschöpfen verlangt letztlich nicht nur aus einer Glaubensperspektive betrachtet beides: das wortwörtliche, das heißt konkrete Handeln und Eingreifen – und die radikale, das heißt Leben und Haltung bestimmende Übernahme von Schöpfungsverantwortung. «Welchen Franziskus leben Sie?» – so müsste man die eingangs gestellte Frage ergänzen. Denn im Bewusstsein für die ungemein vielfältige Überlieferung des Franziskusbildes zielt sie auf die lebenspraktische Rezeption des Anliegens und das Lebendighalten der Botschaft des Armen von Assisi für die Schöpfungsthematik und darüber hinaus.

## Anmerkungen

- 1 Unterstützt durch den Österreichischen Wissenschaftsfonds FWF, Projektnummer J 4094.
- 2 Vgl. die gesammelten und ins Deutsche übertragenen Quellen bei Dieter BERG / Leonhard LEHMANN (Hg.), *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*, Kevelaer 2009 (= Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung, Bd. I); im Folgenden mit FQ abgekürzt.
- 3 André VAUCHEZ, *Franziskus von Assisi. Geschichte und Erinnerung*, Münster 2019 [dt. Übersetzung des franz. Originals: *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris 2009], 14.
- 4 PAPST FRANZISKUS, Enzyklika *Laudato Sí* (vgl. die deutsche Fassung auf der Website des Vatikans unter [http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html) [abgerufen am 26.07.2020]).
- 5 PAPST JOHANNES PAUL II., *Litterae Apostolicae. Inter sanctos* vom 29. Dezember 1979 (vgl. die online-Version auf der Website des Vatikans unter <http://www.vatican.va/content/john-paul->

- ii/la/apost\_letters/1979/documents/hf\_jp-ii\_apl\_19791129\_inter-sanctos.html [abgerufen am 26.07.2020]).
- 6 PAPST FRANZISKUS, Enzyklika *Laudato Sí*, Nr. 10.
  - 7 THOMAS VON CELANO, *Erste Lebensbeschreibung*, FQ 195–288.
  - 8 THOMAS VON CELANO, *Zweite Lebensbeschreibung*, FQ 289–421.
  - 9 Paul ZAHNER, *Einleitung in die Legenda Maior und das Mirakelbuch*, FQ 686–689, hier: 686.
  - 10 Für die Forschung maßgeblich ist bis heute die tiefe Ergründung der Wurzeln und Probleme des Franziskusbildes bei Bonaventura in Ratzingers Habilitationsschrift: Joseph RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Freiburg/Br. 2009 (= Gesammelte Schriften 2).
  - 11 Zum Franziskusbild vgl. zudem Chiara FRUGONI, *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore di Assisi*, Turin 2015.
  - 12 So der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) Heinrich BEDFORD-STROHM in seinem Vorwort, in: [https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Publikationen/Gottes\\_Schoepfung\\_feiern.pdf](https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Publikationen/Gottes_Schoepfung_feiern.pdf), S. 22 (abgerufen am 26.07.2020).
  - 13 FRANZISKUS VON ASSISI, *Das Testament*, FQ 59–62, hier: 59.
  - 14 FRANZISKUS VON ASSISI, *Das kleine Testament von Siena*, FQ 58.
  - 15 Neben den hier im Fußnotenapparat genannten Studien sei vor allem auf die Kongressakten der Jahrestagungen der Società internazionale di Studi francescani hingewiesen: <http://www.sisf-assisi.it/elenco-delle-pubblicazioni-della-sisf.php?idC=27> (abgerufen am 26.07.2020).
  - 16 THOMAS VON CELANO, *Zweite Lebensbeschreibung* LXVIII 102, FQ 356; ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *Vita Antonii* 3, 43, ed. *Vita Antonii. Leben des Antonius*, eingel., übers. und komm. von Peter GEMEINHARDT, Freiburg/Br. u. a. 2018 (= Fontes Christiani 69), 119.
  - 17 Volker LEPPIN, *Franziskus von Assisi*, Darmstadt 2018, 175.
  - 18 FRANZISKUS VON ASSISI, *Sonnengesang*, FQ 59–62, 40–41.
  - 19 Vgl. Gianfranco CONTINI, *Letteratura italiana delle origini*, Florenz <sup>6</sup>1991, 3.
  - 20 Gespräch im Juni 2020 im Rahmen der Vorbereitung auf die *Marcia francescana* (franziskanische Pilgerwanderung), die das Franziskanerkloster *La Verna* in Maria Enzersdorf bei Wien jährlich anbietet. Innerhalb der Franziskanerprovinz Austria widmet sich das Kloster *La Verna* der Seelsorge an jungen Erwachsenen als Kernpunkt seiner Tätigkeit; vgl. dazu <https://laverna.at/LaVerna/> (abgerufen am 26.07.2020).
  - 21 Maria Pia ALBERZONI: *Santa povertà e beata semplicità. Francesco d'Assisi e la Chiesa Romana*, Mailand 2014, hier: 13 et passim.
  - 22 PAPST FRANZISKUS, Enzyklika *Laudato Sí*, Nr. 10.
  - 23 Vgl. PAPST FRANZISKUS, Enzyklika *Laudato Sí*, Nr. 11–12.
  - 24 THOMAS VON CELANO, *Zweite Lebensbeschreibung* VI 10, FQ 305.

## Abstract:

*Approaching Francis of Assisi. God, Creation, and Interdependence.* In 1979 Pope John Paul II. declared Francis of Assisi (†1226), the famous founder of the Franciscan Order, the patron saint for those who care for ecological questions and realities. In doing so, the Catholic Church has officially accentuated one aspect of the incomparably rich and various medieval sources regarding the *poor man of Assisi*. It's the aim of this article to trace Francis' attitude towards nature – i.e. God's creation – and to contextualize it both in terms of what research brought to light regarding the «historical Francis», and of how his heritage is approached today.

*Keywords:* Francis of Assisi – ecology – creation – *Laudato Sí* – interdependence – *Canticle of the Sun* – hagiography

## VIER KÜNSTLER BLICKEN AUF DIE NATUR

Im Laufe der Kunstgeschichte wurden unzählige Darstellungen der Natur geschaffen. Jede Auswahl ist daher unvermeidlich willkürlich – und wird noch willkürlicher, wenn sich die Bildauswahl auf die europäische Kunst beschränkt und ausschließlich moderne Werke berücksichtigt. Die vorgestellten Arbeiten zeigen verschiedene inhaltliche Zugänge und ganz unterschiedliche künstlerische Techniken. Die Künstler wollen uns Betrachtern ihren Blick auf Natur nahebringen, Empfindungen evozieren und zum Nachdenken anregen.

### *Natur als Landschaft*

Beginnen wir mit wenigen kunstgeschichtlichen Hinweisen. Wer in einem populären Fachlexikon wie beispielsweise im vielbändigen «Lexikon der Kunst» (1996) oder im einbändigen «Reclams Sachlexikon der Kunst» (2007) nachschlägt, wird einen Artikel zum «Naturalismus», keinen aber zur «Natur» finden: Offensichtlich wird «Natur» in kunstgeschichtlichen Zusammenhängen als «Landschaft» thematisch.

Lange dient die Landschaft «als Ensemble naturgegebener Versatzstücke»<sup>1</sup> für ein Figurenbild, etwa bei der Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten auf dem Felde. Auf dem Weg zur eigenständigen thematischen Gattung ist Konrad Wirtz' «Wunderbarer Fischzug» (1444) bedeutsam, weil der Maler das Geschehen an einem *topologisch* exakt bestimmbar Ort, dem Genfer See, spielen lässt. In seiner genau lokalisierbaren «Donaulandschaft» (um 1520–25) verzichtet Albrecht Altdorfer dann ganz auf jede menschliche Szenerie.

Albrecht Dürer hat den Begriff «Landschaft» «für die jeweils durch ihre Geologie und Flora gekennzeichnete Natur»<sup>2</sup> eingeführt; Darstellungen von Landschaften bilden ab dem 16. Jahrhundert eine eigenständige thematische Gattung der bildenden Kunst, insbesondere in der Malerei und in der Grafik.

THOMAS MENGES, geb. 1953, ist Redakteur des Magazins «Eulenfisch. Limburger Magazin für Religion und Bildung» sowie verantwortlicher Redakteur des Online-Rezensionsorgans «Eulenfisch Literaturmagazin».

Bis ins 19. Jahrhundert hinein rangierte die Landschaftsmalerei an den Kunstakademien noch unter der nicht selten opulenten Historienmalerei.

Doch im gleichen Jahrhundert erlebt das künstlerische Thema Landschaft einen erheblichen Aufschwung. Auf zwei Aspekte sei hingewiesen: Caspar David Friedrichs berühmtes romantisches Gemälde «Das Kreuz im Gebirge» (1807/08) ist ein herausragendes Beispiel für die emotionale Aufladung von Landschaft zum *Erlebnis- und Empfindungsraum*, in diesem Fall geht es bekanntlich um religiöse Zusammenhänge. Für ein anderes, vereinfacht als realistisch zu bezeichnendes Naturverhältnis stehen die Schule von Barbizon, der Engländer John Constable und etwas später der Impressionismus: Die Kunstschaffenden verlassen ihre Ateliers, suchen die unmittelbare Begegnung mit der Natur und arbeiten unter freiem Himmel bei natürlichen, sich im Tagesablauf verändernden Lichtverhältnissen – sie betreiben *Pleinairmalerei*.

Grundsätzlich gilt, dass Künstler niemals «die» Natur zeigen, sondern stets nur ein «eingefrorenes» Bild der Natur. Sie entscheiden sich für einen bestimmten Ausschnitt (ein Was), womit sie notwendigerweise andere mögliche ausblenden, wählen eine bestimmte künstlerische Technik (ein Wie) und zielen bewusst oder uneingestanden auf eine Reaktion des Betrachters (ein Wozu), wodurch ihr Bild erst lebendig wird.

### *Karl Willems – die heimatliche Natur*

Betrachtung: Das ziemlich große, 149 cm hohe und 112 cm breite Ölgemälde auf Leinwand versetzt uns in eine auf den ersten Blick unübersichtliche Szenerie. Im Vordergrund befindet sich ein wackliger Holzrahmen aus zwei schief stehenden Streben und einem aufliegenden Brett; er droht nach hinten umzustürzen. Durch ihn hindurch blicken wir auf einen hohen Strauch mit jungen Blättern in unzähligen Grünabstufungen; der Lichteinfall (durch die hochstehende Sonne) lässt das frische Grün changieren. Genau betrachtet handelt es sich um eine Forsythie, die erst vor kurzem verblüht ist und deren Laub gerade machtvoll austreibt. Grün bedeckt ist auch der Boden. Wer diesen Garten besucht, begegnet einer Natur voller Dynamik, Wachstum und Fülle. Wir befinden uns gerade im Frühjahr.

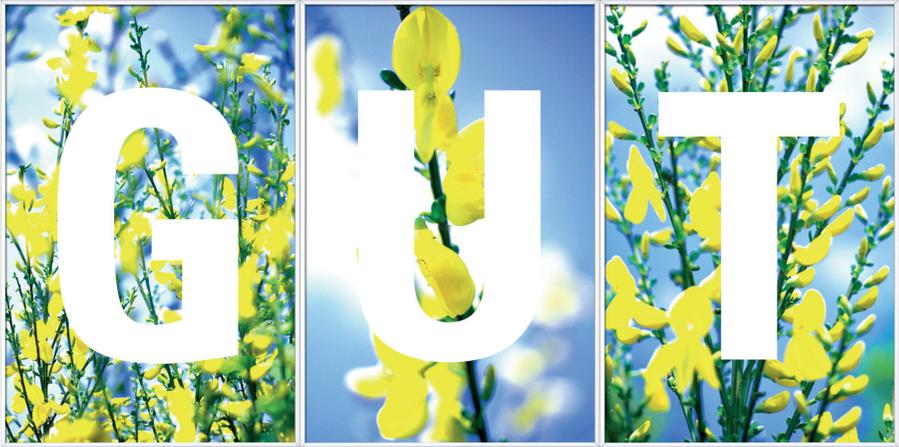
In der unteren Bildmitte stehen wir auf einem schmalen Pfad aus zusammengefügtten Platten, der durch den schrägen Türrahmen hindurch die Aufmerksamkeit auf das linke Drittel lenkt. Dort ist ein mit roten Ziegeln gedeckter kleiner Schuppen zu erkennen, dahinter ein Wohnhaus, das auf der linken Seite – mit dem fast verdeckten Fenster des Erdgeschosses und dem sandstein-



*Karl Willems: Der Stuhl und der Pfad (2016), Öl auf Leinwand, 149 x 112 cm*



Roland Peter Litzenburger: *Mich dürstet nach reinem Wasser* (1974), Federzeichnung, 59,5 x 42cm



*Philipp Schönborn: GUT (1993), Pigmentdruck im Aluminiumrahmen, 48 x 96 x 2,5cm*



*Saype: Jenseits der Krise (2020), Naturfarbe auf Gras, 3.000 Quadratmeter*

gerahmten Fenster des oberen Geschosses – graugrün verputzt ist, während rechts neben dem Regenrohr eine dunkle Bruchsteinmauer sichtbar wird.

Einige Bildelemente irritieren den aufmerksamen Beobachter: Was ist das für ein merkwürdiger Ast, der von links in das Bild ragt, über dem Türrahmen verläuft und rechts von einem abgeschrägten Dach gehalten wird? Wo endet der kleine Pfad, der vor dem Schuppen nach rechts ins Unbestimmte abbiegt? Und was hat es mit dem Gartenstuhl rechts im Vordergrund auf sich? Ihm fehlt ein Teil des Rahmens, und er würde augenblicklich umstürzen, wenn er nicht an den Pfeiler gelehnt wäre.

Biografisches: Karl Willems (geb. 1940) entstammt einer Winzerfamilie aus dem Dorf Obermennig bei Konz an der Mosel und ebenfalls Winzer geworden. Er wäre es geblieben, wenn nicht die Leidenschaft des Dorfjungen für das Zeichnen gewesen wäre. Mit 20 Jahren entdeckt er in Padua die Fresken von Giotto und besucht in Paris den Louvre. 1974 studiert er an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste in Karlsruhe bei Markus Lüpertz und Albrecht von Hanke, bei dem er 1979 Meisterschüler wird. Nach dem Studium kehrt Willems 1980 in das elterliche Winzerhaus zurück, das ihm zur Wohnung und zum Atelier wird. Fortan lebt und arbeitet er als freier Künstler. Er spricht von sich als einem «Flaneur», der «kein Zugvogel» geworden und dem das Konzer Tälchen zur Heimat geworden ist.<sup>3</sup>

Der Künstler hat unterschiedliche Techniken erprobt: Neben frühen Lithografien und Wachskreidearbeiten stehen Zeichnungen und Aquarelle, in den letzten Jahren vornehmlich Ölgemälde im Zentrum seines Schaffens. In thematischer Hinsicht hat sich Willems eine charakteristische *Selbstbeschränkung* auferlegt: Gegenstand seiner Bilder sind ausschließlich Dinge aus seinem Haus – wie etwa der Hut des Vaters oder die Herz-Jesu-Skulptur der Mutter – und sein Haus samt Garten sowie die nähere Umgebung. Willems ist ein durchaus realistischer Maler, der freilich die Dinge und ihren Kontext nicht einfach abbildet, was sich leicht am betrachteten Bild nachvollziehen lässt: Er arrangiert die Gegenstände (wie den angelehnten Stuhl), er wählt eine besondere Perspektive (wie den Blick durch den Türrahmen) oder setzt Farbkontraste (wie das Rot der Dachziegel zum sonst dominierenden Grün), um mit diesen Mitteln eine malerische Spannung zu erzeugen.

Deutung: «Der Stuhl und der Pfad» (2006) ist ein geradezu klassisches *Landchaftsbild*. Eindeutig identifizierbar ist die Topografie: das elterliche Haus des Malers mit Garten samt Schuppen. Willems berichtet, als junger Mann den Pfad aus Betonplatten gelegt zu haben und dass der querliegende Ast Teil eines umgestürzten Baumes ist. In dem kleinen Häuschen am linken Bildrand mit seinen handwerklich geformten roten Dachziegeln wurde einst Brot gebacken. Dagegen besteht die Dachabdeckung auf der gegenüberliegenden rechten Sei-

te aus grauem Eternit und zeugt von einer Zeit, in der dieses gefährliche Material sorglos verbaut wurde.

Mit einer (heute reichlich ungewöhnlich gewordenen) künstlerischen Entscheidung knüpft Willems an die Landschaftsmalerei des 19. Jahrhunderts an: Er betreibt *Pleinair-Malerei*, malt unter freiem Himmel bei natürlichen Licht- und Schattenverhältnissen. Verändert sich das Licht im Tagesverlauf, kann er seine Arbeit erst am nächsten Tag fortsetzen – was sich insbesondere an den Schatten und den feinen Lichtspiegelungen etwa an der Stuhlkante zeigt.

Willems malt ein Idyll, das Gelassenheit und Ruhe ausstrahlt, oder – anders formuliert – einen Andersort, wo man dem «rasenden Stillstand» (Paul Virilio) entkommen kann. Aber Vorsicht, es ist ein *gebrochenes Idyll*: Kein einziger Mensch ist zu sehen – und doch ist der Mensch durch seine Schöpfungen wie Haus und Schuppen gegenwärtig. Zu dieser Präsenz zählen auch – so der Titel – der Stuhl und der Pfad: ein Gartenstuhl, auf dem man nicht mehr sitzen kann und der deshalb seine Funktion verloren hat, sowie ein Pfad, der abbricht und deshalb nicht weiterführt. Stuhl und Pfad lassen sich somit als moderne Vanitas-Motive deuten, die auf die radikale Endlichkeit menschlicher Existenz verweisen. Andererseits zeigt das Gemälde die überwältigende Vitalität der Natur: Könnte niemand mehr den Garten kultivieren, dann würde die Natur das Haus und den Garten überwuchern. Und gäbe es keine Menschen mehr, dann würde die Natur sich Schritt für Schritt die gesamten Hinterlassenschaften menschlicher Kultur «einverleiben».

### *Philipp Schönborn – die Natur ist gut*

Beschreibung: Drei Bilder – jedes von einem schmalen Aluminiumrahmen eingefasst – sind zu einer 48 cm hohen, 96 cm breiten und 2,5 cm tiefen dreiteiligen Einheit zusammengefügt. Bei den Bildern handelt es sich um aufwändig bearbeitete Fotografien. Ähnlich einem Triptychon bilden die drei Tafeln einen in sich stimmigen Zusammenhang: Zum einen zeigen sie blühenden, aus unterschiedlichen Entfernungen aufgenommenen Ginster in gleicher Farbigkeit: Aus dem Hellblau und Weiß des changierenden Hintergrunds tritt das strahlende Gelb der Schmetterlingsblüten und das Grün der zarten Blätter an den Zweigen hervor. Zum anderen dienen die drei Fotografien als Folie für einen Kommentar mittels Schrift: Von links nach rechts sind ganz in Weiß und in großen Majuskeln die Buchstaben «G», «U» und «T» zu lesen. Es handelt sich um einen Pigmentdruck hinter Glas; die Buchstaben sind nachträglich am Computer eingefügt.

Biografisches: Der in Prag geborene und in Österreich aufgewachsene Philipp Schönborn (geb. 1943) stammt aus einem bekannten Adelsgeschlecht und ist der ältere Bruder des Wiener Erzbischofs Christoph Kardinal Schönborn. Nach einer Schlosserlehre studiert er Maschinenbau. 1968 zieht er nach München, arbeitet seit 1972 als selbstständiger Fotograf und fotografiert seit 1982 für Museen, Galerien und Künstler. 1987 beginnt durch die Begegnung mit der indischen Meisterin Mutter Meera seine Rückkehr zum Katholizismus. 1990 startet seine Karriere als freier Künstler, seine erste Arbeit aus demselben Jahr ist Hildegard von Bingen gewidmet. Der Künstler lebt in München und Molsberg/Westerwald.

Schönborns künstlerische Arbeit dreht sich um die Themen Natur, Religion und Kunst. Zum Verhältnis von bildender Kunst und Fotografie bemerkt er: «Ich male nicht, ich zeichne nicht – eine kleine Kamera ist mein Aquarellkasten.»<sup>4</sup> Sein bevorzugtes künstlerisches Mittel ist die Fotografie: Er präsentiert sie in einem Aluminiumrahmen oder in von innen illuminierten Lichtkästen, aus denen er zuweilen Fotoskulpturen bildet. Die Fotoarbeit «GUT» (1993) existiert übrigens in beiden Versionen.<sup>5</sup>

An der Fotoarbeit werden zwei weitere Merkmale seines künstlerischen Schaffens anschaulich: Zum einen arbeitet Schönborn seriell: «Als Fotograf [bin ich] nicht mit Einzelaufnahmen zufrieden, sondern benötige immer mehrere Bilder zum gleichen Thema»<sup>6</sup> – hier drei unterschiedliche Aufnahmen. Zum anderen kennzeichnet seine Fotografien ein eigentümliches Aus-sich-heraus-Leuchten: «Licht und Farbe sind meine bevorzugten Mittel, Bilder zu schaffen.»<sup>7</sup> Sie haben in Schönborns Arbeiten einen eigenen Stellenwert.

Deutung: Ginster blüht im zweiten Viertel des Jahres. Mit seinen goldgelb strahlenden Blüten verbinden wir frühsummerliche Sonne und Licht. Endlich ist die Natur aus ihrem Winterschlaf erwacht – und das ist «GUT». Schönborns Dreibild formuliert mittels Fotografie ein Lob auf die Natur, genauer noch: auf ihre schöpferische Kraft und ihre heitere Schönheit.

Ein solches Lob ist offen für religiöse Deutungen. Das gilt zum einen für das Licht, auf das Schönborn ja besonderen Wert legt: «Es ist das Licht, das als göttliches Licht verstanden werden kann. [...] Gott ist Licht!»<sup>8</sup> So gesehen ist der hellblaue Himmel, der erst die prächtigen Blüten der Schmetterlingsblüte hervortreten lässt, mit Bezug auf das Englische als *heaven* – und nicht als *sky* – zu interpretieren. Zum anderen ist Schönborns Arbeit ein Schriftbild und das G – U – T dürfte eine bekannte Formulierung aus dem biblischen Schöpfungshymnus Gen 1–2,4 zitieren: «Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr *gut*.» (Gen 1, 31)

Aus dieser Perspektive betrachtet – das Licht ist göttliches Licht und die Natur ist göttliche Kreation – veranschaulicht Schönborns Werk ein Lob der

Schöpfung Gottes.<sup>9</sup> Das Triptychon «GUT» kann als *bildgewordene natürliche Theologie* verstanden werden.

*Roland Peter Litzenburger – die gefährdete Natur*

Beschreibung: Die 59,5 cm hohe und 42 cm breite Federzeichnung wirkt bedrohlich. Die zentrale Achse bildet ein seltsames Mischwesen aus Fisch und Mensch. Im oberen Drittel befindet sich ein riesiger Fischschädel mit weit geöffnetem Maul; das große, runde Auge fixiert den Betrachter. Der Fischleib indessen, der sich bis zum unteren Ende des Blattes erstreckt, hat eine menschlich anmutende Gestalt.

Auf den zweiten Blick ist rechts unterhalb des Fischauges en face ein kleinerer, menschlicher Kopf mit geöffneten Augen und offenem Mund zu erkennen. Zwischen Fisch- und Menschenkopf erstrecken sich rechts wie links gleich zwei Arme, wobei die Oberarme angehoben sind und die Unterarme herabfallen. Der fragile, S-förmig geschwungene Leib wird in der oberen Hälfte aus einem Fischskelett mit Wirbelsäule und Gräten gebildet und setzt sich weiter unten in einer menschlichen Hüfte mit zwei zarten Seitenflossen fort.

In der Mitte des unteren Bilddrittel platziert sind menschliche Beine, die leblos herabhängen und den Füßen keinerlei Standfestigkeit geben. Hinter ihnen liegt breit ausgestreckt ein großer skelettierter Fisch, der – wie viele kleine Fische neben ihm – verendet herabgesunken ist. Unten rechts ist die Zeichnung signiert und auf den 6. Juni 74 datiert.

Biografisches: Roland Peter Litzenburger (1917–1987) arbeitete nach Kriegsdienst, Studium und kurzer Tätigkeit im Lehramt seit 1952 freiberuflich als Grafiker, Maler und Bildhauer. Den Familienunterhalt verdiente er zunächst mit Gebrauchsgrafik wie der Gestaltung unzähliger Buchumschläge. Litzenburger war in erster Linie ein versierter Zeichner und arbeitete mit Tusche und Aquarell. Immer wieder beschäftigte er sich mit biblischen Themen, mit Märchenmotiven und schuf Porträts. Ein zentrales Anliegen seines künstlerischen Schaffens galt der Suche nach einem zeitgemäßen Christusbild, wobei Werke wie der «Blaue Christus» von 1950 oder der dreizehnteilige Zyklus «Christus der Narr» aus den 1970er Jahren besondere Erwähnung verdienen und Aufnahme in Religionsbücher fanden.

Seit 1964 wohnte der zeitlebens lungenkranke Künstler mit seiner Familie in einem Haus in Markdorf-Leimbach unweit des Bodensees. 1974 berichtete das Fernsehen über ein Fischsterben am Bodensee und zeigte verendete Fische am Seeufer – ein damals (noch) schockierendes Ereignis.<sup>10</sup>

Deutung: Darauf reagierte Litzenburger, indem er leblose Fischkadaver als Konsequenz einer von Menschen als bloße Ressource genutzten Natur zeichnete. Bereits der Titel «Mich dürstet nach reinem Wasser» (1974) signalisiert, dass sich der Künstler von einem religiösen Blick auf die geschundene Kreatur leiten lässt. «Mich dürstet!», sagt der gekreuzigte Jesus gemäß der johanneischen Passion (Joh 19,28), woraufhin ihm ein mit Essig getränkter Schwamm gereicht wird. Der Fisch mit dem weit geöffneten Maul – vielleicht handelt es sich um ein Bodenseefelchen – verlangt «nach reinem Wasser». Warum die gedoppelten Arme und die bewegten waagerechten Linien am oberen Rand des Bildes? Wird damit womöglich eine Schwimmbewegung nach oben hin zu reinem, lebensrettendem Wasser angedeutet?

Litzenburger zitiert nicht nur das Neue Testament, sondern auch die christliche Ikonografie. Den Mittelpunkt der Zeichnung bildet ein Zwitterwesen, in dessen Fischleib der gekreuzigte Jesus eingetragen ist. Mit dieser Darstellung schreibt der Künstler eines seiner Lebensthemen, die *Verheutigung des Christusbildes*, fort: «Die Kreuzigung», so die Überzeugung des Künstlers, «geht weiter,»<sup>11</sup> und sie setzt sich in der tierischen Kreatur fort, die, ihrer natürlichen Lebensgrundlage beraubt, elend verendet. Ein gekreuzigter Fisch? Manche Christen dürfte dieses Christusbild irritieren. Der Hinweis, dass der Fisch (griechisch: *ichthys*) ein schon im frühen Christentum verwendetes Erkennungszeichen war, hilft in diesem Kontext nicht weiter.

Sicherlich wollte Litzenburger herausfordern – nämlich zur Bewahrung der Natur, die er als kritischer Christ als Schöpfung versteht: «Das Negative zeigen, um auf das Andere zu verweisen» war eine seiner Überzeugungen. Tatsächlich konnten Reinhaltprogramme die Wasserqualität des Bodensees stärker verbessern, als man es in den 1970er Jahren erwarten konnte. Dennoch hat dieser erfreuliche Umstand der Aktualität des Bildes keinen Abbruch getan, vielmehr wurde es wegen seiner Eindringlichkeit zu einer Ikone fortgesetzter menschengemachter Naturzerstörung.

### *Saype – Hoffnung und Natur*

Beschreibung: Die Corona-Pandemie hatte Europa noch fest im Griff, das persönliche Leben war massiv eingeschränkt und das öffentliche fast zum Erliegen gekommen, als Ende März 2020 ein spektakuläres Kunstwerk die Aufmerksamkeit der internationalen Presse weckte: Es zeigt im Zentrum ein Mädchen, das auf einer weiten Bergwiese kniet und in das gegenüberliegende Tal und auf die sich anschließenden Berge blickt. Die unterschiedlichen Grautöne des Gemäldes heben sich deutlich von der Grüntönung der Wiese ab. Das Mädchen

ist von schräg hinten zu sehen: Seine Haare sind zu einem Zopf gebunden; es trägt einen Pullover mit Kapuze und Schuhe mit genoppten Sohlen. Die nur teilweise sichtbare rechte Gesichtshälfte zeigt ein kindliches Antlitz.

Links neben dem Mädchen liegt auf dem Gras ein geöffnetes Mäppchen, aus dem vier Stifte und ein Radierer herausragen, daneben liegen drei weitere Kreidestifte. Offenbar hat das Mädchen damit die zahlreichen Strichmännchen auf die Bergwiese gemalt, die es, beginnend an seiner rechten Hand, in einem Halbkreis umgeben. Die als männlich, weiblich und kindlich charakterisierten Strichmännchen geben sich die Hände. Aus einem Flugzeug oder einer Drohne gemachte Fotos zeigen einen verblüffenden 3-D-Effekt: Da scheint tatsächlich ein graufarbenes Mädchen auf einer grünen Wiese zu sitzen!

Biografisches: Der schweizerisch-französische Künstler Saype – mit dem bürgerlichen Namen Guillaume Legros (geb. 1989) – ist Autodidakt und startete eine künstlerische Karriere als Graffiti-Künstler. Sein Nachdenken über die Bedeutung der menschlichen Existenz und die Rolle in der Gesellschaft münden in einen neuen künstlerischen Ansatz: Seit 2013 malt er auf Gras – und kombiniert dabei die künstlerischen Ausdrucksformen von *Graffiti* und *Land Art* miteinander.<sup>12</sup>

Bereits in Antike nachgewiesen, versteht man unter Graffito (it. Schraffierung) eine in die Wand eingeritzte Inschrift. Der meist verwendete Plural Graffiti bezeichnet üblicherweise gesprühte oder gemalte Schriftzüge oder bildhafte Darstellungen im öffentlichen Raum. Saypes schlichte Strichmännchen und das dreidimensionale Mädchen sind Graffiti-Malerei, allerdings in einem gigantisch vergrößerten Maßstab und auf einen ganz und gar ungewöhnlichen Bildträger, nämlich Gras, gesprüht. Mit Gras als Bildträger nimmt Saype Bezug auf die *Land Art* (engl. Erdboden-Kunst), eine am Ende der 1960er Jahre in den USA entstandene Kunstströmung, in welcher Natur und Umwelt zum Ort und zum Gegenstand künstlerischen Gestaltung werden. Entlegene Orte und die nicht selten große Ausdehnung der Kunstwerke erfordert eine Dokumentation durch Luftaufnahmen, die dann in Galerien und Museen ausgestellt werden können. Das Besondere von Saypes Ansatz besteht darin, seine Malerei auf Gras zu verwirklichen.

Seine zahlreichen, seit 2015 realisierten und gut dokumentierten Arbeiten, die zum Teil noch viel größer als «Jenseits der Krise» sind, haben Saype inzwischen zu einem der weltweit bekanntesten Künstler der Gegenwart gemacht.

Deutung: Saype hat sein Naturgemälde in den Schweiz Alpen nahe dem Bergort Leysin auf der Bergwiese eines befreundeten Bauern geschaffen. Mit 3.000 Quadratmetern ist es von erheblichem Ausmaß. Zur Veranschaulichung der Größenverhältnisse hat sich der Künstler für Fotos zwischen die drei Kreidestifte gelegt: Sein ausgestreckter Körper ist deutlich kürzer.

Der junge Künstler hat ein *Naturgemälde* par excellence geschaffen: Der Bildträger ist erstens nicht wie gebräuchlich in der bildenden Kunst Leinwand, Papier oder Holzfaserplatte, sondern ein Stück Natur, nämlich eine (abgemähte) Wiese in den Schweizer Bergen. Zweitens verwendet Saype nicht die sonst angebotenen Farben, sondern nach eigenen Angaben zu 100 Prozent biologisch abbaubare Naturfarben aus natürlichen Pigmenten wie Holzkohle und Kreide, weshalb sich von einem «Bio-Graffiti» sprechen lässt. Diese Naturfarbe sprüht er nicht mit Pinsel, Stift oder Spachtel, sondern mit einer großen Farbpistole auf die Bergwiese, weshalb er von einem «fresco» spricht. Anders als üblich ist drittens Saypes Fresko nicht auf physische Dauer angelegt: Ganz bewusst setzt er es den Wechselfällen der Natur aus – der Witterung zum einen und dem raschen Wachstum des Grases zum anderen, so dass es von vornherein nur wenige Wochen existieren kann. Deshalb bedarf es der Dokumentation, die dem Gemälde Dauer in Gestalt des Mediums Fotografie verleiht.

Mit seinem Kunstwerk «Jenseits der Krise» verknüpft der Künstler eine Botschaft, die er auf seiner Instagram-Seite saype\_artist so formuliert: «During these times of pandemic, a majority of the world population is confined. Although we are all affected, we live different challenges or struggles and I choose to paint this fresco entitled «BEYOND CRISIS» close to home to share with you an optimistic message and a breath of fresh air.»<sup>13</sup> Er will während der Corona-Pandemie Hoffnung machen. Offen lässt er freilich, wie sich dieser Optimismus aus der verwendeten Bildsprache ergibt. Vielleicht helfen diese beiden folgenden Überlegungen weiter: Wir sehen im Zentrum ein Mädchen, das nicht bedrückt in sich zusammengesunken ist, sondern auf einer Wiese sitzend in die Weite schaut, auf ein Tal und zur nächsten Gebirgsformation: Blickt es nach «vorn», in eine nicht länger von strikten Regeln eingeschränkte Zukunft nach und jenseits von Corona? Wir sehen außerdem, dass das Mädchen mit den Strichmännchen zu einem geschlossenen Oval verbunden ist. Das erinnert an die momentan populären, aus Mexiko stammenden «Kreise der Freundschaft»; verbreitet sind kunsthandwerklich produzierte Skulpturen aus Figürchen, die in einem Kreis angeordnet sind und sich die ausgestreckten Arme auf die Schultern legen und auf diese Weise Frieden und Freundschaft symbolisieren. Übertragen auf «Jenseits der Krise» könnte das heißen: Während des Lockdowns ließ sich ganz viel neues, überraschendes Zusammenstehen beobachten: Können daraus nicht manche positiven Impulse für eine Zeit «Jenseits der Krise» resultieren?

## Zusammenschau

Die vorgestellten Künstler blicken aus unterschiedlichen Perspektiven auf die Natur: In der Tradition realistischer *Landschaftsmalerei* malt Karl Willems unter freiem Himmel den fröhlichen Garten des eigenen Hauses mit Ölfarbe auf Leinwand. Philipp Schönborn findet mit seiner Kamera blühenden Ginster und hält ihn auf lichtstarken *Fotografien* fest. Mit der Feder *zeichnet* Roland Peter Litzenburger ein Bild über das Fischsterben.<sup>14</sup> Unter Verwendung einer Farbpistole sprüht Saype pleinair ein riesiges *Graffiti* auf eine Bergwiese.

Den vier Kunstwerken gemeinsam ist, dass sie bei uns Betrachtern Empfindungen und Gefühle wie Freude über die Schönheit der Natur, Empörung über ihre Zerstörung oder Zuversicht hervorrufen wollen. Darüber hinaus teilen sie einen überaus positiven Blick auf die Natur, der aus religiöser Sicht als *Lob der Schöpfung* verstanden werden kann. Vielleicht kann uns dieser Blick – gerade heute – tröstlich und hoffnungsfroh stimmen.<sup>15</sup>

## Anmerkungen

- 1 Christoph WETZEL, *Das Reclam Buch der Kunst*, Stuttgart 2009, 290.
- 2 Christoph WETZEL, *Reclams Sachlexikon der Kunst*, Stuttgart 2007, 281.
- 3 Vgl. Thomas MENGES – Martin W. RAMB – Holger ZABOROWSKI (Hg.), *Daheim. Die Welt der Dinge und die Stille der Zeit. Bilder von Karl Willems*. Limburg, zweite, verbesserte Auflage 2020.
- 4 «Ich bin nur an der Auferstehung interessiert.» *Der Künstler Philipp Schönborn im Gespräch mit Thomas Menges, Martin W. Ramb und Holger Zaborowski*. In: das münster. Zeitschrift für christliche Kunst- und Kunstwissenschaft 1/2020, 60–66, hier: 61.
- 5 Als dreiteilige, elektrisch von innen beleuchtete Fotoskulptur war GUT das ganze Jahr 1998 im Fenster des Ausstellungsraums Balanstraße 21 in München zu sehen; vgl. dazu: Ludger DERENTHAL, *GUT* in: Philipp SCHÖNBORN, *Licht*, Künzelsau 2004; dieses Katalogbuch dokumentiert Werke der Jahre 1990–2003.
- 6 «Ich bin nur an der Auferstehung interessiert.» (s. Anm. 4), 61
- 7 Ebd., 63.
- 8 Ebd.
- 9 Diese Deutung entspricht durchaus der Intention des Künstlers: Auf der Einladungskarte zur Ausstellung waren die Worte «Und Gott sah, daß es gut war» zitiert, zur Finissage fand eine «performanceartige Lesung des Genesistextes in der Galerie» statt. Ludger DERENTHAL (s. Anm. 5), ohne Paginierung.
- 10 Zu Biografie und Werk: Bernhard OSSWALD (Hg.), *Roland Peter Litzenburger. Alles Leben ist Bild*. Ostfildern 2007 sowie Thomas SCHREIJÄCK (Hg.), *Im Bild sein. Schöpfung und Mensch im Werk von Roland Peter Litzenburger*, Ostfildern 2009.
- 11 Die Zitate stammen aus dem Film: *Dem Menschen auf der Spur*. Ein Film des NDR vom 20. März 1986 über Roland Peter LITZENBURGER.
- 12 Vgl. die Homepage des Künstlers: <https://www.saype-artiste.com/?lang=en>.
- 13 [https://www.instagram.com/p/B\\_c7Gu-qZgf/](https://www.instagram.com/p/B_c7Gu-qZgf/) ; vgl. auch das kurze Video: <https://www.facebook.com/saypeartiste/videos/234149741171847/>.
- 14 Auf der Linie eines C. D. Friedrich haben die Naturbilder von Schönborn und Litzenburger einen religiösen Bezug. Wie erstmals bei Altdorfer zu beobachten, verzichtet die Fotoarbeit Schönborns auf jede menschliche Szenerie.

- 15 Dieser positive Blick, so ließe sich kritisch einwenden, wird nicht durch die in Corona-Zeiten offensichtliche Ambivalenz von Natur und Schöpfung getrübt. Um diese Ambivalenz an Werken der bildenden Kunst zu zeigen, hätte es der Auswahl von Bildern der entfesselten Kunst und Katastrophenbildern bedurft – und damit einer ganz anderen Akzentsetzung.

## Abstract:

*An Artists Perspective on Nature.* This essay presents four Visual Artists with very different perspectives on non-human nature, perspectives that are eminently positive in character. It furthermore considers the effects of this works of art: E.g. the viewer can have a sense of joy about the beauty of nature, outrage because of the destruction of nature. Such a positive view of nature can in religious terms be regarded as a hopeful praise of creation.

*Keywords:* modern art – religion and art – Karl Willems – Roland Peter Litzenburger – Philipp Schönborn – Saype

# COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

## BEETHOVENS MISSA SOLEMNIS UND DAS LITURGISCHE GEDÄCHTNIS DES CHRISTENTUMS

### 1. *Gottesdienst ohne Liturgie und Kirche*

Im Jahre 1884 schrieb Max Kalbeck, der Brahms-Biograph, über Beethovens *Missa Solemnis*: «Sie ordnete sich nicht dem Dienst der Kirche unter, sondern nahm die Kirche selbst in sich auf». <sup>1</sup> Die *Missa* verstand er als ein Oratorium, das sich von Kirche und Liturgie emanzipiert hat und im Konzertsaal aufgeführt werden kann, ohne an Sakralität zu verlieren, weil es «die Kirche selbst in sich aufgenommen hat». Neue Urteile bestätigen diese These. Sven Hiemke nennt die *Missa* «eine Messkomposition, die eines liturgischen Rahmens nicht mehr bedurfte, um als ein ‹gottesdienstliches› Kunstwerk in Erscheinung zu treten». <sup>2</sup> Martin Geck schreibt 2017 in seinem Beethoven-Buch: «Musik soll Wirkungen hervorbringen, die bis dahin die Messhandlung selbst zu garantieren hatte. Anstatt sie zu begleiten, tritt die Musik virtuell an ihre Stelle.» <sup>3</sup> In die gleiche Richtung wies bereits E.T.A. Hoffmann in seinem Essay über «Alte und neue Kirchenmusik», einem Gespräch der «Serapionsbrüder» über Beethovens 1807 entstandene C-Dur Messe op. 86: «Diese Musik ist ja der Kultus selbst, und daher eine *Missa* im Konzert, eine Predigt im Theater.» <sup>4</sup>

Von dieser These, dass Beethovens *Missa Solemnis* des liturgischen Rahmens nicht mehr bedarf, weil sie ihn in sich aufgenommen hatte und dem Kult nicht dienen, sondern ihn als Musik selbst darstellen und vollziehen will, möchte ich ausgehen. <sup>5</sup> Beethoven hatte die *Missa* ursprünglich durchaus für eine liturgische Aufführung geplant, und zwar im Rahmen des feierlichen Hochamts zur Inthronisation seines Schülers, Gönners und Freundes Rudolph von Habsburg zum Erzbischof von Olmütz, das auf den 9. März 1820 festgesetzt wurde. Dazu war es aber nicht gekommen, weil Beethoven schon bei der Arbeit am Gloria feststellen musste, dass das Werk Dimensionen annahm, die seine termingerechte Fertigstellung unmöglich erschienen ließen. Tatsächlich überreichte er die

JAN ASSMANN, geb. 1938, Dr. Dr.h.c., ist Ägyptologe, Religions- und Kulturwissenschaftler.

Partitur dem Erzherzog erst mit dreijähriger Verspätung, im März 1823. Schon aus der Entstehungsgeschichte des Werks geht klar hervor, dass Beethoven mit dieser Komposition viel weitreichendere Ziele verfolgte, als zum Hochamt in Olmütz die Festmesse beizusteuern. Um dieser Ziele willen ließ er den Termin verstreichen. Das war umso eher möglich, weil es sich bei der *Missa* offenbar nicht um ein Auftragswerk handelte, sondern Beethoven diese Arbeit aus eigenem Antrieb in Angriff nahm. Sein selbsternannter Sekretär und Biograph Anton Schindler betont (und in diesem Fall scheint sein Zeugnis durchaus vertrauenswürdig), dass Beethoven «ohne irgendwelche Aufforderung» beschloss, «zu dieser Feierlichkeit eine Messe zu schreiben, sich somit nach langen Jahren wieder dem Zweige seiner Kunst zuzuwenden, zu dem er sich – wie er oft geäußert – neben der Sinfonie am meisten hingezogen fühlte».<sup>6</sup>

Schon im Jahre 1818 trug sich Beethoven mit Plänen geistlicher Musik. Im Tagebuch notierte er: »Um wahre Kirchenmusik zu schreiben alle Kirchenchoräle der Mönche etc. durchgehen wo auch zu suchen wie die Absätze in richtigsten Übersetzungen nebst vollkommener Prosodie aller christkatholischen Psalmen und Gesänge überhaupt.«<sup>7</sup> Unter «wahrer Kirchenmusik», soviel wird daraus klar, schwebte ihm etwas Neues, über seine Vorgänger Hinausgehendes vor. Aus der gleichen oder etwas früheren Zeit stammt ein Notat auf einem Skizzenblatt zur Hammerklaviersonate op. 106: «Adagio Cantique – Frommer Gesang in den alten Tonarten – Herr Gott dich loben wir – alleluja – entweder für sich allein oder als Einleitung in eine Fuge». Rechts daneben notierte er: «vielleicht auf diese weise die ganze 2te Sinfonie charakterisirt, wo alsden im letzten Stück oder schon im adagio die singstimmen eintreten. die orchester Violinen etc. werden bey dem letzten Stuck verzehnfacht. Oder das adagio wird auf gewisse weise im letzten Stucke wiederholt wobey alsdenn erst die Singstimmen nach u. nach eintreten – im adagio text griechischer Mithos Cantique Ecclesiastique. im Allegro Feyer des Bacchus.»<sup>8</sup>

Beide Pläne hat Beethoven in den folgenden Jahren realisiert: den ersten in Gestalt der *Missa Solemnis*, den zweiten in der 9. Symphonie, die er unmittelbar danach in Angriff nahm. Beide Werke gehören zusammen und wurden in Wien am 7. Mai 1824 auch im Kärntnertortheater zusammen aufgeführt (von der *Missa* nur Kyrie, Credo und Agnus Dei, als «Hymnen» bezeichnet, weil die Aufführung einer Messe in weltlichem Rahmen verboten war). Beide Werke verwirklichen den von Schleiermacher und Hegel eingeführten Begriff der Kunstreligion: die *Missa*, indem sie den heiligen Text des Messordinariums als konzertantes Oratorium in einen weltlichen Rahmen stellt, und die Symphonie, indem sie durch die Aufnahme von Gesang eine weltliche, instrumentale Gattung als «Feier des Bacchus» sakralisiert.

Worin hat die *Missa* den liturgischen Rahmen gesprengt? Und worin hat sie ihn in sich aufgenommen? Die erste Frage ist leicht zu beantworten: durch ihre Länge von ca. anderthalb Stunden, ihre gewaltige Besetzung mit großem Symphonieorchester und großem professionellem Chor und vor allem ihre ungeheure dynamische Intensität mit ihren ständigen Wechseln vom *pianissimo* ins *fortissimo*, ihren ungezählten *sforzati* und der ganzen symphonischen Wucht des Beethovenschen Ausdruckswillens. Schwerer fällt die Beantwortung der zweiten Frage. Zweierlei ist hier anzuführen:

Erstens hat Beethoven seinen Plan, «die Absätze in richtigsten Übersetzungen nebst vollkommener Prosodie aller christkatholischen Psalmen und Gesänge überhaupt» zu studieren in Angriff genommen, indem er mithilfe eines lateinisch-deutschen Wörterbuchs jedes Wort auf alle seine Bedeutungen abklopfte, um den Text von der Staubschicht seiner weit über tausendjährigen Tradition zu befreien.<sup>9</sup> Sechs von ursprünglich vermutlich acht Seiten seiner Beschäftigung mit dem Text des Messordinariums haben sich erhalten. Sie enthalten den lateinischen Text mit Betonungszeichen, die deutsche Übersetzung und Anmerkungen zu einzelnen Wörtern wie z.B. zu Pilatus: «*pilo* berauben, plündern, mit Wurfspießen versehen *pilatus*». Nicht, dass Beethoven die lateinischen Texte nicht verstanden hätte! Sie waren ihm seit seiner Kindheit als Hoforganist in Bonn vertraut.<sup>10</sup> Aber gerade diese Vertrautheit war das Problem. Als erster Schritt ging es Beethoven offensichtlich darum, den Text des Messordinariums ganz neu zu lesen und intellektuell zu durchdringen.

Der zweite Schritt bestand dann darin, diesen Text mit den Mitteln der Musik zu auszuleuchten und zu dramatisieren. So erklärt sich das Paradox, dass Beethovens Messe zwar einerseits den liturgischen Rahmen sprengt, andererseits aber den uralten liturgischen Text des Messordinariums viel andächtiger und wortgetreuer vertont als seine Vorläufer und Vorbilder Bach, Mozart und Haydn. Sie versagt sich die konzertierenden Freiheiten, die sich diese im Vertrauen auf den sakralen Rahmen genommen haben, und realisiert eine neue Idee von Sakralmusik, weil sie diesen Rahmen nun nicht mehr voraussetzen kann, sondern mit den ihr eigenen musikalischen Mitteln in den Hörer\*innen evozieren muss.

Dieses Verfahren lässt sich im Einzelnen aufzeigen;<sup>11</sup> hier möchte ich mich aber auf einige wenige Beispiele beschränken. Das «mit Andacht» überschriebene *Kyrie* versagt sich alle konzertierende Bewegtheit und verbreitet wie die langsame Introdution einer Symphonie nur Stimmung, ohne prägnantes Thema und Ziel.<sup>12</sup> Das *Gloria* dagegen ist ganz ekstatische Bewegung und verbindet zwei gegenläufige Prinzipien: einerseits eine extrem kleinteilige Diskontinuität, die dem Text folgt und seine Zäsuren in Takt-, Tonart-, Klangfarben-, Dynamik- und Tempowechseln berücksichtigt, andererseits ein

bruchloses Durchkomponieren mit Kohärenzsignalen wie den ritornellartigen Wiederholungen der Eingangsfanfare und der durchgehenden Kontrastierung von himmlischer und irdischer Sphäre durch den Gegensatz von hohen und lauten bzw. tiefen und leisen Klängen.<sup>13</sup> Dieselben Prinzipien organisieren auch das umfangreiche *Credo*. Hier hat Beethoven auch in den liturgischen Text eingegriffen, indem er vor den dem Sohn und dem Heiligen Geist gewidmeten Glaubensartikeln das «et» durch «credo» ersetzte und auch hier die *credo*-Fanfare als Ritornell einsetzen konnte.

Im *Credo*, dem textintensivsten Teil des Messordinariums, tritt Beethovens Verfahren der musikalischen Textausdeutung am Auffallendsten in den Stellen hervor, in denen er bei bestimmten Worten vom *forte* oder *fortissimo* plötzlich ins *piano* fällt, z.B. Takte 24–33: (*ff.*) *factorem coeli, coeli et terrae, factorem coeli, et terrae, visibilium et (p) et invisibilium*, Takte 53–59: *ex patre (ff) natum (pp) ante omnia saecula*; Takte 100–104: (*f*) *de-* (*sf*) *scendit de (p) coelis propter nos homines*; Takte 227–238: (*sf*) *iudi-* (*ff*) *ca-re vivos vivos (p) et mortuos*. Ähnlich hat er schon im *Quoniam* des *Gloria* das Wort «sanctus» abgesetzt: (*ff*) *quoniam tu solus (p) sanctus* (mit Oktavfall). Immer kommt es ihm darauf an, semantische Ereignisse im Text in musikalischen Ereignissen auszudrücken. So, und nicht im Sinne der nie so weit gehenden barocken Figurenlehre, würde ich auch die überdeutliche, geradezu plakative Begleitung der Worte «descendit» mit fallenden (Takte 115f.) und «ascendit» mit aufsteigenden Tonleitern (Takte 194–199) verstehen. In diesen und ähnlichen Fällen stellt sich die Musik, die sich vom Dienst der Kirche befreit, ganz in den Dienst des Textes. Aber gerade was die Tonleitern angeht, spielt hier auch eine gewisse Leitmotivik eine Rolle. Aufsteigende Skalen begegnen auf höchst auffallende und thematische Weise im *Gloria* und haben dort den Charakter eines Ritornells. Im *Credo* begegnen sie außer bei *ascendit* und *descendit* absteigend zu (*venturus est) cum gloria* (Takte 219–221) und aufsteigend, sehr auffällig, am Schluss (Takte 451–470). Auf- und Abstiege in Intervallschritten begegnen im *Credo* bei *credo in unum Deum* (T.10–18), *in unum dominum* (T.43–46) und in Viertelschritten vor *qui propter nos homines* (T.86–90). Im *Benedictus* kommen sie aufsteigend in Takt 149, Takt 189 und Takt 191 vor, im *Dona nobis pacem* begegnen sie auf- und absteigend in Takten 131–139, 242–248, 261–265, 379–391, 419–424, 431–434 (Schluss). Ebenso leitmotivisch begegnen sehr hohe, langgezogene und *fortissimo* erklingende Töne überall dort, wo von Himmel und Gott-Vater die Rede ist<sup>14</sup> im Gegensatz zu den tiefen, leisen Tönen, wo es um Irdisches und Menschliches geht.

Das *Credo*, zu dem nicht weniger als 200 Seiten mit Skizzen existieren, hat Beethoven die meiste Mühe gemacht. Bekommt man hier etwas von Beethovens eigenem Glauben zu fassen? Auffallend ist die Ungleichbehandlung des Textes: manche Sätze sind breit ausgeführt, andere schnell abgespult. Die Sätze

zum Heiligen Geist und zur einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche sind unter den fortwährenden «Credo, credo!»-Rufen der Oberstimmen kaum zu hören, die menschliche Geschichte Jesu von Geburt bis Grablegung ist stark herausgehoben aus den übrigen Glaubensartikeln und siebenmal wird das «et», das von einem zum anderen Artikel übergeht, wiederholt, was wie ein zögerndes, reflektierendes Innehalten beim Überschreiten einer Schwelle wirkt.

Das *Sanctus* (mit seinen vier Teilen *Sanctus*, *Pleni sunt coeli*, *Osanna* und *Benedictus*) ist wie das *Kyrie* «mit Andacht» vorzutragen und bewegt sich ebenfalls *Adagio* und *piano* in den langsam tastenden Schritten einer Introduction. Beethoven weist es entsprechend seiner Semantik von Himmelhöhe (laut, hoch) und Erde (leise, tief) der irdischen Sphäre zu, obwohl in Jesajas Vision die Seraphim Gott auf dem höchsten Thron mit diesen Worten preisen. Beethoven behandelt das *Sanctus* genau wie das *Kyrie* als andächtige Introduction. Damit markiert er die Zäsur zwischen dem ersten, öffentlichen und dem zweiten, nichtöffentlichen Teil des Gottesdiensts (dazu unten) und macht deutlich, dass dieser Gottesdienst nicht außer- sondern innerhalb seiner Musik stattfindet. Ganz klar wird dieser Gedanke mit dem *Präludium* zwischen *Sanctus* und *Benedictus*, denn dies stellt nichts anderes als die auskomponierte Orchesterfassung einer «Elevationstoccata» dar, einer Improvisation, mit der der Organist die Hochhebung («Elevation») von Hostie und Kelch und die in stillem Gebet vollzogene Wandlung zu begleiten hat. Das berühmte *Benedictus* begrüßt in seiner nicht endenwollenden Lieblichkeit den in Brot und Wein aus Himmelhöhen herabkommenden Gott. Das *Agnus Dei* steht in der «schwarzen Tonart» h-Moll und hat einen inständig flehenden Charakter, während das abschließende, als «Bitte um innern und äußern Frieden» überschriebene *Dona nobis pacem* mit Episoden dramatischer Kriegsmusik – Militärfanfaren, Kanonendonner – überrascht, die die Friedensbitte aktuell inszenieren. Beethoven hat in seiner *Missa Solemnis* eine Musik geschrieben, in der unablässig so viel passiert, dass sie jeden gottesdienstlichen Rahmen in den Hintergrund drängt oder eben im Sinne von Kalbecks These sich an dessen Stelle setzt. Die *Missa* ist Programmmusik in Beethovens Verständnis: nicht «Mahlerey, sondern Ausdruck der Empfindungen» (wie er zur 6. Sinfonie vorschrieb).

### *Der liturgische Rahmen des Ordinarium Missae*

Diesen Rahmen möchte ich nun im zweiten Teil dieses Beitrags näher in den Blick fassen.<sup>15</sup> Den äußeren Rahmen, der schon als solcher Sakralität evoziert und dessen Betreten Barhäuptigkeit und im Katholizismus bestimmte Gesten

erfordert (Weihwasserbecken, Kniebeugung) bildet die Kirche als Sakralraum, den inneren Rahmen bildet der katholische Gottesdienst. Dieser Gottesdienst gliedert sich seit alters in einen öffentlichen und einen nichtöffentlichen Teil, wie er sich auch architektonisch ausprägt im Unterschied zwischen dem langgestreckten Kirchenraum und dem durch die Chorschranke abgetrennten Altar- und Chorraum. In den antiken heidnischen Tempeln, aber auch im salomonischen und im Zweiten jüdischen Tempel war diese Grenze noch viel strenger gezogen. Das Volk wurde nur in den Vorhof zugelassen und auch das nur zu Festtagen. Das Tempelinnere war nur Priestern zugänglich und das Allerheiligste war noch einmal durch einen Vorhang abgetrennt. Im israelitischen und jüdischen Kult durfte es nur der Hohepriester einmal im Jahr, am Jom Kippur, betreten. Die Zulassung der Menge in den Kirchenraum zum Wortgottesdienst war eine revolutionäre Tat des Christentums, das sich als als Gemeinde-Religion konstituiert.<sup>16</sup> Das griechische Wort *ekklesia* «Volksversammlung» wird für die neue Form verwendet; auf Neugriechisch heißt es «Kirche» und von ihm stammt auch in den romanischen Sprachen das Wort für «Kirche»: *chiesa, église*.<sup>17</sup> Auch im Messordinarium prägt sich die neue Form aus in der Wir-Form des Gloria-Hymnus, die z.B. in den Psalmen fehlt. Auch das Credo ist in der griechischen Fassung in der 1. Ps.Plural verfasst (Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν «wir glauben an Einen Gott») und ursprünglich sang die Gemeinde die Messgesänge, bevor sie ihren ausgeprägten Kunstcharakter annahmen und von ausgebildeten Chören gesungen wurden.

Der erste, öffentliche Teil umfasst den «Wortgottesdienst» mit Lesung und Predigt, eingangs umrahmt von den ersten beiden Teilen des Messordinariums, *Kyrie* und *Gloria* und abgeschlossen mit dem *Credo*. Der nichtöffentliche Teil ist nur den zur Kommunion zugelassenen Teilnehmern zugänglich. Die «Katechumenen» (κατηχούμενοι oder *audientes*), die noch eine längere Lehrzeit durchmachen müssen, wurden in der Frühzeit mit dem Ruf «Türen achten» hinausgeschickt.<sup>18</sup> Sie durften die Lobgesänge, Lesungen und die Predigt anhören, mussten aber vor der Eucharistie den Raum verlassen. Der nichtöffentliche Teil umfasst im Kern das Hochgebet, den «Canon Missae» mit Elevation und Wandlung und wird von den letzten beiden Teilen des Ordinariums umrahmt. Traditionell wird das *Sanctus* vor und das *Benedictus* nach der Wandlung gesungen und das *Agnus Dei* begleitet die Kommunion mit dem Brechen und gemeinsamen Verzehr des Brotes.

Das Messordinarium besteht also aus fünf über den Gottesdienst verteilten Gesängen, die, wenn man sie zusammennimmt, eine zyklische Struktur bilden:

|             |                           |
|-------------|---------------------------|
| Gebet:      | <i>Kyrie</i>              |
| Hymnus:     | <i>Gloria</i>             |
| Bekenntnis: | <i>Credo</i>              |
| Hymnus:     | <i>Sanctus+Benedictus</i> |
| Gebet:      | <i>Agnus Dei</i>          |

In dieser Struktur liegt vielleicht schon der Keim zu seiner späteren Entwicklung als Libretto der Messe als musikalischer Gattung.

Das Ordinarium Missae war von allem Anfang an nie etwas anderes als Musik. Der Gemeindegesang galt als besondere Eigenart der Christen. Plinius berichtet als Statthalter von Bithynien (Ende 1.Jh.v.Chr.) von den Christen «sie sind gewohnt, sich an einem bestimmten Tag vor der Dämmerung zu treffen und wechselweise miteinander Christus als einem Gott Lieder zu singen.»<sup>19</sup>

Die liturgische Struktur des christlichen Gottesdiensts in seiner westlichen, d.h. römischen und gallischen Ausprägung hat sich über ein Jahrtausend hin entwickelt und erst im 13. Jahrhundert ihren kanonischen Abschluss gefunden. In der gleichen Zeit beginnt auch die «Kunstwerdung» des Messordinariums mit dem Übergang vom einstimmigen Gemeindegesang zum mehrstimmigen Gesang der «Schola». Obwohl die Anfänge der Messvertonungen bis ins 12. und 13. Jh. zurückreichen, waren erst im frühen 15. Jahrhundert die beiden entscheidenden Voraussetzungen gegeben: (a) die Kanonisierung der fünf liturgischen Gesänge *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* und *Agnus Dei* als fester Zyklus und (b) die Entstehung mehrstimmiger Vertonung mit Hilfe der Mensuralnotation, die Höhe und Länge der Töne wiedergibt und damit den Übergang von improvisierter zu komponierter Mehrstimmigkeit ermöglicht.<sup>20</sup> Jetzt, mit John Dunstable, Guillaume Dufay, Josquin Desprez und vielen anderen nahm im franko-flämischen Raum (in dem auch die Familie Beethoven ursprünglich zuhause war) die Messvertonung und mit ihr die abendländische Musik überhaupt einen Aufschwung, der sie aus allen Musiktraditionen der Welt als etwas Einzigartiges heraushebt.<sup>21</sup> Schon im 16. Jh. erhoben sich Bedenken gegen diese Verselbständigung der Musik, die ihren liturgischen Rahmen zu sprengen drohte. Gegen die «Kunstwerdung» der Messe war aber die katholische Kirche machtlos. Innerhalb des stabilen liturgischen Rahmens entwickelten sich gewaltige konzertierende Formen. Auch Bachs h-Moll-Messe, die wohl nie in toto im Gottesdienst aufgeführt wurde (und von Bach gewiss auch nicht als *Missa tota* dafür gedacht war<sup>22</sup>) sprengte den Rahmen nicht, ebenso wenig wie Beethovens erste, 1807 entstandene Messe op. 86. Erst seine spätestens ab dem *Gloria* rücksichtslos für den Konzertsaal und als Oratorium konzipierte *Missa Solemnis* bricht mit dieser Tradition.

## 2. Pessach, Passah, Passion: das liturgische Gedächtnis des Christentums und seine jüdischen Wurzeln

Der christliche Gottesdienst beruht auf einem doppelten Gedächtniskult. Er steht in zwei Traditionen, der christlichen und der jüdischen, und in beiden geht es um die Erinnerung an ein gründendes Ereignis, das nicht irgendwann *in illo tempore*, in mythischer Vorzeit, liegt, sondern an einem genau datierbaren Punkt der geschichtlichen Chronologie. Das ist in der Religionsgeschichte einzigartig. Einmal und vor allem geht es um den Gedächtnisauftrag, den Jesus bei seinem letzten Abendmahl seinen Jüngern erteilt und damit diesen Kult selbst einsetzt: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν «Dieses tut zu meinem Gedächtnis». Zum anderen geht es um das Gedenken an den Auszug aus Ägypten. Ihm ist das jüdische Pessach-Fest gewidmet, in dessen unmittelbarem Zusammenhang das Abendmahl und die Passion Christi stehen: *u'ha-jah hajjom hazzeh lakhem l'zikkarôn – καὶ ἔσται ἡ ἡμέρα ὑμῶν αὕτη μνημόσυνον* «Dieser Tag soll euch eine Erinnerung sein» (Ex 12,14). Von allem Anfang an bilden Abendmahl und Pessach, Passion und Exodus einen unauflöselichen theologischen Komplex, und das Gedächtnis, *anamnēsis* bzw. *zikkaron*, spielt dabei die Hauptrolle.

Dass das Abendmahl etwas mit dem Pessach-Fest zu tun hat, wird in allen vier Evangelien in eindeutigster Klarheit herausgestellt. «Wohin willst du, daß wir gehen und bereiten, damit du das Passah essen kannst?» fragen die Jünger bei Markus (1,12). «Wo willst du, dass wir dir das Passah zum Essen bereiten?» heißt es kürzer bei Matthäus (26,17). Bei Lukas gibt Jesus Petrus und Johannes den Auftrag «Geht hin und bereitet uns das Passahlamm, damit wir's essen» (22,8). Auch Johannes stellt das Abendmahl in den Kontext des Passah-fests (13,1). Das sagt natürlich nichts über das *historische* Abendmahl, bei dem möglicherweise Pessach und Exodus keine Rolle spielten. Deswegen haben Theologen bis heute immer wieder diesen Zusammenhang bestritten. Uns interessiert aber nicht das *historische* Abendmahl, für das uns außerhalb der Evangelien alle Quellen fehlen, sondern nur das *literarische* und *liturgische* Abendmahl, wie es von Paulus und den Evangelien beschrieben wird und den Kern des christlichen Gottesdiensts bis heute bildet. Hier steht der Pessach-Bezug völlig außer Frage, ja im Zentrum, und prägt sich auch im Messordinarium aus. Worauf sonst soll sich die Anrufung Jesu als Agnus Dei beziehen, die zweimal vorkommt, im *Gloria* und im abschließenden *Agnus Dei*, wenn nicht auf das Osterlamm, das zum Abendmahl geschlachtet und verzehrt wird? Von allem Anfang an wird es zum Brechen des Brots (*artoklasia*) gesungen, das in der Frühzeit für den eucharistischen Gottesdienst überhaupt steht (Apg 20,7; 1Kor 16,2). Als «Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt» (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ

αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) bezeichnet Johannes der Täufer Jesus (Joh 1, 29) und bezieht sich damit auf das vierte Gottesknechtslied bei Jesaja (53, 3–7), wo es heißt «als er gemartert ward, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird» und «Dieser trägt unsere Sünden und für uns leidet er». Die Gottesknechtlieder des Jesaja gehörten zweifellos zur Liturgie des Kults, der sich nach Jesu Tod in Jerusalem und bald auch in Antiochien und anderen Orten entwickelt hat.

Mit den Einsetzungsworten, wie sie Paulus überliefert, stellt Jesus selbst den Zusammenhang von Exodus und Passion, Abendmahl und Pessach heraus: «Trinket alle daraus; das ist mein *Blut des (neuen) Bundes*, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden». (Mt 26, 27f. vgl. 1Kor 11, 25; Lk 22, 20; Mk 14, 23f.) Damit bezieht er sich auf die Worte, die Mose zum Abschluss des Bundesschlusses am Sinai spricht, indem er das Volk mit dem Blut eines geschlachteten Opfertiers besprenkelt: «Siehe, das *Blut des Bundes*, den JHWH auf all diese Worte mit euch geschlossen hat!» (Ex 24, 8).<sup>23</sup>

So wie Jesus das Abendmahl, setzt JHWH die Passah-Nacht vor dem Auszug aus Ägypten als kultisches Gedächtnismahl ein. Zwei Kapitel des Buches Exodus (12 und 13) setzen die Liturgie dieser Begehung genau fest. Ein Lamm wird geschlachtet und rituell verzehrt. Dazu wird ungesäuertes Brot gegessen, weil die Zeit zum Säuern des Teigs fehlte. «Und dieser Tag soll euch eine Erinnerung sein, und ihr sollt ihn feiern als Fest für JHWH.» Darauf bezieht sich auch Psalm 111 (110), wo es in Vers 4 heißt: «Er hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder.» In beiden Fällen geht es um die Stiftung einer gottesdienstlichen Feier zum Gedächtnis einer schicksalswendenden Heilstat Gottes, der Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft und der Erlösung aus Sünde und Tod.

Der jüdische und der christliche Gottesdienst sind also im Kern Gedächtniskulte. Der christliche Gottesdienst hat sich nach dem christlichen Verfahren der Typologie oder Figura am jüdischen Vorbild orientiert und den Exodus als Typus zur Passionsgeschichte als Antitypus in Beziehung gesetzt:

|                  | <i>Großtat der Befreiung</i> | <i>Bund</i>            | <i>Gedächtniskult</i> |
|------------------|------------------------------|------------------------|-----------------------|
| <i>Typus</i>     | Exodus                       | (Erster) Bund [Sinai]  | Pessach               |
| <i>Antitypus</i> | Passion                      | Neuer Bund [Abendmahl] | Eucharistie           |

Im Judentum gedenkt man des Auszugs aus Ägypten nicht nur zum Pessach-Fest, sondern jede Woche in der häuslichen Sabbat-Liturgie, wo es im Kidusch vom Sabbat heißt:

Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der du uns geheiligt durch deine Gebote, uns erwählt hast und deinen heiligen Sabbat in Liebe und Wohlgefallen uns zum Anteil gegeben hast als Gedenken (*zikkaron*) des Schöpfungswerkes. Er ist der erste Tag der heiligen Feste, eine Erinnerung (*zekhèr*) an den Auszug aus Ägypten. Uns hast du auserwählt, uns geheiligt von allen Nationen, und deinen heiligen Sabbat hast du uns in Liebe und Wohlgefallen zum Anteil gegeben. Gelobt seist du, Ewiger, der du den Sabbat geheiligt.<sup>24</sup>

Der Sabbat gedenkt des siebten Schöpfungstags (der Ruhe des Schöpfers nach Erschaffung der Welt) und des Auszugs aus Ägypten (der Stiftung des Volkes). Ebenso gedenkt das Christentum der Passion Christi nicht nur zur Fasten- und Osterzeit, sondern jeden Sonntag in der Eucharistie mit der Einsetzung des Abendmahls durch Jesus Christus «in der Nacht, da er verraten ward» und «verkündet seinen Tod, bis dass er wiederkommt».

Das Messordinarium besteht aus den fünf Gesängen, die diesen allerheiligsten Kern umschließen, der selbst nicht gesungen, sondern vom Priester gebetet wird, und zwar (bis zum II. Vaticanum, das mit dieser Tradition gebrochen hat) still, unhörbar für die Umstehenden, aber trotzdem deutlich, *secrete, distincte et attente* (heimlich, deutlich und aufmerksam).<sup>25</sup> Beethoven hat in meinen Augen zum ersten Mal den Schritt gewagt, diesen Zyklus seines gottesdienstlichen Rahmens zu entkleiden und als Oratorium zu behandeln, das auch im Konzertsaal aufgeführt werden kann. Aus der epochalen Bedeutung dieses revolutionären Schritts erklärt sich bis zu einem gewissen Teil, warum Beethoven so ungewöhnlich viel Zeit für die Missa brauchte, warum ihre Vollendung für ihn wichtiger war als das Hochamt in Olmütz und die in seiner Hoffnung damit verbundene Kapellmeisterstelle und warum er sie mehrfach als sein größtes Werk bezeichnete, «das ich bisher geschrieben», und das nicht nur in vielleicht marktstrategischer Absicht gegenüber Verlegern und Mäzenen, sondern auch Freunden gegenüber.<sup>26</sup>

### 3. Beethovens Glaube zwischen dem «All-Einen» der Weimarer Klassik und dem Drei-Einen Gott der Christen

Die religiöse Spannung, in der Beethoven über die Jahre an der Messe arbeitete (und von der er sich in einer neunmonatigen Pause mit der Arbeit an den Klaviersonaten op. 109–III erholte) wird deutlich, wenn man sich klarmacht, dass er sich offenbar eigens für diese Arbeit<sup>27</sup> ein unter Glas gerahmtes Blatt vor Augen stellte, auf dem er sich drei Kernsätze der «ägyptischen Mysterien» aus Schillers Essay *Die Sendung Moses* exzerpiert hatte:

«Ich bin, was da ist»

«Ich bin alles, was ist,  
was war, und was seyn wird,  
kein sterblicher Mensch  
hat meinen Schleyer  
aufgehoben»

«Er ist einzig von ihm selbst,  
und diesem Einzigem sind  
alle Dinge ihr Daseyn schuldig»<sup>28</sup>

Das ist der All-Eine Gott der ägyptischen, stoischen und indischen Religion, der Gott der Philosophen, das Gegenstück zum Gott des Mess-Ordinariums, dem «einen allmächtigen Gott in drei Personen». <sup>29</sup> Diese Spannung prägt sich in der Partitur in ihrer dramatischen Wucht, Subjektivität und emotionalen Intensität aus.

Sich aus einem Text einige Sätze herauszuschreiben will nicht viel bedeuten. Das Blatt dann aber unter Glas rahmen zu lassen und sich auf dem Arbeitstisch vor Augen zu stellen, ist etwas völlig Anderes. Man kann diese Sätze also gar nicht ernst genug nehmen, wenn man nach Beethovens Glauben fragt. Schiller vertritt in seinem Essay die These, dass Mose, als Prinz am pharaonischen Hof aufgewachsen, im Lauf seiner Erziehung in die ägyptischen Mysterien eingeweiht wurde, deren Gottesbegriff die drei von Beethoven herausgeschriebenen Sätze umreißen. Carl Leonhard Reinhold, auf dessen Buch *Die hebräischen Mysterien oder Die älteste religiöse Freymaurerey* Schillers Essay basiert <sup>30</sup>, stellt die Inschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais, wie sie Plutarch im 9. Kapitel seines Traktats *De Iside et Osiride* überliefert, als Inbegriff der ägyptischen Mysterien heraus: «Ich bin alles, was da ist, war und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet», und vergleicht sie mit der Selbstvorstellung JHWHs vor Mose am brennenden Dornbusch (Ex 3, 14), die er nach der LXX zitiert und übersetzt: »Ich bin das wesentliche Daseyn.« In seinen Augen sagen beide Texte dasselbe. Gemeinsam sei beiden Texten die Identifikation der Gottheit mit dem Sein schlechthin, sowie die Vorenthaltung eines Namens. Isis sagt ja nicht «Ich bin Isis» und Jahwe sagt nicht «Ich bin Jahwe», sondern sie verweisen beide auf alles was ist, das wesentliche Daseyn. Mose hat also den Gedanken der göttlichen All-Einheit, den er in den Mysterien gelernt hatte, in seinen monotheistischen Gottesbegriff transformiert, der sich den Hebräern vermitteln ließ, transformiert:

Er machte den Demiurgos in den Mysterien zum Nationalgott der Hebräer, aber er ging noch einen Schritt weiter. Er begnügte sich nicht bloß, diesen Nationalgott zum mächtigsten aller Götter zu machen, sondern er machte ihn zum einzigen, und stürzte alle Götter um ihn her in ihr Nichts zurück.... So rettete er in dem Bild,

worin er ihn den Hebräern vorstellte, die zwei wichtigsten Eigenschaften seines wahren Gottes, die Einheit und die Allmacht, und machte sie wirksamer in dieser menschlichen Hülle...<sup>31</sup>

In dem Gottesbegriff der ägyptischen Mysterien, der namenlosen all-einen Gottheit, erblickte Schiller den Inbegriff des Erhabenen. Ebenso hatte der von Beethoven verehrte Kant in seiner dritten Kritik die Inschrift auf dem «verschleierte[n] Bild zu Sais» gedeutet:

Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): «Ich bin alles was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt».<sup>32</sup>

Beethoven, dessen Musik immer wieder mit der Idee des Erhabenen, diesem Zentralbegriff der romantischen Musikästhetik in Verbindung gebracht wurde,<sup>33</sup> musste von der Inschrift zu Sais und Schillers Deutung tief beeindruckt worden sein, schien hier doch nichts Geringeres greifbar als der der Nachweis, dass der All-eine Gott der Philosophen kein Geschöpf der Aufklärung, sondern im Gegenteil die Gottesidee der ältesten historischen Religion, der ägyptischen Mysterien, darstellt.

Aber auch in dem Credo selbst, der nicäo-constantinopolitanischen Fassung des christlichen Glaubens, sieht Beethoven eine Spannung, die er in seiner Vertonung sehr stark herausarbeitet. Er unterscheidet scharf die himmlisch-göttliche und die irdisch-menschliche Sphäre und ordnet nicht nur Gott-Vater, sondern auch Christus als *dominus, filius unigenitus, qui sedet ad dexteram patris* der himmlischen Klangsymbolik zu, wobei er die christologischen Prädikate bei aller Großartigkeit doch einigermaßen knapp und fast konventionell vertont. Einen ganz anderen Raum nehmen demgegenüber in der Missa die biographischen Prädikate ein, die ungleich differenzierter behandelt sind. Das beginnt bereits in T. 86 mit dem nach Des-Dur führenden zarten, geheimnisvollen Skalenanstieg in den Holzbläsern und Hörnern (zu denen sich später *pizzicato* die Streicher gesellen) zum *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis* und breitet sich dann in der Passionsgeschichte von *incarnatus* bis *sepultus* mit ihren überraschenden Tonart-, Tempo- und Stimmungswechseln zu einer Szenenfolge aus, die den Höhepunkt des Credo wenn nicht überhaupt der *Missa* bildet.

Es scheint mir völlig eindeutig, dass Beethoven in dieser Behandlung des Credo die Mensch-Natur Christi betont, wie er sie ja schon in einem Oratorium *Christus am Ölberge* op.85 (1803) in geradezu opernhafte dramatische Weise herausgestellt hat. In dieser Hinsicht steht Beethoven unverkennbar dem Arianismus nahe. Die auf dem Konzil von Nicaea (325) als Häresie verdammete Lehre des Arius vertrat einen radikalen Monotheismus und rückte Gott

in seiner erhabenen, unnahbaren, transzendenten Majestät in einen unüberbrückbaren Abstand zu Christus in seiner irdischen Menschlichkeit, wie sie nirgends deutlicher als in der Gethsemane-Szene hervortritt. Diesen Abstand bringt Beethovens Missa in überwältigender Weise zum Ausdruck.

Mit dem Schritt, das Ordinarium Missae, den heiligsten Kern des christlichen Gottesdiensts, als Libretto eines Oratoriums in den Konzertsaal zu verlegen, hat Beethoven etwas erreicht, was seit ca. 50 Jahren verloren zu gehen droht: die Spiritualisierung der säkularen Kultur, die Öffnung der liturgischen Schatzkammern für die intellektuellen Debatten der Gegenwart. Wer kennt noch das Glaubensbekenntnis? Die *Missa Solemnis*, die es aus der Kirche herausgetragen hat, konfrontiert uns mit dem uralten Text in der ganzen unmittelbaren Wucht von Beethovens musikalischer Dramatik.

## Anmerkungen

- 1 Max KALBECK, in: Die Presse Nr. 66 (März 1884).
- 2 Sven HIEMKE, *Ludwig van Beethovens Missa Solemnis*, Kassel 2003, 57.
- 3 Martin GECK, *Beethoven. Der Schöpfer und sein Universum*, München 2017, 163.
- 4 Alte und neue Kirchenmusik, zit. nach HIEMKE, *Missa Solemnis* (s. Anm. 2), 57.
- 5 Für alle Einzelheiten vgl. mein Buch *Kult und Kunst. Beethovens Missa Solemnis als Gottesdienst*, München 2020.
- 6 Anton SCHINDLER, *Biographie von Ludwig van Beethoven*, 269 f, nach Alexander W. THAYER, *Ludwig van Beethovens Leben*, Bd. IV, 101f. Dieser Satz war in den ersten beiden Auflagen von Schindlers Biographie allerdings noch nicht vorhanden.
- 7 Maynard SOLOMON, *Beethovens Tagebuch 1812–1818*, Bonn 1990/2005, I, 121.
- 8 [https://www.beethoven.de/en/s/catalogs?opac=hans\\_en.pl&\\_dokid=ha:wm186](https://www.beethoven.de/en/s/catalogs?opac=hans_en.pl&_dokid=ha:wm186) (TH); ASSMANN, *Kult und Kunst* (s. Anm. 5), 148f.
- 9 Birgit LODES, *Das Gloria in Beethovens Missa Solemnis* (Münchner Veröffentlichungen zur Musikgeschichte 54), Tutzing 1997, 19–22.
- 10 Beethoven nahm ab dem 10. Lebensjahr Unterricht im Orgelspiel bei Bruder Willibald Koch OFM und Johann Zensen, dem Bonner Münsterorganisten und übernahm bald vertretungsweise Organistendienste in der Bonner Minoritenkirche. Mit 11 Jahren wird er zunächst unbesoldeter stellvertretender Hoforganist, mit 13 Jahren festangestellter zweiter Hof-Organist. Vgl. Jakob Johannes KOCH, *„Von Herzen – möge es wieder – zu Herzen gehn!“ Der biografische und biblisch-theologische Hintergrund der Missa Solemnis*, in: Meinrad WALTER (Hg.), *Ludwig van Beethoven, Missa solemnis*, Stuttgart 2019, 35–93.
- 11 Vgl. hierzu ASSMANN, *Kult und Kunst* (s. Anm. 5), Kap. 8.
- 12 Das Christe eleison in h-Moll vertont Beethoven als eine langsame Sarabande im Stil G.F.Händels.
- 13 LODES, *Das Gloria* (s. Anm. 9).
- 14 William KINDERMAN, *Beethoven's Symbol for the Deity in the „Missa solemnis“ and the Ninth Symphony*, in: 19th-Century Music, Vol. 9, No. 2 (Autumn, 1985), 102–118.
- 15 Siehe hierzu vor allem Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia I und II*, Freiburg 1949 und 1952; vgl. auch Rainer VOLK, *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern. Band 1 Einführung und Geschichte*, Gütersloh 1992.
- 16 Der Religionswissenschaftler Guy Stroumsa hat darum das Christentum als eine «kommunitäre Religion» bezeichnet. «Die Kirchen», schreibt er, «drückten das Bedürfnis nach neuen, einfacheren und intimeren Ritualformen aus, die das Lesen, Singen und Kommentieren von Texten im Rahmen einer Gemeinde beinhalteten.» Vgl. Gedalyahu GUY STROUMSA, *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*, übers. Ulrike Bokelmann, Berlin 2011 (fz. Or. 2005), 121.

- 17 In den germanischen Sprachen kommt das Wort «Kirche», «church» usw. von *kyriakós* (*oikos*) «Haus des Herrn».
- 18 B. STEIMER, «Apostolische Konstitutionen», in: DÖPP – SIEGMAR – GEERLINGS – WILHELM, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 2. Aufl. Freiburg 1998, 46f.
- 19 Bernhard LANG, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München 1998, 66–74.
- 20 Elisabeth SCHMIERER, *Geschichte der Messe. Eine Einführung*, Laaber 2019.
- 21 Ludwig FINSCHEER, *Die Messe als musikalisches Kunstwerk*, in: DERS. (Hg.), *Die Musik des 15. und 16. Jahrhunderts (Teil 1), Neues Handbuch der Musikwissenschaft 3, 1*, Laaber: Lillienthal 1989, 193–275; Thrasymboulos GEORGIADIS, *Musik und Sprache. Das Werden der abendländischen Musik*, <sup>2</sup>1974. Improvisierte Mehrstimmigkeit gibt es natürlich auch in vielen anderen Musiktraditionen der Welt, vgl. vor allem die faszinierende Polyphonie der zentralafrikanischen Pygmäen, die Simha AROM erschlossen hat: *African Polyphony and Polyrhythm: Musical Structure and Methodology*, Cambridge UP 1991.
- 22 George B. STAUFFER, *Bach, the mass in b minor*, Yale UP, New Haven und London 2003
- 23 Im nachpaulinischen Hebräer-Brief wird diese Verbindung von Sinai-Bund und Abendmahl detailliert ausgeführt, vgl. Jan ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015, 285; DERS., *Kult und Kunst* (s. Anm. 5), 57.
- 24 Sidur Sefat EMET, *Victor Goldschmidt*, Basel 1982, 100.
- 25 Ich zitiere nach einer 1884 bei H. Dessain in Mechelen erschienenen Ausgabe des Missale Romanum.
- 26 Hans Joachim HINRICHSSEN, «Das größte Werk, welches ich bisher geschrieben.» Einleitung in die Missa Solemnis, in: Meinrad WALTER (Hg.), *Ludwig van Beethoven, Missa Solemnis*, Stuttgart 2019, 9–27.
- 27 Papieruntersuchungen datieren das Blatt auf 1819, als Beethoven mit der Arbeit an der Missa begann.
- 28 Friederike GRIGAT, *Beethovens Glaubensbekenntnis. Drei Denksprüche aus Friedrich Schillers Aufsatz Die Sendung Moses*, Verlag Bonner Beethovenhaus 2014. Die ersten beiden Sätze hat Schiller bzw. Reinhold (s. Anm. 30) von Voltaire übernommen, vgl. Voltaire, *Essay sur le moeurs des peuples* §XXII: «Des rites égyptiens,» hg. M. Beuchot, *Oeuvres de Voltaire* (Paris: 1829) Bd. XV, 102–106, 103: «Il se serait fondé sur l'ancienne inscription de la statue d'Isis, «Je suis ce qui est»; et cette autre, «Je suis tout ce qui a été et qui sera; nul mortel ne pourra lever mon voile». Der erste Satz ist Voltaires Erfindung. Zum dritten Satz vgl. Chr. RIEDWEG, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen hieros logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247* (sog. *Testament des Orpheus*). *Classica Monacensia* 7, Tübingen 1993, 26–27.
- 29 Vgl. ASSMANN, *Kult und Kunst* (s. Anm. 5), 140–147.
- 30 Schillers Essay war nicht viel mehr als die Kurzfassung eines freimaurerischen Traktats seines Freundes und Fakultätskollegen Carl Leonhard Reinhold mit dem Titel *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, 1787 bei Göschen in Leipzig unter Reinholds Illuminatennamen Decius erschienen. Eine von mir herausgegebene und kommentierte Neuausgabe erschien in der Edition *Mnemosyne*, Neckargemünd 2. Aufl. 2006.
- 31 Friedrich SCHILLER, *Die Sendung Moses*, in: Carl Leonhard REINHOLD, *Die Hebräischen Mysterien*, Neuausgabe, 150.
- 32 Immanuel KANT, *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, in: *Werke in 10 Bänden*, hg. v. W. WEISCHEDL, Bd. 8, Darmstadt 1968, 417.
- 33 Vgl. z.B. Carl DAHLHAUS, *E.T.A. Hoffmanns Beethoven-Kritik und die Ästhetik des Erhabenen*, AfMW XXXVII, 1981, 79–92.

## Abstract

*Beethoven's Missa Solemnis and the Commemoration in Christian Liturgy.* Beethoven conceived his Missa Solemnis as soon as he realised not to be able to meet the term of its performance on the occasion of his pupil and supporter Rudolph of Habsburg as Archbishop of Olmütz as an Oratorium to be performed in a concert hall. Instead of accompanying the service, it constituted a service in its own right. In this way, Beethoven's composition was the first to venture the step beyond church and liturgy into the secular frame of what came to be called «Kunstreligion».

*Keywords:* musicology – liturgy – sacred music – Kunstreligion – Mass ordinary – Romanticism

## MORALTHEOLOGIE AUS GLÄUBIGER VERANTWORTUNG FÜR DIE MENSCHEN

Zum Tode von Eberhard Schockenhoff

Moraltheologie lässt sich den einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>1</sup> zufolge als diejenige theologische Disziplin definieren, die im kritischen Dialog mit verschiedenen Human- und Sozialwissenschaften auf die normativen Grundlagen menschlichen Handelns reflektiert, die Voraussetzungen und Entwicklungsmöglichkeiten sittlich qualifizierter Praxis auf argumentative Weise – d.h. vor dem Forum der natürlichen praktischen Vernunft – zu bestimmen sucht und so das biblisch inspirierte und von der Tradition je neu interpretierte und aktualisierte christliche Ethos intellektuell verantwortet. Aus Anlass des plötzlichen Todes von Eberhard Schockenhoff am 20. Juni 2020, der sich diesem Verständnis seines Faches stets verpflichtet fühlte und die moraltheologische Diskussion im deutschen Sprachraum in den zurückliegenden Jahren wie kein anderer geprägt hat, sollen nachfolgend einige besonders markante Züge seines vielfältigen Schaffens noch einmal in Erinnerung gerufen und ausdrücklich gewürdigt werden.

Maßgeblich für seine moraltheologische Prägung dürften zwei Grundannahmen sein, die biographisch mit dem Wirken seiner beiden wichtigsten akademischen Lehrer, Klaus Demmer in Rom und Alfons Auer in Tübingen, verbunden sind. Die eine Annahme betrifft die Verteidigung einer schwach essentialistischen Vorstellung des Menschseins, die einen starken Vernunftbegriff mit der Anerkennung bestimmter unbeliebiger, aber gestaltungsoffener anthropologischer Konstanten verbindet und für die Begründung eines universal gültigen Bestandes normativer Forderungen fruchtbar macht. Die andere Annahme besteht in der Überzeugung, dass die moraltheologische Reflexion nicht in normativer Ethik aufgeht, sondern aufgrund der Zweistufigkeit des christlichen Ethos einer (heils-)geschichtlichen Perspektivierung bedarf, um

FRANZ-JOSEF BORMANN, geb. 1965, ist Prof. für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität (Tübingen).

dem spezifischen Anspruch sog. hochethischer Weisungen gerecht zu werden. Vernunft und (Heils-)Geschichte sind dabei keine Gegensätze, sondern so aufeinander zu beziehen, dass die Gefahr eines ungeschichtlichen Rationalismus ebenso vermieden wird wie das gegenläufige Extrem eines non-kognitiven Relativismus. In seinen beiden wichtigsten Monographien zur Fundamental-moral hat Schockenhoff dieses anspruchsvolle Theorieprogramm systematisch entfaltet. Der 1996 vorgelegte Band *Naturrecht und Menschenwürde*<sup>2</sup> wendet sich ausdrücklich gegen die in der zeitgenössischen Moraltheologie vorherrschende Tendenz, «die letzten naturrechtlichen Relikte eines «seinsethischen» oder «wirklichkeitsadäquaten» Anspruchs über Bord zu werfen, um die autonome Moral aus ihrer Übergangstellung zwischen der ihr noch anhaftenden schöpfungstheologischen Wirklichkeitsdeutung und einer erst halbherzigen Bejahung der neuzeitlichen Säkularität zu befreien».<sup>3</sup> Statt im Sinne der neuzeitlichen Vernunftkritik «mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eines «naiven» Wirklichkeitsverständnisses [zu brechen], den Anspruch ethischer Aussagen auf ihre Konsensfähigkeit innerhalb der moralischen Gemeinschaft [zurückzunehmen] und die «autonome Moral» auf der Basis diskursethischer und verfahrensorientierter Ansätze der gegenwärtigen Moralphilosophie zu einer «Moral der Autonomie» [fortzuentwickeln]», möchte Schockenhoff «das Thema Naturrecht und Menschenwürde wieder in den Mittelpunkt der moraltheologischen Grundlagenreflexion stellen».<sup>4</sup> Die Annahme, das naturrechtliche Erbe lasse sich im Ausgang von unserer spezifisch neuzeitlichen Denkkonstellation «durch einen Rückgang auf die unhintergehbaren Möglichkeitsbedingungen sittlicher Selbstbestimmung»<sup>5</sup> wieder zur Geltung bringen, plausibilisiert sich nicht allein durch den im Zuge der Globalisierung sprunghaft gestiegenen Bedarf universaler ethischer Standards, die als Basis für die Begründung eines menschenrechtlichen Minimums<sup>6</sup> und als Fundament für die interkulturelle Begegnung der Weltreligionen unverzichtbar erscheinen. Eine solche «verwandelnde Wiederaneignung von Denkmotiven der Tradition»<sup>7</sup> legt sich auch insofern nahe, als sich im Kontext der zeitgenössischen Moralphilosophie mit der metaethischen Debatte um den moralischen Realismus, die Voraussetzungen und Reichweite eines spezifisch öffentlichen Vernunftgebrauchs sowie die verschiedenen Varianten eines Befähigungsansatzes gleich mehrere bedeutsame Diskussionsstränge finden, die eine kritische Relektüre naturrechtlicher Traditionsbestände nahelegen.<sup>8</sup> Der Umstand, dass sich auffallend wenige Moraltheologen an diesen vitalen Debatten beteiligen und den Begriff des «Naturrechts» nur noch als negative Hintergrundfolie für ein primär durch aktuelle binnenkirchliche Konfliktlagen motiviertes Emanzipationsprogramm gebrauchen, stellt ein deutliches Krisensymptom eines Fachverständnisses dar, das sich immer stärker sowohl von der eigenen Tradition als auch von den in systema-

tischer Hinsicht bedeutsamsten Strömungen der zeitgenössischen Moralphilosophie entfernt. Schockenhoff hat diese Problematik nicht nur hellsichtig erkannt, und einzelne Theoriebausteine rehabilitiert, die in der Gefahr stehen, ideologischen Verzerrungen zum Opfer zu fallen. Neben dem Naturrecht ist in diesem Zusammenhang vor allem die Lehre vom Gewissen zu erwähnen, der er gleich zwei Monographien gewidmet hat.<sup>9</sup> Er bemühte sich in weiteren gewichtigen Beiträgen zur Fundamentalmoral darüber hinaus auch um eine systematische Darlegung der Grundlagen der Moralthologie, die einen weiten thematischen Bogen von den freiheitstheoretischen Voraussetzungen der sittlichen Beanspruchung über die norm- und tugendethischen Implikationen des christlichen Ethos bis hin zur Rekonstruktion einer Konzeption des guten Lebens als Freundschaft des Menschen mit Gott abschreitet. Auch wenn es im Nachhinein bedauerlich ist, dass das ursprüngliche Manuskript seines systematischen Hauptwerkes aus dem Jahre 2007 aufgrund seines monumentalen Umfangs schlussendlich auf zwei Bände – die *Grundlegung der Ethik*<sup>10</sup> und die *Theologie der Freiheit*<sup>11</sup> – aufgeteilt werden musste, wird doch in der Zusammenschau beider Texte unmissverständlich deutlich, dass die Kontinuität mit den traditionellen Denkfiguren des Faches und die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen geistesgeschichtlichen Konstellation für ihn gleichermaßen notwendige Ziele darstellen, die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen.

Bei aller Bedeutung der moralthologischen Grundlagenreflexion hat eine angemessene Würdigung des reichen publizistischen Schaffens Eberhard Schockenhoffs auch sein vielfältiges Engagement auf dem weiten Gebiet der verschiedenen Bereichsethiken zu erwähnen, unter denen die Medizin- und Bioethik – nicht zuletzt aufgrund seiner Funktion als geschäftsführender Herausgeber der *Zeitschrift für medizinische Ethik* von 2001 bis 2016 – einen besonders wichtigen Platz einnimmt. In zahllosen Artikeln hat Schockenhoff die großen Debatten um verschiedene moralische Herausforderungen am Lebensanfang (von der Statusbestimmung des menschlichen Embryos über die Abtreibung, die verschiedenen Formen der Klonierung und die embryonale Stammzellforschung bis hin zur Präimplantationsdiagnostik und den verschiedenen Problemen im Umkreis der Infertilitätsbehandlung) sowie am Lebensende (vom Krankheitsverständnis, über die Euthanasie, den ärztlich assistierten Suizid bis hin zur Transplantationsmedizin) kritisch begleitet und dabei die Anliegen des Lebensschutzes und der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung gegenüber einer zunehmend übersteigerten Selbstbestimmungsideologie zur Geltung gebracht. Eine geschlossene Darstellung haben diese Überlegungen schließlich in der umfangreichen Monographie *Ethik des Lebens*<sup>12</sup> gefunden, die den thematischen Horizont der traditionellen medizinethischen Frage-

stellungen bewusst um die Dimension der menschlichen Verantwortung für die Tiere ergänzt und damit in Richtung einer wirklich umfassenden Bioethik weiterentwickelt. Andere wichtige Themenfelder aus dem Bereich der sog. speziellen Moral sind die Kommunikationsethik, die Schockenhoff bereits lange im Vorfeld einer Debatte um *fake news* und sog. «alternative Fakten» als wichtige Herausforderung für die Moraltheologie identifizierte und deren tugend- und institutionenethischen Grundlagen er in einer eigenen monographischen Abhandlung darstellte<sup>13</sup>, und die Friedensethik, die leider zunehmend aus dem Blickwinkel der meisten Fachvertreter zu verschwinden scheint. Sein langjähriges Engagement im wissenschaftlichen Beirat des Hamburger Instituts für Theologie und Frieden und wiederholte Seminarveranstaltungen zu friedensethischen Fragen ermöglichten es ihm, den sukzessiven Wandel der klassischen kirchlichen Lehre vom gerechten Krieg hin zu einer systematischen katholischen Friedensethik in einem gewichtigen Band zu rekonstruieren, der seine letzte noch abgeschlossene Monographie<sup>14</sup> werden sollte.

Die beeindruckende, über Jahrzehnte anhaltende literarische Produktion Eberhard Schockenhoffs darf uns allerdings nicht vergessen lassen, dass sein Wirken weit über die engen Grenzen akademischer Theologie hinausreichte. Gemäß seinem Verständnis öffentlicher Verantwortung theologischer Reflexion stellte er seine ethische Expertise immer wieder verschiedenen Gremien im kirchlichen und politischen Bereich zur Verfügung. So fungierte er etwa von 1992 bis 2004 als Geistlicher Assistent der Katholischen Ärztarbeit Deutschlands, war von 1995 bis 2005 Mitglied der ökumenischen Dialogkommission «Church and Justification» von Lutherischem Weltbund und römisch-katholischer Kirche und von 2016 bis zu seinem Tod Präsident des KAAD. Auch der Deutschen Bischofskonferenz stand er jahrelang als Berater zur Seite und unterstützte den maßgeblich durch die Missbrauchskrise initiierten binnenkirchlichen Reformprozess. Auf der Grundlage der Botschaft des Evangeliums verfolgte er dabei ein doppeltes Ziel: zum einen die authentische Bezeugung der befreienden Wirkung des christlichen Glaubens<sup>15</sup>, die auch zur selbstkritischen Überprüfung des bisherigen kirchlichen Umgangs mit dem normabweichenden Verhalten verschiedener Personengruppen (wie z.B. der sog. wiederverheirateten Geschiedenen<sup>16</sup>) nötigt, und zum anderen die Betonung jenes hohen moralischen Anspruches des Neuen Testaments<sup>17</sup>, der jede distanzlose Anpassung an wechselnde gesellschaftliche Gefühlslagen verbietet und ein notwendiges Korrektiv gegenüber individuellen und institutionellen Fehlentwicklungen darstellt. In diesem Zusammenhang ist auch sein langjähriges Engagement zunächst im Nationalen Ethikrat (von 2001 bis 2008) und dann noch einmal im Nachfolgegremium des Deutschen Ethikrates (von 2008 bis 2016) zu erwähnen, in denen Schockenhoff auch für eine breitere politische

Öffentlichkeit zunehmend zum Gesicht der katholischen Moralthologie in Deutschland geworden ist. Mit seinem plötzlichen Tod verliert diese Disziplin eine ihrer kraftvollsten Stimmen, die gerade deswegen glaubwürdig für die behutsame Weiterentwicklung kirchlicher Positionen zu ethischen Streitfragen eintreten konnte, weil sie tief in der moralthologischen Tradition verankert war und die analytische Klarheit der Gedankenführung mit einer gläubigen Zuversicht zu verbinden wusste, die es nicht nötig hat, sich kurzfristigen Moden anzupassen. Die deutschsprachige Moralthologie hat Eberhard Schockenhoff viel zu verdanken und wird ihm ein ehrendes Andenken bewahren.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. OT 15 und 16 sowie GS 36.
- 2 Eberhard SCHOCKENHOFF, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.
- 3 DERS., *Zwischen Wissenschaft und Kirchlichkeit? Zum Standort der Moralthologie*, in: ThGl 87 (1997), 591.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd., 592.
- 6 Vgl. dazu Franz-Josef BORMANN, *Naturrechtliche Begründung von Menschenrechten? Ein Blick in die aristotelische Tradition*, in: Margit WASMAIER-SAILER – Matthias HOESCH (Hg.), *Die Begründung der Menschenrechte*, Tübingen 2017, 135–159.
- 7 SCHOCKENHOFF, *Zwischen Wissenschaft* (s. Anm. 3).
- 8 Vgl. dazu Franz-Josef BORMANN, *Naturrecht in neuem Gewand? Zu einigen zeitgenössischen Erscheinungen einer traditionellen Denkform*, in: Josef SCHUSTER (Hg.), *Zur Bedeutung der Philosophie für die Theologische Ethik*, Fribourg 2010, 81–105.
- 9 Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg 2003 und DERS., *Gewissen – eine Gebrauchsanweisung*, Freiburg 2009.
- 10 DERS., *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg 2007.
- 11 DERS., *Theologie der Freiheit*, Freiburg 2007.
- 12 Vgl. DERS., *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg 2009.
- 13 Vgl. DERS., *Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit*, Freiburg 2000.
- 14 Vgl. DERS., *Kein Ende der Gewalt? Friedsethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg 2018.
- 15 Vgl. DERS., *Erlöste Freiheit. Worauf es im christlichen Glauben ankommt*, Freiburg 2012.
- 16 Vgl. DERS., *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg 2011; siehe dazu auch Franz-Josef BORMANN, *Ehevorbereitung, Ehebegleitung und verantwortlicher Umgang mit dem Scheitern. Ein moralthologischer Blick auf den synodalen Prozess, Amoris laetitia und das Bischofswort vom 23. Januar 2017*, in: Thomas MECKEL – Matthias PULTE (Hg.), *Ius semper reformandum. Reformvorschläge aus der Kirchenrechtswissenschaft*, Paderborn 2018, 97–114.
- 17 Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg 2014 sowie DERS., *Entschiedenheit und Widerstand. Das Lebenszeugnis der Märtyrer*, Freiburg 2015.

## KIRCHEN, MOSCHEEN, MUSEEN – UND WIEDER MOSCHEEN

Hintergründe der türkischen Umwidmungspolitik

Die Istanbuler Hagia Sophia ist wieder Moschee; ebenso die Chora-Kirche. Den Applaus und die Buhrufe kann nur einordnen, wer hinter die Kulissen schaut.

Die Agenda des Mustafa Kemal (Atatürk, † 1938) war, eine laizistische Türkei zu schaffen. Durch seine Kulturrevolution werde sich so etwas Vormoderne wie Religion bald erübrigen, hoffte er. Daher unterstellte er die Aufsicht über «religiöse Angelegenheiten» der Staatsregierung. Die dazu gegründete Behörde kümmert sich allerdings nicht um jegliche Religionsangelegenheit, sondern nur um den Islam. Mit den anderen ansässigen Religionen ist in der Türkei das Außenministerium befasst.

Für den Islam bedeutete der türkische Laizismus von Anfang an keine Trennung von Religion und Staat, sondern Steuerung von Religion durch Staat; und weiter bedeutete Laizismus: religiöse Markierungen möglichst aus dem öffentlichen Raum zu verbannen. Dazu gehörte auch, dass kein internationales geistliches Oberhaupt mehr auf türkischem Boden residieren sollte. So darf der «ökumenische» Patriarch von Konstantinopel – also der «vor dem ganzen Erdkreis repräsentative» griechisch-orthodoxe Oberhirt – diesen Titel offiziell nicht führen; und so schaffte die türkische Republik kurz nach ihrer Gründung das Kalifat ab. Seither vermissen weltweit viele Muslime so etwas wie einen islamischen Papst. Und was will der Laizismus mit einem so erinnerungsbeladenen Gebäude wie der Hagia Sophia?

Die Hagia Sophia war – obwohl gelegentlich so bezeichnet – nie eine Sophienkirche. Sie war niemals einer heiligen Sophie geweiht. Die Hagia Sophia ist als Christuskirche erbaut. Der Bau stellt das Zusammenwachsen von hebräischer und griechischer Weisheit in der zur Weltherrschaft gekommenen

Christus-Sophia dar. Im Gegenzug zur arianischen und gnostischen Lehre sagt die christliche Orthodoxie ja mehr als nur, dass Christus Gottes Weisheit verkörpert: Die göttliche Weisheit *ist* Christus; und seine weise Weltherrschaft vertritt der Kaiser – so die politische Theologie des Neuen Roms. Der Kaiser übernimmt die Christus-Vollmacht und untersteht dem Christus-Maßstab. So erinnert die Hagia Sophia an die oströmischen Kaisergeschichte mit ihrer Nähe von Thron und Altar. Aus türkischem Blickwinkel betrachtet, erinnert sie aber auch an den lange erhofften und endlich errungenen Sieg der Osmanen über Ostrom; und weil die Hagia Sophia osmanische Hauptmoschee war, ist sie eben auch Erinnerung an das Kalifat.

Wie nun aber republikanisch umgehen mit einem derart theokratisch aufgeladenen Bau? Präsident Mustafa Kemal hatte auch hierfür einen Vorschlag, den sein Ministerrat annahm; an jenem Herbstsamstag übrigens, dem 24. November 1934, als die Nationalversammlung in Ankara dem Präsidenten den Ehren-Nachnamen «Atatürk» zusprach. Der von ihm vorgeschlagene Ministerratsbeschluss bezüglich der Hagia Sophia lautete bekanntlich: Sie solle fortan nicht mehr Moschee sein, sondern Museum. Die Umwandlung war Sinnbild für eine neue Zeit, für eine Überwindung von Kalifat und politischer Religion; Sinnbild aber auch für eine Öffnung gegenüber dem ja als christlich wahrgenommenen Westen: Immerhin war die Hagia Sophia 900 Jahre lang Kirche gewesen. Ihre Neutralisierung zum Museum mochte den Erinnerungsschmerz christlicher Völker an den Sieg des Islam über weite Gebiete der Christenheit lindern. Was eigentlich ein Beschluss auf der Linie der kemalistisch-laizistischen Agenda war, ließ sich auch als post-religiöse Geste der Annäherung an den Westen nutzen. Jedenfalls sollten im «Hagia Sophia-Museum» von nun an keine öffentlichen Gebete mehr stattfinden. Ganz konsequent war man damit in der Folgezeit nicht verfahren. Gelegentlich hatten sehr wohl Ritualgebete in einem Seitenschiff und Koranrezitationen sogar im Hauptschiff der Hagia Sophia stattgefunden. Was jedoch seit knapp 90 Jahren Ausnahme war, wird jetzt wieder die Regel: An einem sommerlichen Freitagnachmittag des Jahres 2020, am 10. Juli, ergeht der Umwandlungsbeschluss des türkischen Staatsrats (Danıştay: eine Art oberstes Verwaltungsgericht).

Schon zwei Wochen später war es dann so weit. Staatspräsident Erdoğan hatte es offenkundig eilig. Denn ein hochsymbolisches Datum nahte. Mit einem Freitagsgebet am 24. Juli 2020 in der Hagia Sophia hoffte man, eine Kerbe aus dem kollektiven Gedächtnis der Türkei auszuwetzen. Um sie zu verstehen, sei nochmals in die Gründungsgeschichte der modernen Türkei zurückgeblickt, diesmal vor die Ausrufung der Republik, also vor den 29. Oktober 1923.

1920 war der Nachkriegsvertrag von Sèvres geschlossen worden. Ihm zufolge sollten den Griechen, Armeniern und möglicherweise auch den Kur-

den erhebliche Teile Kleinasien zugeschlagen werden, außerdem den Briten und Franzosen; und sogar eine italienische Einflussphäre an der Mittelmeerküste sowie eine internationale Zone um Istanbul und die Meerengen war vorgesehen. Den Plan dieser weitgehenden Zurückdrängung der Türken auf ein Schwundgebiet in Zentralanatolien bekommen türkische Schulkinder bis heute als AngstszENARIO vor Augen gehalten. Seine Durchführung konnte allerdings die Schlagkraft des Mustafa Kemal verhindern. Entsprechend fiel ein zweiter Nachkriegsvertrag für die türkische Seite günstiger aus: der Vertrag von Lausanne, geschlossen am 24. Juli 1923. Der Türkei sprach man nun ein bedeutend größeres Gebiet zu als in Sèvres drei Jahre zuvor. Jedoch auch der Vertrag von Lausanne war kein durchschlagender Erfolg. Das Hauptproblem besteht bis heute. Es handelt sich um bestimmte Ägäis-Inseln, den sogenannten Dodekanes. Obwohl deutlich näher am türkischen Festland gelegen, sprach der Vertrag von Lausanne sie Griechenland zu; diese Entscheidung stellt die türkische Staatsführung augenblicklich lauthals infrage.

Was geschieht hier, mit der Anzweiflung des Vertrags von Lausanne und des Musealisierungsbeschlusses von Gebetshäusern? Mit einem aufschlussreichen Kommentar platzte am 8. Juli 2020 Ahmet Davutoğlu heraus. Er war bis 2016 Erdoğan's gelehrt-leisetreterischer Ministerpräsident. Nun führt Davutoğlu die von ihm gegründete Gelecek Partisi (Zukunftspartei) und schlägt oppositionelle Töne an: Der Staatspräsident instrumentalisieren die Hagia Sophia. «Vor kurzem noch [nämlich 2016] hat Erdoğan seine Wählerschaft beinahe verprellt, als er ihr zurief: ›Ihr könnt ja nicht einmal die Blaue Moschee gleich nebenan voll bekommen und fordert nun, die Hagia Sophia zu füllen? Jetzt spielen wir bitteschön keine Spielchen. Das ist doch alles ein fauler Trick!‹ Nun aber zeigt sich, dass sich weder Politik produzieren lässt noch Demokratie, noch auch Gerechtigkeit; und vor allem: Jetzt produziert die Wirtschaft nicht mehr. Jetzt sitzen Sie in der Klemme – und klammern sich an die Hagia Sophia!»<sup>1</sup>

Solche Kommentare sehen: Erdoğan bangt um seine Macht. Er muss die Nationalisten gewinnen. Je schwächer der Präsident, desto verzweifelter greift er zu grobem Werkzeug, das er zuvor selbst noch verachtet hat. Erneut sei gefragt: Was geschieht hier also?

Wir sind Zeugen einer Inszenierung. Aber wir sollen nicht bloß Zeugen bleiben. Denn inszeniert wird großes Welttheater. Da bleibt kaum jemand draußen. Publikum ist zwar die türkische Wählerschaft; diesem Publikum will sich Erdoğan als Sieger vorführen. Aber die Inszenierung braucht unzählige Kulissen und Komparsen. Deswegen findet sich unversehens die halbe Welt auf der Bühne wieder. Geboten wird die Wiederkehr des Osmanischen Reiches. Deshalb aber muss auch der Laizismus auftreten, deswegen Gotteshäuser, der Islam und die islamisch geprägten Länder, daher auch der Westen und somit

– eigentlich nur in einer Nebenrolle – das Christentum. Wer die Zeichen zu lesen weiß, versteht die ganze Inszenierung.

Wenn wir uns dem altehrwürdigen Bau der Hagia Sophia neuerdings nähern, sehen wir: Unter wehender türkischer Flagge vermeldet ein Schild, welchen Bau man nun vor sich hat. Lesen wir von unten. Dort steht in arabischer und englischer Übersetzung: «*Masğid Āyāşūfya al-Kabīr*» sowie «The Hagia Sophia Grand Mosque». Darüber steht auf altertümlichem Türkisch, im 1928 eingeführten lateinischen Alphabet: «Ayasofya-i Kebir Cāmi-i Şerifi». Ganz oben aber verkündet dasselbe eine Kalligraphie in der von Atatürk abgeschafften osmanischen Schrift: «Die Ehrwürdige Freitagsmoschee der Großen Hagia Sophia». In die Kalligraphie sind vier arabische Ziffern eingetragen: 1441. Die Zahl bezeichnet im islamischen (*hiğri*) Kalender das Jahr, in dem die Türkei die Hagia Sophia wieder als Moschee eröffnet hat. Im gregorianischen – auch in der Türkei sonst üblichen – Kalender ist das 1441ste Jahr nach der Auswanderung Muḥammads aus Mekka das Jahr 2020. Was nur klar wird, wenn man im islamischen Mondkalender rechnet: Der Vertrag von Lausanne fiel auf das Jahr 1341. Am – im modernen Kalender gerechneten – Jahrestag, dem 24. Juli 2020, sind es genau 100 «islamische» Jahre nach dem heute als Niederlage empfundenen Friedensschluss. Nach 100 Jahren also konnte Erdoğan's Türkei endlich wieder einen Sieg feiern.

Sieg, Eroberung, Gebietsgewinn: Das koranische Wort hierfür ist *fath*. Es gibt auch eine Sure, die diesen Namen trägt. Ihrem ersten Vers zufolge sagt Gott zum Propheten des Islam: «Wir haben dir einen offenkundigen Erfolg beschieden» (Sure 48:1).

Das Wort, das der große Koranübersetzer Rudi Paret hier mit «Erfolg» wiedergibt, hat eine bemerkenswerte Bedeutungsentwicklung durchgemacht. Wörtlich meint die Vokabel «Öffnung». Tatsächliche Erstbedeutung könnte «richterlicher Entscheid» gewesen sein; dann «Sieg». Schließlich wird *fath* zum Fachausdruck einer «Eroberung für den Islam».

Dieser *fath* war Leitmotiv der ersten Freitagspredigt in der wieder zur Moschee erklärten Hagia Sophia. Prof. Dr. Ali Erbaş, der Leiter des Religionspräsidiums, hielt die Ansprache. Die Wahl seiner Worte und Zeichen war – man kann es kaum anders sagen – hochgradig missglückt. Unüberhörbar schlug er das Eroberungsmotiv an, und unübersehbar.

Er sprach wiederholt von Eroberung; zitierte das Hadith, demzufolge Muḥammad gesagt hat: «Konstantinopel wird einst sicher erobert». Er salutierte in seinem zehnfachen Gruß am Beginn der Ansprache auch Mehmet Fatih, dem Osmanensultan, der *Fātiḥ* heißt, weil er Konstantinopel erobert hat, im Jahre 1453. Die Wiedereröffnung der Hagia Sophia für den Gottesdienst deutete Erbaş als Hoffnungszeichen («Lebenswasser») für alle unterdrückten Gläu-

bigen und «traurigen Moscheen», und zwar vor allem «für die al-Aqsa», also die Moschee auf dem Jerusalemer Tempelberg. Sie allerdings steht durchaus dem Gebet der Muslime offen. Lediglich Nicht-Muslimen ist der Zutritt verboten; es sei denn man hat eine Sondergenehmigung der örtlichen islamischen Stiftungsverwaltung. Die Bezugnahme auf die al-Aqsa Moschee lässt sich dann kaum anders als Ausdruck einer erhofften Eroberung Jerusalems verstehen.

Und es waren nicht nur seine Worte, mit denen Ali Erbaş Eroberungsdemokratie zum Klingen brachte. Er führte es auch sichtbar vor Augen, führte es sozusagen in der Hand. Denn er trug während der gesamten Zeremonie ein Schwert.

Betrachten wir die Zeremonialwaffe aus der Nähe. Das Schwert zieren zwischen Griff und Klinge drei Halbmonde. Zwei davon bilden eine «abgebogene Parierstange»; der dritte Halbmond ist auf der Klinge selbst angebracht. Einen Halbmond trugen auf der arabischen Halbinsel bereits vorislamische Kriegsflaggen. Ursprünglich stellte der nach oben geöffnete spitz zulaufende Halbkreis wohl gar keine Mondsichel dar, sondern ein Stiergehörn. Als die Muslime aber das Flaggenemblem aufgriffen, galt die Sichel ihnen als Neumond. Er ist im Mondkalender ja der Anbruch jedes neuen Monats: die Mondsichel markiert den Anbruch des Neuen. Die Osmanen übernahmen den Halbmond auf ihren Kriegsflaggen, nun aber in dreifacher Ausführung. Warum drei Halbmonde? Die dazugehörige Erklärung lautet meist: Das Osmanische Reich stehe für islamische Herrschaft auf drei Kontinenten: in Asien, Afrika und Europa. – Kehren wir jedoch zurück zum Schwert, das der Präsident bei der Freitagspredigt hielt. Außer dem dreifachen dreidimensionalen Mond trägt die Klinge auch eine arabische Inschrift: «Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers. Wir haben dir einen offenkundigen Erfolg beschieden.» Was die Klinge zielt, ist also der oben bereits zitierte Eingangsvers der Sure *al-Fath*. Der erwähnte «offenkundige Erfolg» ist in diesem Szenario der Gebietsgewinn für den Islam. Er tritt somit als Gottesgeschenk vor Augen.

Die Religionsbehörde (Diyanet İşleri Başkanı) ließ zwar erklären, ihr Präsident habe das Schwert doch links getragen, was «Frieden» bedeute; und es bei der Freitagspredigt in eroberten Gotteshäusern mitzuführen sei eben eine Tradition. Erbaş hat aber weder das Linkstragen konsequent durchgehalten, noch den besitzergreifenden Charakter der *fath*-Motivik abgetönt. Man wollte einen Erfolg feiern, einen Sieg, einen Gebietsgewinn, eine göttlich verliehene Eroberung. Man hätte, bis in die Wortwurzel hinein das Motiv der «Öffnung» in den Mittelpunkt stellen können. Diese Gelegenheit haben sich die Regisseure der Veranstaltung entgehen lassen. Was im Gedächtnis bleibt, ist: Der Diyanet-Präsident trug bei der Predigt eine Waffe – und Erdoğan feierte seinen Sieg.

Daher seien abschließend vier Fragen gestellt, eine an die Musliminnen

und Muslime, zwei an die türkische Religionsbehörde, sowie eine letzte an die christlichen Gesprächspartnerinnen und -partner.

1. Auf die Bühne der Erdoğan'schen Inszenierung wurden auch Muslime aus aller Welt gezerrt. Sie sollen jubeln: Eine neo-osmanische Türkei werde Sachwalterin der Anliegen aller Rechtgläubigen. Sie sollen so etwas sehen und empfinden wie: «Jetzt gewinnen wir wieder». Allerdings gab es von islamischer Seite durchaus nicht nur Applaus für die Rückwidmung der Hagia Sophia zur Moschee. Auch muslimisch-gläubige Türkinnen und Türken äußerten Bedauern, ja Scham, etwa über die Geschichtsvergessenheit ihrer Behörden, wenn diese behaupten, als Moscheen seien die – doch zuerst christlichen – Gotteshäuser wieder ihrer «ursprünglichen» Bestimmung zugeführt. Ägyptens Mufti erklärte, Muḥammad hätte so nicht gehandelt. Pakistanisch-muslimische Verbände forderten, den Christen solle ein Teil der Hagia Sophia als Gebetsraum zugesprochen werden. Indonesische Muslime äußerten sich solidarisch mit dem Christentum. Dennoch, es gab auch islamischen Jubel. Wer jetzt jubelt, soll sich aber fragen, ob sich über die tatsächliche Rückgewinnung eines Gebetshauses nicht wie ein Geschwür ein anderes Motiv legt: Der Islam bekommt unter Präsident Erdoğan in Wirklichkeit ja weniger Spielraum, nicht mehr. In der augenblicklichen türkischen Konstellation ist die Religion kein Gegenüber zur politischen Herrschaft<sup>2</sup>, sondern ihr jämmerliches Werkzeug, eine Theaterrequisite für eine leicht durchschaubare Machtdemonstration. Mit dem ersten Freitagsgebet in der Hagia Sophia seit 86 Jahren ist doch ironischer Weise Atatürks Laizismus nicht nur an sein Ende gekommen, sondern zugleich an sein Ziel: Die Eigenstimme der Religion im Dialog mit den Machthabern über gute Weltgestaltung ist zum Schweigen gebracht. Der Diyanet-Präsident sagt nur noch, was der Staatspräsident hören will.

2. Als islamische Gebetshäuser unterstehen die wieder zu Moscheen erklärten Bauten nun der türkischen Religionsbehörde. Sie ist mit den Kultur-Institutionen – einschließlich der UNESCO – und Kunstfachleuten in aller Welt zu fragen: Ist sich die Religionsbehörde ihrer neuen Verantwortung für ein Menschheitserbe der einsamen Spitzenklasse bewusst? Ist sie dieser Verantwortung gewachsen? Oder ist sie damit möglicherweise überfordert? Zwar haben angebliche Architekturoxperten aus Deutschland schon ihre Unkenntnis herausposaunt mit der Behauptung, wegen des Teppichs in Moscheen sei die Hagia Sophia nun nicht mehr von allen Richtungen aus betrachtbar oder gar für Nicht-Muslime nicht mehr betretbar. Das ist Unfug. Und dennoch: Was wird mit den Bildern auf Dauer geschehen? Werden die zwischen 1847 und 2009 – zuerst von den Schweizer Brüdern Fossati – kunstvoll freigelegten, staunenswerten Mosaiken der Hagia Sophia und die 1948 herrlich restaurierten, ebenfalls einzigartigen Fresken und Mosaiken der Chorakirche außerhalb

der Gebetszeiten klar sichtbar sein? Werden sie nach heutigen Kompetenzstandards professionell erhalten? Wer untersucht in Zukunft regelmäßig die Baubsubstanz? Werden die Touristenführerinnen und -führer auch weiterhin nach dem Kenntnisstand der internationalen Forschung ausgebildet?

3. Dem Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in Ankara als neue Hausherrin der Bauten, die jetzt zur Hagia Sophia- und Chora-Moschee erklärt wurden, ist noch eine weitere sensible Frage zu stellen. Ihr sei vorausgeschickt: Auch die Christenheit hat sich die Gotteshäuser anderer Religionen einverleibt und sie teilweise zu Triumphzeichen der Übernahme, Überwindung und Überlegenheit umfunktioniert. In die hinreißende Mezquita (Moschee) von Córdoba haben wir Katholiken im 15. Jahrhundert eine mittelpflichtige Kathedrale geschlagen, aber immerhin den Mihrab (die Gebetsnische) unzerstört gelassen. Ob das barbarischer oder rücksichtsvoller war als der Umgang Mehmeds des Eroberers mit der Hagia Sophia, der deren geniale Grundstruktur erhielt, aber die gesamte christlich-liturgische Ausstattung einschließlich Altar entfernte, ist nicht unsere Frage. Man sollte nur, bevor wir weiterfragen, wissen, dass Anfang der 2000'er-Jahre Bitten und Forderungen von Muslimen, in der Mezquita-Catedral de Córdoba offiziell beten zu dürfen, kirchlicherseits abgelehnt wurden. Der armenisch-gregorianische Patriarch von Istanbul und der Wiener Kardinal Schönborn sowie andere religiöse Führungspersonen brachten im Juli 2020 sofort den Gedanken auf, die Hagia Sophia, wenn sie nun wieder Gotteshaus ist, auch interreligiös zu nutzen. Daher: Was unternimmt die neue Hausherrin an konstruktiven und kreativen Schritten, um den bereits entstandenen Eindruck abzuschwächen, dass es um nichts geht als pubertäre Rivalität: zwischen Erdoğan und seiner Opposition, zwischen der Türkei und Griechenland, zwischen Islamismus und Laizismus, zwischen Islam und Christentum? Wären islamisch-christliche Gebetstreffen und theologische Dialogseminare vor Ort nicht doch etwas eindrucksvollere Zeichen islamischer Größe als eine Freitagspredigt mit Eroberungsschwert?

4. Zuletzt eine Frage an die Christenheit. Papst Franziskus sagte – spontan, aber bedächtig, mit knappen Worten – beim Angelus zwei Tage nach dem Umwidmungsbeschluss, er denke an die Hagia Sophia, und dies schmerze ihn sehr. Schmerz kann man tatsächlich empfinden. Aber eben nicht, weil eine Kirche zur Moschee erklärt wurde. Das hat Franziskus auch nicht gesagt; nur, die Berichterstattung – einschließlich der vatikanischen – formuliert mitunter so. Umgewidmet wurden Museen, die nun wieder Gebetshäuser sind. Kirche war die Hagia Sophia bis 1453. Warum sie es nicht mehr ist, das sollte die westliche Christenheit genau erinnern: Unsere Machthaber taten damals alles, um den Hilferuf aus Ostrom zu überhören. Das, unsere mangelnde Solidarität mit dem Osten, kann uns traurig machen; und deswegen ist die einfühlsam

gepflegte Freundschaft von Papst Franziskus mit Patriarch Bartholomäus von Konstantinopel ein Versöhnungszeichen. Aus dieser Freundschaft heraus kann der Papst auch seine Trauer äußern. Vor allem aber kann und sollte uns traurig machen, dass ein Gotteshaus für politische Spielchen verzweckt wird. Wer aber nun behauptet: «Was uns bisher gehörte, verlieren wir gerade an den Islam», hat sich genau an die Stelle der Bühne zerren lassen, an der uns das Schauspiel haben will: an den Platz des Türkei- und Islamgegners. Was haben wir da bitte verloren?

## Anmerkungen

- 1 Frei übersetzt aus: «daha kısa bir süre önce neredeyse seçmenini azarlayarak ‹Yan tarafta Sultanahmet’i doldurmayacaksın, Ayasofya’yı dolduralım diyeceksin. Bu oyunlara gelmeyelim. Bunların hepsi tezgah› demişti. Şimdi belli ki artık siyaset üretilmiyor, demokrasi üretilmiyor, adalet üretilmiyor, hepsinden önemlisi ekonomi üretiliyor. Şimdi sıkıştınız yeniden Ayasofya’ya sarılıyorsunuz.» *Sözcü* vom 8. Juli 2020.
- 2 Vgl. Felix KÖRNER, *Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam*, Freiburg 2020, 163.

## DIE «GOTTESANBIETERIN»

Wofür sind Gedichte eigentlich gut, wurde Nora Gomringer vor einiger Zeit gefragt. «Zur Fortifizierung, zur Selbststärkung, zur Erbauung», lautete ihre Antwort. Wie gut sich ihre eigenen Gedichte als «Kräftigungsmittel» in unsicheren Zeiten eignen, stellt die Bamberger Lyrikerin in ihrem aktuellen Band unter Beweis. Der ungewöhnliche Titel des 96 Seiten umfassenden Werkes ist Programm: «Gottesanbieterin». Auf einen Iota-Streit sollte man sich mit der Künstlerin nicht einlassen. Sie legt Wert auf den Unterschied zwischen *anbieten* und *anbeten*, auch wenn der Verlag mit dem silbrig glänzenden Cover des Bandes, auf dem sich zwei Füßchen eines Insekts reckeln, mit der semantischen Doppeldeutigkeit gekonnt spielt. Der Klappentext verrät dazu: «Vor vielen Jahren traf die Dichterin Gomringer auf eine besonders große Heuschrecke im US-amerikanischen Hinterhof ihrer damaligen Gastfamilie. Es war diese einstündige Begegnung des Schweigens und Beobachtens mit einer Gottesanbieterin, die Gomringer immer wieder zu Fragen an ihren Glauben und die Vielgestaltigkeit von Religion geführt haben, jenem «geschmacksverstärkenden, mal verträglichen, mal unverträglichen Glutamat des Seins».»

Gomringer wird nicht nur als «quecksilbriges und kraftstrotzendes Naturtalent» (Sibylle Lewitscharoff) gepriesen, seit zehn Jahren leitet sie auch das internationale Künstlerhaus Villa Concordia in Bamberg und zählt trotz ihres jungen Alters (Jahrgang 1980) längst zu den renommiertesten Sprechkünstlerinnen des Landes. Außergewöhnlich ist ihr ungebrochenes Bekenntnis zur Religion: «Ich bin Autorin und Christin und man liest es mir an.»



Die 37 Gedichte und kurzen Prosatexte sind in fünf Kapitel unterteilt, die als «Zeugnis», «Angebot» oder «Nochfragen» den Titel des Bandes fortspinnen. Der Cantus firmus des Bandes ist die Religion, die sich bei Gomringer nicht vom alltäglichen Leben trennen lässt. Es geht daher in den Texten immer auch um Liebe, Sexualität, die großen und kleinen Freuden, die das Leben erträglich machen. Aber auch vor Schmerz, Krankheit und Tod schreckt die Lyrikerin, die ihre künstlerischen Wurzeln im Poetry-Slam hat, nicht zurück. Der aktuelle Band ist einem jung gestorben Freund gewidmet, dem sie mit ihren Zeilen ein lyrisches Denkmal der Erinnerung setzt.

[...] Sie sagen: Das Vergessen hat die Zähne eines Haifischs.  
Ich tipp dir leise: das Erinnern auch.

(aus «Das Vergessen hat die Zähne eines Haifischs», 35)

Wo kann man heute noch Gott begegnen? Folgt man Gomringer, die sich eines frischen wie unpräzisen Tones bedient, aber nie auf falsches Pathos setzt, führt der Weg in die Liturgie, selbst Gotteshäuser werden zum Gegenstand ihres Dichtens. Außergewöhnlich ist etwa das kleine Gedicht mit dem sperrigen Titel «Des Architekten Zumthor Bruder-Klaus-Kapelle» (20), in dem sie sich der berühmten Kapelle des Schweizer Stararchitekten Peter Zumthor nähert, bis aus der Raum- eine Gotteserfahrung wird.

[...] teilt sich das Heilige  
durch dein Betrachten  
deinen Sinnen mit

wirst Teil eines Wandlens  
wirst Teil eines Wunderns  
wirst, wirst, wirst

weit  
über dich hinaus

Bis heute wird die deutschsprachige Nachkriegsliteratur von einer einflussreichen Ministrantenfraktion geprägt, deren Vertreter schon früh mit dem katholischen Gottesdienst in Berührung kamen. Obwohl viele den Glauben aus Kindheitstagen längst aufgaben, trauern sie mitunter der rituell-ästhetischen Welt von gestern nach und protestieren lautstark gegen die Erneuerungen der letzten Jahrzehnte. Ihr wohl bedeutendster Vertreter ist Peter Handke, aber auch Martin Walser, Arnold Stadler oder Christoph Ransmayr wären zu nennen. Lange herrschte die Meinung vor, dass die liturgisch inspirierte Literatur nach dem Tod dieser ehemaligen Ministranten aus der Literatur verschwinden würde. Mit Nora Gomringer hat jedoch eine Ministrantin, so etwas wäre in den unmittelbaren Nachkriegsjahren völlig unmöglich gewesen, die literari-

sche Bühne betreten und schreibt die alte Tradition auf ihre Weise fort. Im letzten Gedicht «Applaus» (95), das Gomringer augenzwinkernd ihr «Glaubensbekenntnis» nennt, heißt es: «Ich bin die Christin, / die an zu viel Weihrauch, nicht an zu wenig sterben möchte.» Dass es ihr im Christentum aber nicht bloß um die ästhetische Außenseite von Ritualen geht, stellt sie schon ein paar Zeilen darüber klar: «Ich bin die Christin, / die ernst macht mit der Liebe für den immer Nächsten.»

Die entscheidende Wendung des Bandes lautet *Wandlung*. In der Eucharistie erkennt Gomringer eine religiöse wie anthropologische Uroperation, auf die sie in ihrer Dichtung nicht verzichten möchte. Weder ganz neu, noch von den literarisch interessierten Theologen unentdeckt geblieben, ist ihr Gedicht «Man siehts» (80), das nun aber erstmals in einem eigenständigen Lyrikband der Dichterin veröffentlicht wird.

Man siehts

Die Messe biegt in ihre 40ste Minute,  
als gewandelt wird.  
Das Wasser in Wein zu Blut,  
Das Brot als Hostie zu Leib.  
Glockenklingel, Ministrant tritt immer hinten auf die Kutte,  
wenn er sich erhebt.  
Da ist viel Leib am Werk.  
Jesus, ein Fremder an einem Holzkreuz,  
hat einen schlimmen Schnitt in der Seite.  
Seit tausenden Jahren verbindet den keiner.  
Das ist schon fahrlässig.  
Ein Mann wie ein Briefkasten dadurch.  
Kummerkasten aus Holz mit Schlitz.  
Gut, dass hier alles gewandelt wird.  
Werden Sorgen Gesänge.

Seit Gottfried Benn gilt Gott als «ungünstiges» und «schlechtes Stilprinzip» in der Dichtung. Bei Gomringer kehrt er in Gestalt von Brot und Wein zurück. Seit Jahrzehnten hat es kein bedeutender Dichter mehr gewagt, die Eucharistie so wirkmächtig ins Wort zu nehmen. Wie gelingt es Gomringer, die alten Bilder der Messfeier für die Poesie zu retten? Es sind die Wandlungsgänge – damit meine ich die wechselseitigen Transformationen von Liturgie und Leben – zwischen den alten Bildern der Liturgie und den modernen Lebenserfahrungen einer Ministrantin, die der jungen Dichterin in den Sinn kommen. Die Realpräsenz wird hier in dreifacher Weise eingeblendet: Zunächst in ihrer eucharistischen Ausprägung als Wandlungsgeschehen von Wein und Brot, an dessen Wunder wir uns vielleicht in der Liturgie allzu sehr gewöhnt haben. Dann als historischer Leidensleib Jesu, der realistisch als leidender Körper und

Objekt der Fürsorge kopfschüttelnd und mit Befremden betrachtet wird: Seit tausenden Jahren verbindet den keiner – aus Theodizee wird Anthropodizee. Und schließlich wird der Leib als Kunstwerk assoziiert, wie er als Kruzifix aus den Epochen der Kunstgeschichte in unseren Köpfen präsent ist. Mit der ungewöhnlichen Metapher des Kummerkastens aus Holz mit Schlitz, der als Briefkasten die großen Fürbitten der Welt aufnehmen soll, wird der Leib wieder zurück ins eigentliche Leben übersetzt. Und endlich die Wandlung aller Sorgen in den Gesang. Besser könnte man das Mysterium fidei nicht in die Sprache nehmen.

Gomringers Gedichte wirken so kraftvoll, weil sie vom ungewöhnlichen Lebensgefühl geprägt sind, dass sich Christentum und Zeitgenossenschaft nicht ausschließen. In einem Interview darauf angesprochen, ob die Kirche noch zu retten sei, meinte sie lapidar: «Man muss eben, wie immer in einer Krise, zunächst innehalten, Innenschau halten, und dann wieder langsam Luftwurzeln ausschlagen und von woanders her wieder alles zusammenfügen.» Wer eine Ahnung davon bekommen möchte, was es bedeutet, Innenschau zu halten, um das Christentum neu zu arrangieren, der ist mit Gomringers «Gottesanbeterin» mehr als gut bedient.

*Andreas Bieringer*

Nora GOMRINGER, *Gottesanbeterin*, Voland & Quist: Berlin – Dresden – Leipzig 2020, € 20,-

PHILIPPE JACCOTTET

Das Kind kauerte sich  
zu Füßen der uralten und sanften Frau  
im schwarzen Kleid aus anderer Zeit.

Im Korb,  
noch ganz und gar eingerollt,  
der Wollfaden seines Lebens,  
und die Schere.<sup>1</sup>

\*\*\*

Seit langem schon bettet Philippe Jaccottet seine Gedichte in den Lauf seiner Prosanotizen ein, webt aus Gedichten und Aufzeichnungen seine sanft leuchtenden und schillernden Texturen. Ihre Fäden sind aus vielen Elementen gewoben, aus Licht und Wasser, dem Wind, den Blumen und Vögeln und vielem anderen mehr. Nuancenreich und unaufgeregt laden sie den Leser ein, ihrem eleganten Rhythmus zu folgen, der wie eine vertraute Resonanz auf das Leben wirkt, das sie begleiten im diskreten Wechsel von fürsorglicher Nähe und seinlassender Ferne. Diese Texte entstehen seit Jahrzehnten im zurückgezogenen Leben in Grignan in der Provence. Die reichen Facetten alltäglicher Aufmerksamkeit spiegeln sich in den lyrischen Notaten und Notizen, den Aufzeichnungen und Reflexionen, kurzen Stücken, in denen Philippe Jaccottet die Gänge des Tages versammelt und geduldig darauf wartet, dass sich dessen innere Transendenzen offenbaren und öffnen.

«*Das Kind kauerte sich*» ist nur ein wenig mehr ein Gedicht als eine poetische Notiz, und mit diesem Text beginnen einige «Nächtliche Notizen» überschriebene Texte. Das Gedicht ist ein sehr kurzes, siebenzeiliges Anfangsbild eines Lebens, das sein Ende schon enthält, kaum mehr als ein angedeutetes Von-Woher und ein Wohin: noch farb- und lichtlos eingerollt und unentfaltet,

der Faden des Lebens wie der Körper *«zu Füßen der uralten und sanften Frau / im schwarzen Kleid aus anderer Zeit.»* In der *«uralten und sanften Frau»* scheint die römische Mythologie aufgerufen, die drei Parzen, Göttinnen der Geburt und später des Schicksals. Sie spinnen den Lebensfaden (Nona), teilen ihn zu (Decima) und unabwendbar wird er am Ende durchtrennt (Parca.) Dunkel gekleidete Anwesenheit eines zumeist vergessenen Mythos, die Erscheinung des Endes an der Wiege zu Beginn, so auch hier.

Das Kauern des Kindes signalisiert Geborgenheit, Wärme und Zutrauen, aber auch die Angst, die im Rückzug des Kauerns liegt, das keine dauernde Haltung bleiben kann. Das Kauern wird ein Ende haben und das Leben sich wie der Lebensfaden entfalten. *«Dans la corbeille, / encore toute enroulée, / la laine de sa vie»* – *«Im Korb, / noch ganz und gar eingerollt, / der Wöllfaden seines Lebens.»* Niemand kann für immer eingerollt bleiben. Und am Ende muss sich der Wollfaden entfalten und wird das kauernde Kind das Wärme<sup>2</sup> ablegen, das mit dem Lebensfaden gewoben wurde.

Es will mir scheinen, als ob ich durch den ruhigen Rhythmus dieser poetischen Notiz hindurch das schlagende Herz des Kindes hören könnte. Die pulsierende Andeutung eines sich alsbald entfaltenden Lebens, dessen trauriges Ende indes schon klar ist. Das Leben wird sich entfalten, und es wird enden, wenn der Lebensfaden durchschnitten wird. Das eine ist so klar wie das andere. Die Schere, die den Lebensfaden durchschneidet, liegt schon bereit, wie der Wollfaden des Lebens im schützenden und bergenden Korb. Der Vergänglichkeit des Lebens ist hier alles Außergewöhnliche und Dramatische genommen. Das Leben ist ein Vorübergehen, eine Entfaltung und ein Schnitt, der uns das *«warme Kleidungsstück»* des Lebens nimmt.

Unter den vielen lichtfunkelnden Texten Philippe Jaccottets ist dieses Gedicht – wie viele seiner späteren – ein sehr dunkles. Damit könnte es folgende Bewandnis haben: Das Leben ist für Jaccottet stets ein Leben im Licht und seinen vielen Formen und Reflexen. Auch das *«warme Kleidungsstück»* wird während des Lebens aus diesen Lichtreflexen gewoben und dem Menschen am Ende am Ende genommen.

*Noch eine Weile sind wir im Kokon des Lichts.  
Wenn er zerfällt (langsam oder mit einem Schlag),  
wachsen uns dann wenigstens Flügel  
des Nachtpfauenauges,  
uns hinauszuwagen in Dunkel und Frost?<sup>3</sup>*

Von diesen Notizen und Gedichten geht eine seltene Faszination aus, und immer wieder nehme ich sie zur Hand. Je länger, je mehr werden sie zu Begleiter

des eigenen Lebens, denn ihr Verständnis von Anfang und Abschied, Staunen und Leben wird einem mit jedem Lesen kostbarer: «*Ich gehe vorüber, staune, und mehr sagen*» – so Philippe Jaccottet – «*kann ich nicht.*»<sup>4</sup>

*Joachim Hake*

## Anmerkungen

- 1 Philippe JACCOTTE, *Nach so vielen Jahren*, München 1994, 31.
- 2 Für den Hinweis auf «*une petite laine*» (etwas Warmes) danke ich Leslie Billion.
- 3 Philippe JACCOTTE, *Gedanken unter den Wolken*. Gedichte, Wallstein 2018, 19.
- 4 JACCOTTE, ebd., 31.

## Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

JULIA BLANC

Theologische Fakultät, Zentr. Religion, Wirtschaft und Politik, Universität Basel, Heuberg 12,  
CH-4051 Basel (julia.blanc@unibas.ch). GND: 1065277415.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

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

FRANZISKUS v. HEEREMAN

Ossum 13a, D-40668 Meerbusch (franziskus@heereman.de). GND: 143429779.

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

ANDREA RIEDL

Institut für Katholische Theologie (Fachbereich Kirchengeschichte), Philosophische Fakultät,  
Technische Universität Dresden, Weberplatz 5, D-01217 Dresden (andrea.riedl@tu-dresden.de).  
GND: 1078784310.

THOMAS MENGES

Bischöfliches Ordinariat Limburg, Dezernat Schule und Bildung, Redaktion Eulenfi sch,  
Roßmarkt 12, D-65549 Limburg an der Lahn (t.menges@bistumlimburg.de). GND: 173711383.

HUBERT WEIGER

BUND Naturschutz in Bayern, Bauernfeindstraße 23, D-90471 Nürnberg  
(hubert.weiger@bund-naturschutz.de). GND: 115474323.

JAN ASSMANN

Egger Wiese 13, D-78464 Konstanz (jan@assmanns.de). GND: 11805077X.

FRANZ-JOSEF BORMANN

Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12,  
D-72076 Tübingen (franz-josef.bormann@uni-tuebingen.de). GND: 124630340.

FELIX KÖRNER

Jesuitenkommunität, Canisius-Kolleg, Tiergartenstraße 30–31, D-10785 Berlin  
(felix.koerner@jesuiten.org). GND: 130107336.

Andreas Bieringer

Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen,  
Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main (bieringer@sankt-georgen.de).  
GND: 1031744959.

Joachim Hake

Katholische Akademie in Berlin e.V., Hannoversche Str. 5, D-10115 Berlin (hake@katholische-  
akademie-berlin.de). GND: 122523733.

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT

# COMMUNIO

ISSN 1439-6165 · E21716

49. JAHRGANG · NOVEMBER DEZEMBER 2020

## JOHANNES PAUL II.

**Hans Maier** Der Papst-Befreier **Karol Tarnowski** Erinnerungen an Karol Wojtyła **Hans Hermann Henrix** Der beste Papst, den die Juden je hatten **Bernard Mallmann** Die Weltgebetstreffen in Assisi **Ingeborg Gabriel** Zur Sozialverkündigung von Johannes Paul II. **Herbert Schlögel** Veritatis splendor und Evangelium vitae. Der Papst und die Moralthologie **Andreas Kowatsch** Das kirchenrechtliche Erbe von Johannes Paul II. **Christoph Böhr** Die Anfänge des Denkwegs Karol Wojtyłas

## PERSPEKTIVEN

**Ulrich H.J. Körtner** Kirche auf gutem Grund? Zur Krise der evangelischen Kirche im ökumenischen Kontext **Markus Tiwald** «Parting of the Ways» – Wann schieden sich die Wege von Judentum und Christentum? **Jan-Heiner Tück** Celan und Heidegger in Todtnauberg **Holger Zaborowski** Thomas Brose: «Mein deutsches Neuland» **Johann Hinrich Claussen** Heinrich Detering: «Wasserläufer»

# BARMHERZIGKEIT – DAS THEOLOGISCHE TESTAMENT VON JOHANNES PAUL II.

Statt eines Editorials

Johannes Paul II. wäre in diesem Jahr hundert Jahre alt geworden. Unvergessen ist, dass er am Ende seines Lebens zu einer Ikone des Gebrechens geworden ist, die auch kirchendistanzierte Kreise und Agnostiker menschlich berührt hat. Seine Hinfälligkeit, sein Nicht-mehr-Sprechen-Können hat er öffentlich gezeigt, als er am Ostersonntag 2005 stumm den Segen *orbi et urbi* erteilte. Für einen Augenblick hat er so die Imperative der westlichen Kultur, jung, schön, fit und erfolgreich zu sein, heilsam unterbrochen. Vielleicht mehr noch als in seinen unzähligen Ansprachen und Predigten ist er im stummen Leiden zu einem Zeugen der Transzendenz geworden. Der Tod ist nicht der letzte Horizont. Es gibt etwas darüber hinaus. Diese Botschaft, dass das Leben an Lebendigkeit verliert, wenn Altern und Sterben tabuisiert und ausgeblendet werden, ist gerade in Zeiten der Corona-Pandemie von ungebrochener Aktualität.

Anlässlich seines 100. Geburtstags sind in den Medien die Licht- und Schattenseiten des Pontifikats von Johannes Paul II. (1978–2005) ausführlich gewürdigt worden. Die politischen Verdienste um den Zusammenbruch des Sowjetsystems, das interreligiöse Engagement, aber auch die großen symbolischen Gesten wurden vor allem herausgestellt. Karol Wojtyła, der erste Slawe auf der *cathedra Petri*, hatte ein waches Gespür für Religions- und Gewissensfreiheit. Bei seinen Reisen in das kommunistische Polen hat er die Gewerkschaft *Solidarność* offen unterstützt und durch seine angstfreien Auftritte den Zusammenbruch des Sowjet-Regimes beschleunigt. Im Gespräch mit anderen Religionen war er den meisten akademischen Theologen voraus. Als erster Papst der Geschichte hat er 1986 die Große Synagoge von Rom betreten und das Wort von den Juden als «älteren Brüdern im Glauben» geprägt. Auch hatte er 2001 keine Probleme, die Umayyaden-Moschee in Damaskus zu besuchen. Noch zur Zeit des kalten Krieges hat er Vertreter anderer Religionen 1986 zu einem Weltgebetstreffen in Assisi eingeladen, um Frieden und Gerechtigkeit zu fördern. Wo andere bremsten und nicht ohne Grund die Gefahr des Synkretismus witterten, ist er vorangegangen, ohne je einen Zweifel daran zu lassen, dass für ihn Jesus Christus und niemand sonst der Friede in Person ist. Im Vorfeld

der Jahrtausendwende hat er der Kirche eine Reinigung des Gedächtnisses (*purificazione della memoria*) verschrieben und im Jubiläumsjahr selbst vor den Augen der Weltöffentlichkeit für die kirchlichen Verfehlungen um Vergebung gebeten. Durch sein charismatisches Auftreten hat er bei unzähligen Auslandsreisen für das Evangelium geworben und die Weltjugendtage zu Multiplikationsforen des Glaubens gemacht. Die vielen Selig- und Heiligsprechungen hat er als Instrument pontificaler Erinnerungspolitik eingesetzt. Jede Ortskirche sollte eigene Zeugen des Glaubens verehren können.

Daneben sind auch die Schattenseiten nicht zu vergessen. Seine Politik der Bischofsnennungen, die manche Ortskirche gespalten hat, sein autoritärer Führungsstil innerhalb der Kirche, die wachsenden Dissonanzen mit der akademischen Theologie, die einer differenzierten Behandlung bedürften, sein gebrochenes Verhältnis zu den modernen Gesellschaften des Westens, die er durch Stichworte wie Subjektivismus, Relativismus und Konsumismus gekennzeichnet hat. Vor allem seine Unfähigkeit oder sein Unwille, das Drama des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker in seinem abgründigen Ausmaß wahrzunehmen und aufzuarbeiten, beschäftigt die Kirche noch heute.

Bei all diesen Bilanzen ist der theologische Hintergrund seines Denkens kaum angemessen ausgeleuchtet worden. Im Zentrum seiner Theologie steht der Begriff der Barmherzigkeit (*misericordia*), der in der scholastischen Theologie in den Hintergrund gerückt wurde, obwohl er in der Heiligen Schrift und auch bei den Kirchenvätern eine prominente Rolle spielt.<sup>1</sup> Barmherzigkeit und Mitleid mögen in der Alltagssprache heute einen altmodischen Klang haben. Der Paternalismusverdacht steht schnell im Raum, wenn von Mitleid die Rede ist, auch ist seit Karl Marx die Kritik geläufig, dass eine Praxis der Barmherzigkeit Unrechtsstrukturen eher stabilisiert, anstatt sie zu überwinden. Friedrich Nietzsche meinte gar, Gott sei an seinem Mitleid mit der Welt gestorben.

Unbeschadet dieser Vorbehalte hat Johannes Paul II. bereits seine zweite Enzyklika *Dives in misericordia* (1980) dem Thema des bedrohten Menschen und der Kraft des Erbarmens gewidmet. Der polnische Papst sah in der Barmherzigkeit die Antwort Gottes auf das Drama der Geschichte und die Abgründe menschlicher Bosheit. Diese theologische Weichenstellung ist eigentlich erstaunlich, wenn man bedenkt, dass Karol Wojtyła in der Nähe von Auschwitz aufgewachsen ist, dass er als Student im Untergrund, als junger Priester und Bischof in Krakau die brutale Gewalt der beiden politischen Diktaturen des 20. Jahrhunderts hautnah miterlebt hat. Trotz der barbarischen Exzesse des Bösen hat Wojtyła keine Theologie der Anklage oder gar der Gottesbeschuldigung entwickelt, sondern einen theologischen Optimismus vertreten. Dieser gründet im Staunen über die Schönheit und Ordnung der Schöpfung, wie er sie zuletzt im *Römischen Triptychon* poetisch zum Ausdruck gebracht hat, stützt sich

aber auch auf das «Urgeheimnis der Liebe», wie es aus der Offenbarungsgeschichte Gottes dem Menschen entgegentritt. Im Jubiläumsjahr 2000 hat der Optimismus des Pontifex beinahe triumphalistische Züge angenommen, die nur dadurch abgemildert wurden, dass er sie immer wieder auf die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes rückbezogen hat.

Wojtyła war der Grundüberzeugung, dass die Macht des Bösen grundsätzlich gebrochen und der Sieg des Guten seit der Auferstehung des Gekreuzigten unaufhaltsam ist. Die Brüche der Geschichte haben ihn nicht daran gehindert, an die göttliche Vorsehung zu glauben, von der er meinte, sie würde dem Ausbruch des Bösen klare Grenzen ziehen. Zugleich hat er sich geweigert, die Akteure des Bösen, die Henker, Peiniger und Mitläufer der Diktaturen des 20. Jahrhunderts aus dem eschatologischen Hoffnungshorizont herauszunehmen. Mit der Option, für alle zu hoffen, hat er die jahrhundertealte Tradition des Heilspartikularismus vorsichtig relativiert, die mit dem hl. Augustinus, den Jansenisten, aber auch mit Luther und Calvin einfach davon ausging, dass die meisten Menschen verlorengehen und nur wenige gerettet werden. Dagegen setzt der polnische Pontifex den Kontrapunkt, dass der Radius der göttlichen Barmherzigkeit nicht vorschnell eingeschränkt werden dürfe, da Gott selbst auf Golgatha die Schuld der Welt auf sich genommen habe und den Verlorenen nachgegangen sei. In seinem Gesprächsband *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* (1994) hat Johannes Paul II. offen gelegt, dass sein Eintreten für den Heilsuniversalismus maßgebliche Impulse dem Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar verdankt, den er kurz vor dessen Tod noch zum Kardinal ernannte. Balthasar war in den 1980er Jahren in einen heftigen Disput über die Hölle verwickelt. Seine Gegner, die mit Verweis auf entsprechende Bibelstellen und Zeugnisse der Tradition die These vertraten, dass die Hölle dicht bevölkert sei, hat Balthasar mit der ihm eigenen Scharfzüngigkeit «Infernalisten» getauft.<sup>2</sup>

Natürlich hat Johannes Paul II. die Realität der Hölle nicht geleugnet, das hätte ihm den Ruf eines häretischen Papstes eingetragen. Allerdings hat er die Hoffnung angedeutet, dass diese aufgrund des göttlichen Erbarmens leer sein könnte. Wenn der Richter zugleich der barmherzige Anwalt der Verlorenen sei, sei es nicht ausgeschlossen, dass ausnahmslos alle im Haus des Vaters ankommen. Mit dieser Deutung des Gerichts, bei dem alles nackt und bloß vor dem Auge Gottes liegen wird, ist eine Abkehr von der Vorstellung eines aktiv strafenden Gottes verbunden, die in der Tat den Glauben an einen barmherzigen Gott verdunkeln könnte. Hölle, das wäre, wenn überhaupt, der selbstgewählte Gottesverlust des Menschen, der sich dem Gnadenangebot Gottes definitiv verschließt, nicht aber ein postmortales KZ mit infernalischen Strafen.

Der Heilsoptimismus von Johannes Paul II. ist nicht mit einer Theologie der billigen Gnade zu verwechseln, die das Unrecht wegwischt, ohne es aufzu-

decken und kritisch aufzuarbeiten. Vielmehr versteht er die Barmherzigkeit als andere Seite der Gerechtigkeit. Die reine Anwendung der Gerechtigkeit könnte in neue Ungerechtigkeit umschlagen, wenn sie begangenes Unrecht einfach mit äquivalenten Strafen vergelten würde. Daher will Wojtyła die Aufrichtung der Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit verbunden sehen, die dem anderen in seiner Schuld gerecht werden will, der als Person mehr und anders ist als die Summe seiner Verfehlungen. Der dunkle Abgrund des Vergangenen muss also noch einmal durchschritten werden – allerdings im Licht der Barmherzigkeit.

Verschleiert aber eine solche Theologie der Barmherzigkeit nicht allzu leichtfertig die abgründigen Differenzen zwischen Henkern und Opfern? Johannes Paul hat Vergessen und Verdrängen als Strategien der Vergangenheitsbewältigung abgelehnt und zugleich für einen Weg des Verzeihens geworben. Es ist nicht leicht, «das Böse zu vergessen, das man unmittelbar erfahren hat. Man kann es nur verzeihen. Und was bedeutet verzeihen, wenn nicht, sich auf das Gute zu berufen, das größer ist als jegliches Böse? Diese Gute hat schließlich sein Fundament allein in Gott.»<sup>3</sup> Denn «Gott ist immer bereit, zu verzeihen und den sündigen Menschen erneut gerecht zu machen.»<sup>4</sup> Diese Reflexion ist nicht abstrakt geblieben. Johannes Paul, der 1981 beinahe durch ein Attentat zu Tode gekommen wäre, hat seinen Attentäter Ali Agca im Gefängnis besucht und ihm verziehen. Dadurch hat er deutlich gemacht: Der Täter ist mehr als die Summe seiner Untaten. Er sollte nicht auf seine Vergangenheit festgelegt werden, sondern die Chance des Neuanfangs erhalten.

Die Förderung einer Kultur der Barmherzigkeit war Johannes Paul II. so wichtig, dass er sie in das kollektive Gedächtnis der Kirche eingeschrieben hat. Gegen anfängliche Bedenken des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, hat er den Sonntag nach Ostern zum «Sonntag der Barmherzigkeit» im Anschluss an die Ordensschwester und Mystikerin Sr. Faustina Kowalska erklärt. Eine Woche, nachdem er auf der Loggia des Petersplatzes den stummen Segen erteilt hatte, ist der gebrechliche Pontifex genau an diesem Datum gestorben, als wolle er der Welt das Testament hinterlassen, dass etwas fehlt, wenn Barmherzigkeit fehlt. Dieses Vermächtnis könnte das Reizklima des Rechthabermüssens in Kirche und Gesellschaft heilsam unterbrechen und auch diejenigen, versöhnlich stimmen, die mit den Schattenseiten des Pontifikats bis heute ringen.

*Jan-Heiner Tück*

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 2012.
- 2 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Freiburg i. Br. 2000; DERS., *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 21989.
- 3 JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Augsburg 2005, 30.
- 4 Ebd. 74.

## DER PAPST-BEFREIER

### Persönliche Erinnerungen

Das Jahr 1978 war ein Jahr dreier Päpste. Am 6. August starb Paul VI. Am 26. August wurde Albino Luciani, der Patriarch von Venedig, zu seinem Nachfolger gewählt; er nahm – erstmals in der Papstgeschichte – einen Doppelnamen an: Johannes Paul I. Er starb schon nach 33 Tagen an einem Herzinfarkt. Im folgenden Konklave neutralisierten sich die stärksten italienischen Bewerber, Siri und Benelli, gegenseitig. Daraufhin wurde – unter starker Mithilfe deutschsprachiger Kardinäle, vor allem des Wiener Kardinals Franz König – der Erzbischof von Krakau, Kardinal Karol Jozef Wojtyła, ins Spiel gebracht und am 16. Oktober 1978 zum Papst gewählt. Es war der erste Nichtitaliener seit 1522 und der erste Slawe auf dem Stuhl Petri. Er nannte sich, in Erinnerung an seinen Vorgänger, Johannes Paul II.

Karol Wojtyła war zur Zeit seiner Wahl ein gut aussehender, sportlicher, weitgereister, vielsprachiger Mann. Er war mit 58 Jahren der jüngste Papst im 20. Jahrhundert. Er hatte nicht nur wissenschaftliche Bücher, sondern auch Gedichte und Theaterstücke geschrieben – hatte selbst Theater gespielt. Die Herzen der Tausenden von Wartenden auf dem Petersplatz gewann er, als er sie von der Loggia herab italienisch anredete, sich als «Papst aus einem fernen Land» vorstellte und humorvoll um Berichtigung bat, falls er in der italienischen Sprache einen Fehler mache.

Fast 27 Jahre dauerte sein Pontifikat – das längste eines Papstes im 20. Jahrhundert. Es war auch eines der wirkungskräftigsten. Äußerlich war es gekennzeichnet durch eine dichte Folge von Bischofssynoden in Rom und durch eine beispiellose Reisetätigkeit in alle Kontinente. Auch die Privat- und Generalaudienzen, die Besuche von Bistümern und Pfarreien, besonders in Italien, nahmen unter Johannes Paul II. gegenüber seinen Vorgängern stark zu. Kaum

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.

zu zählen sind die Selig- und Heiligsprechungen in der Zeit seines Pontifikats, es waren fast so viele wie unter den vorangegangenen Päpsten zusammen; der neue Papst rechtfertigte dies mit der Tatsache, dass im 20. Jahrhundert so viele Martyrer gestorben seien wie nie seit der Frühzeit der Christenverfolgung unter den römischen Kaisern. Auch zu zahlreichen Begegnungen mit Politikern, aber auch mit Vertretern anderer christlicher Kirchen und nichtchristlicher Religionen kam es in der Amtszeit Johannes Pauls II. Bei einem vom Papst initiierten Gebetstreffen in Assisi kamen Vertreter fast aller Religionsgemeinschaften der Welt zusammen – freilich beteten sie nicht miteinander zur gleichen Zeit, sondern hintereinander in einer wohldurchdachten Abfolge. Ökumenische Annäherungen wurden mit den Anglikanern und mit dem Weltluthertum erreicht, jedoch nur partiell mit den russisch- und griechisch-orthodoxen Kirchen. Nach Rußland wurde dem polnischen Papst der Zugang stets verwehrt – nicht nur von politischer, auch von kirchlich-orthodoxer Seite.

Johannes Paul II. wurde ein politischer Papst – als solchen nahmen ihn die meisten Menschen, innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche, wahr. Das war ihm durchaus nicht in die Wiege gelegt. In seiner seelsorglichen Praxis in Polen hatte er zwar immer mit Entschiedenheit darauf gepocht, dass Gottesdienste, kirchliche Feste, Kirchenbau, öffentliche Prozessionen vom Regime nicht behelligt wurden – berühmt wurde sein Kampf um den Kirchenbau in dem ursprünglich als «Stadt ohne Gott» geplanten Nowa Huta nahe Krakau. Aber frontale Zusammenstöße mit dem kommunistischen Staat hatte er klug vermieden. Dies blieb seine Linie auch als Papst. Auf der einen Seite rückte er von den Illusionen der vatikanischen Ostpolitik unter Paul VI. und seinem Berater Bischof Casaroli ab (obwohl er Casaroli in seinem Amt beibehielt und ihn sogar zum Kardinalstaatssekretär machte). So fielen die schon weit gediehenen Verhandlungen mit der DDR, die Vorbereitungen für die Erhebung der apostolischen Administraturen zu Bistümern, die Verselbständigung der Berliner Bischofskonferenz und die Errichtung einer eigenen Nuntiatur für die DDR gleich zu Beginn seiner Amtszeit ohne Kommentar fort – was die bedrohte Einheit der katholischen Kirche in den beiden deutschen Staaten rettete. Auf der anderen Seite ermahnte Johannes Paul II. die vor allem in Polen hervortretenden oppositionellen Kräfte stets zu gewaltlosem Vorgehen, um einen friedlichen Ausstieg aus dem kommunistischen System zu ermöglichen.

Bei den kommunistischen Führern des Warschauer Paktes hatte die Wahl Karol Wojtyłas Alarmstimmung ausgelöst. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit Ministerpräsident Franz Josef Strauß, als dieser von einem Besuch im Spätherbst bei dem KP-Generalsekretär János Kádár in Budapest zurückkam. Strauß berichtete, man habe sich über weltpolitische Fragen ausgetauscht und sei in vielen Punkten einig gewesen (es war in Ungarn die Zeit des soge-

nannten «Gulaschkommunismus»!). Nur an einer Stelle sei Kádár zornig aufgesprungen und habe Verwünschungen und Drohungen ausgestoßen: als von der Wahl des polnischen Papstes die Rede war. In Polen sah die Parteiführung große Schwierigkeiten voraus, scheute aber angesichts der begeisterten Reaktion der Bevölkerung auf die Papstwahl die offene Kontroverse. Die polnischen Kommunisten wagten es auch trotz heftigen sowjetischen Drucks nicht, dem Papst die von ihm gewünschte Pastoralreise in die polnische Heimat im Mai 1979 abzuschlagen. Eisig ablehnend reagierten die kommunistischen Führer in der Sowjetunion, in Rumänien, Bulgarien und in der DDR auf die Veränderungen in Rom. Sie sahen sich plötzlich einer neuen, kaum einzuschätzenden Macht gegenüber, welche ganze Bevölkerungsgruppen zu mobilisieren verstand. Der Leitsatz vom «Absterben der Religion» erwies sich plötzlich als Illusion.

Am 13. Mai 1981 verübte der türkische Extremist Mehmet Ali Ağca am Petersplatz ein Pistolenattentat auf Johannes Paul II. Der Papst konnte durch eine sofortige Operation in der Gemelli-Klinik gerettet werden. Die Auftraggeber des Attentats wurden beim sowjetischen KGB vermutet, im Zusammenwirken mit dem bulgarischen Geheimdienst; definitiv geklärt wurde die Frage nie, zumal da der Attentäter über die Hintergründe hartnäckig schwieg. Der Papst verzieh Ali Ağca schon auf dem Krankenbett und suchte ihn später sogar im Gefängnis auf. Seine Rettung schrieb er der von ihm besonders verehrten Gottesmutter zu, und da sich das Attentat am Gedenktag Unserer Lieben Frau von Fatima ereignet hatte, bedankte sich der Papst 1982 mit einer Pilgerreise nach Portugal und Fatima.

Johannes Paul II. war bei seinem ersten Besuch in seiner Heimat 1979 zu einer Identifikationsfigur für das katholische Polen geworden. Von den Menschenmassen, die er anzog, konnten Staat und kommunistische Partei bei ihren eigenen Kundgebungen nur träumen. Dabei nahm der Papst sich nur das Recht heraus, überall und unter allen Bedingungen, ob gelegen oder ungelegen, die christliche Botschaft zu verkünden. Manchmal genügte es ihm, einfach die Stimme zu heben oder ein Wort zu verdeutlichen, so wenn er bei seiner ersten Besuch als Papst in Warschau 1979 hinter das alte «Sende aus deinen Geist, und das Angesicht der Erde wird neu werden» mit leiser Stimme einfügte: «dieser Erde!» – was die Massen zu Stürmen des Beifalls hinriss.

Nach dem Willen des Papstes sollte die Überwindung des Kommunismus friedlich, ohne Gewalt, in einem evolutionären Prozess erfolgen. Die Unterdrückten und Verfolgten sollten in ihrem Selbstvertrauen gestärkt werden, sie sollten die Furcht vor Repressionen verlieren und ermutigt werden, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. Diese Rechnung ging am besten in Polen auf. Ohne den polnischen Papst im Rücken hätte der Elektriker und

Streikführer Lech Wałęsa es wohl nie gewagt, 1980 auf der Danziger Lenin-Werft durch einen anhaltenden Streik das kommunistische System herauszufordern. Die Solidarność-Bewegung erstarkte – nach dem zeitweiligen Rückschlag des Kriegsrechts – in den achtziger Jahren zu breiter Kraft, sie umfaßte am Ende die Mehrheit des Volkes. Das polnische Beispiel wirkte in alle Länder des Warschauer Paktes hinüber, mit historischen Folgen.

«Ohne diesen Papst kann man nicht verstehen, was in Europa am Ende der achtziger Jahre geschehen ist.» Dieses Urteil stammt nicht von einem westlichen Staatsmann, sondern von Michail Gorbatschow (der fünf Jahre nach dem Danziger Streik seine Reformpolitik in der Sowjetunion begann). In der Tat hat Johannes Paul II. durch die politischen Wirkungen, die er auslöste, nicht nur die höhnische Frage Stalins «Wieviel Divisionen hat der Papst?» auf seine Weise beantwortet – er hat auch Mao Tse Tungs These widerlegt, wonach angeblich alle Macht der Welt «aus den Gewehrläufen kommt». Historisch folgte der Papst-Befreier den Spuren Mahatma Gandhis und Martin Luther Kings; denn lebenslang, auch in den Jahren seines größten Einflusses, hielt er strikt am gewaltlosen Vorgehen fest.

Von den Päpsten, die ich persönlich kennenlernen durfte – Paul VI., Johannes Paul II., Benedikt XVI. – war der Wojtyła-Papst für mich die eindrucksvollste Erscheinung. Mehrfach konnte ich mit ihm zusammentreffen und Gespräche führen. Ich sah ihn im November 1980 bei seinem Deutschlandbesuch in Köln, flog mit ihm nach Fulda an das Bonifatius-Grab (der Hubschrauberpilot umkreiste die Kölner Domtürme!), spielte bei seiner Rede vor Künstlern und Publizisten zur Begrüßung auf der Orgel im Münchner Herkulessaal, wo August Everding den Papst unter großem Beifall als «Autor und Schauspieler» willkommen hieß. Bei Gesprächen in Castelgandolfo im August 1996 «Aufklärung heute» konnte ich in seiner Gegenwart Gedanken über «Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition» vortragen und war Zeuge, wie sich Karol Wojtyła und Leszek Kolakowski – zwei Philosophen, zwei Polen! – bei diesem Treffen minutenlang in den Armen lagen.

Johannes Paul II. «hat das gängige Papstbild verändert, indem er es vemen-schlicht hat. Er ging in die Berge, um Ski zu fahren, er machte Urlaub und ließ sich in einem öffentlichen Spital behandeln» (Luigi Accattoli). Gewiss, der Pontifex war im Grund seines Herzens ein Konservativer. Viele haben sich darüber gewundert, dass dieser entschiedene Weltveränderer sich im Kirchen-Inneren ganz anders verhielt, nämlich als überzeugter, oft rigoroser Bewahrer. Doch unzweifelhaft gehört Johannes Paul II. zu den zentralen Figuren des 20. und 21. Jahrhunderts. Will man ihm gerecht werden, muss man ihn von seiner starken Seite nehmen wie andere historische Persönlichkeiten auch. Im übrigen läßt auch der größte Papst seinen Nachfolgern etwas übrig.

## DIE ENTSCHEIDENDE BEGEGNUNG

Erinnerungen an Karol Wojtyła

*Aus dem Polnischen von Barbara Bruks*

Wir nannten ihn «Wujek». Wir, also eine Gruppe von Studenten und Studentinnen, vor allem naturwissenschaftlicher und technischer Richtungen, konkreten und exakten Menschen, aber auch einige Künstler gehörten dazu, und ein Philosoph. Karol Wojtyła, damals ein Priester, später der Papst, hatte die Gabe der ungezwungenen Autorität, die aus seinem Inneren ausstrahlte, aus der Tiefe seines Gebets und der intellektuellen Überlegung, der Kontemplation. Zusammen wanderten wir in den Bergen, in Bieszczady und in der Tatra, machten Kajaktouren auf vielen polnischen Flüssen und Seen. Er war ein echter Wanderer, stark, ausdauerfähiger als viele unter uns, konzentriert und selten redselig, aber gesprächsbereit. Ein aufmerksamer Beobachter von Menschen und Natur, mit einem großen Sinn für Humor, der sich besonders bei den gemeinsamen abendlichen Lagerfeuern zeigte, bei Gesprächen und vor allem: beim Singen. Er hatte ein außergewöhnliches Gedächtnis, aber auch ein Improvisationstalent – er dichtete immer neue Strophen dazu. Wir lebten in der «Volksrepublik», die Umstände waren nicht leicht; ich kann mich erinnern, als wir beide einmal im Flur des Zugs nach Bieszczady schliefen. Während des Studienjahres begleitete er uns bei gemeinsamen Feiern nach unseren Ausflügen, beim Weihnachtsliedersingen, vor allem aber bei den wichtigsten Momenten des Familienlebens: Hochzeiten, Taufen und Beerdigungen. Sein Gedächtnis erfasste nicht nur all diese Ereignisse, sondern auch unsere Geburtstage und andere Aspekte unseres Lebens. Gewissermaßen waren wir für ihn eine Ersatzfamilie, denn seine eigene hat er früh verloren, und auch unter uns waren Waisen, deren Eltern durch Sowjeten oder Nazis hingerichtet worden waren – für diejenigen war er wie ein Pflegevater. Nachdem er zum Papst gewählt wurde, sagte er zu uns: «Ich bleibe euer Onkel. Besucht mich so oft

KAROL TARNOWSKI, geb. 1937, ist Prof. für Philosophie an der Jagiellonen-Universität und der Päpstlichen Universität Johannes Paul II. in Krakau.

wie möglich». Und das taten wir. In den päpstlichen Appartements frühstückten wir gemeinsam, aßen zu Mittag oder zu Abend. Wir sangen Weihnachtslieder in Castel Gandolfo. Uns kam nie in den Sinn, dass man das als eine Art Eigennützigkeit oder «Vetternwirtschaft» sehen könnte – so selbstverständlich familiär war das, mehr als freundschaftlich. All das hat aber die Folge, dass meine Sicht auf Wojtyła ambivalent und in gewissem Maße voreingenommen ist.

Zum ersten Mal traf ich ihn als einen jungen Priester im Beichtstuhl in der Florianskirche in Krakau. Ich war sehr jung, in meinen Teenager-Jahren, er behandelte mich aber wie einen erwachsenen Gesprächspartner und widmete mir so viel Zeit, wie ich nur brauchte. Ich erinnere mich gut an seine Gesprächsfähigkeit: Er nahm sein Gegenüber und dessen Gesichtspunkt immer ernst, selbst wenn er ihn nicht teilte. Ich konnte spüren, dass er kein Doktrinär und kein starrsinniger Dogmatiker ist, manchmal war er aber hartnäckig, nicht gewillt, seine Ansicht zu ändern. Er war sehr intelligent und begabt, konnte sich schnell die Wirklichkeit um sich herum aneignen (die Fremdsprachen!). In seinem Denken kam er mir immer frei vor, gleichzeitig schien er mir aber treu den grundlegenden Intuitionen des Christentums zu bleiben, die sowohl die «Ordnung» der Schöpfung als auch die Kultur mit ihren Traditionsschichten akzeptieren. Bei den Ausflügen entfernte er sich oft, um zu meditieren; einmal sagte er nach solch einer Meditation zu mir: «Weißt du, alles ist gut». Das war ein Ausdruck seiner eindeutig affirmativen Einstellung der Wirklichkeit gegenüber, die als geschaffen und erlöst grundlegend *gut* sei, und manchmal auch schön.

Zweifellos war Wojtyła durch die Vorstellung der Welt als Schöpfung geprägt, eine Vorstellung, die bei ihm von Erfahrungen eines Wanderers, aber auch eines Künstlers, Dichters und Theatermenschen untermauert war. Er war ein spontaner, aber auch durch den Thomismus beeinflusster Anhänger der metaphysischen Transzendentaltheorie: Der Gleichsetzung vom Sein – also der Wirklichkeit – und vom Guten, Wahren und Schönen. Er war weitgehend durch die polnische Romantik geprägt, vor allem von den Dichtern: Mickiewicz, Norwid, Słowacki und Wyspiański, die ohne eine starke philosophische Kultur an den Universitäten ein kohärentes, durch das Christentum gekennzeichnetes Weltbild aufbauten. Das hinderte ihn jedoch nicht daran, ein geschärftes Bewusstsein des Bösen und der Tragik zu haben, insbesondere jener, deren Quelle der deutsche und der sowjetische Totalitarismus war.

Wojtyłas Verhältnis zu den Juden war von Empathie, Verständnis und tiefem Respekt geprägt. In der Jugend hatte er jüdische Freunde, was wahrscheinlich seine spätere bahnbrechende Geste beeinflusste: Als erster Papst in der Geschichte setzte er seinen Fuß über die Schwelle der römischen Synagoge. Den Antisemitismus hielt er selbstverständlich für unannehmbar und ohne Zögern hätte er den Titel der Schrift von Maritain unterschrieben: *L'antisémitisme im-*

*possible*. Diese klare Ablehnung des Antisemitismus ist eine der wichtigsten Lektionen, die er der Kirche – auch der polnischen – mit auf den Weg gab. Was den Juden auf den polnischen Gebieten widerfahren war, erlebte er zutiefst. Im Gegensatz zu vielen Vertretern der Kirche in Polen fühlte er eine organische Verbundenheit mit den Juden, die er als «ältere Brüder im Glauben» erachtete. Den jüdischstämmigen Kardinal Lustiger ernannte er zum Erzbischof von Paris, aber auch die jüdische Religion selbst war ihm nah (er weigerte sich, während des Krieges ein jüdisches Kind zu taufen, denn dessen Eltern hätten sich das vielleicht nicht gewünscht). Die Romantik prägte wesentlich seine Vision von Polen in Europa, von einem Polen, das nach Westen und Osten offen ist, offen sowohl für griechisch-katholische Christen als auch für die orthodoxe Kirche, von einem Polen, dessen Symbol die Polnisch-Litauische Union im 16. Jahrhundert war. Das war eine entschieden pluralistische Vision eines «Polens der Jagiellonen-Könige», nicht nationalistisch, sondern multinational und auf eine natürliche Weise zur Europäischen Union neigend, aber auch offen zum Ökumenismus und anderen Religionen und Denominationen.

Die Erfahrungen des Totalitarismus waren für Wojtyła äußerst intensiv. Der nationalsozialistische Totalitarismus tötete, aber auch der sowjetische zerstörte die Befreiungsbestrebungen der Polen und korrumpierte Gewissen: Durch Einschüchterung gewann er viele geheime Mitarbeiter unter Priestern und Ordensbrüdern, beispielsweise für den Preis eines Studienaufenthaltes in Rom. Gleichzeitig war Wojtyła Zeuge des großen Mutes des Krakauer Metropolitens Sapieha während der Nazi-Besetzung und des Primas' Wyszyński während des Kommunismus. Johannes Paul II. hat überaus viel zum Sturz des Kommunismus in Polen und anderen Teilen Europas beigetragen. Seine Pilgerfahrten nach Polen waren von ausschlaggebender Bedeutung, sie stärkten die *Solidarność*-Bewegung und führten tatsächlich zur «Auferstehung» Polens – daher kommt der unvermeidliche Unterschied zwischen der polnischen und nichtpolnischen Sicht auf diesen Papst! Aber Wojtyła sah auch einen Totalitarismus im zu aggressiven westlichen Kapitalismus. Ich kann mich erinnern, dass ich einmal mit ihm darüber diskutierte (auf dem Dach des Apostolischen Palasts); ich meinte, dass der Totalitarismus ein klar definiertes ideologisches System sei, den man nicht auf eine andere Konstruktion extrapolieren solle. Das war wahrscheinlich der Grund für eine gewisse Distanz und oft fehlendes Verständnis des Papstes dem Westen gegenüber, trotz seines selbstverständlichen Gefühls der gemeinsamen Geschichte und Kultur. Natürlich hieß er die Europäische Union eindeutig gut – wobei für ihn Europa mehr als nur der Westen war. Ich glaube, dass die «jagiellonische» Prägung Polens ihn gegen totalitäre Versuche jeglicher Art immunisierte. Er war empfindlich für die Individualität, Singularität, Einzigartigkeit von Personen und ihren Geschichten,

auch von den «kleinen Heimaten», Regionen, und dabei bewahrte er in seinem Gedächtnis eine Unzahl von Menschen, Priestern und Laien, sowie Orte, die er besuchte. Man konnte ihm ansehen, dass er die Welt und Menschen einfach grundsätzlich mochte, auch wenn sie nicht immer sympathisch und vertrauenswürdig waren. Das erklärt seine Naivität bei den Ernennungen zu Bischöfen oder bei der Billigung für die «Legionäre Christi» und seinen Gründer, Marcial Maciel Degollado, der ein notorischer pädophiler Missetäter war. Wojtyła war sicherlich schlecht informiert, dazu kam aber manchmal seine Parteilichkeit, mangelnde Orientierung und fehlender Kritizismus. Bekannt sind seine umstrittenen Bischofsernennungen in Deutschland und Österreich, aber auch in Polen.

Theologie hat Wojtyła natürlich in der klassischen Schule studiert – immer lobte er das Lehrbuch des berühmten deutschen Dogmatikers Mathias J. Scheeben. Seine Doktorarbeit schrieb er in Rom bei Réginald Garrigou-Lagrange zur Glaubensfrage bei Johannes vom Kreuz. Hier verband Wojtyła die Problematik des religiösen Subjekts mit der Epistemologie der mystischen Erfahrung, die ihn schon immer interessiert hatte, seitdem er in seiner Jugend einen Schneider aus Krakau getroffen hatte, Jan Tyranowski. Dank seines Charismas wusste er junge Menschen individuell in die christliche Spiritualität einzuweihen. Diese Begegnung – mit einem katholischen Laien! – war für Wojtyła entscheidend: Sie öffnete ihm die Augen nicht nur für die Tiefe der christlichen Spiritualität, sondern auch für das Weltliche an sich. Trotz aller Verbundenheit mit der Kirche als Institution und ihrer Tradition sowie seiner persönlichen Sympathie für Priester, neigte Wojtyła nie zu Klerikalismus. Selbst fühlte er sich eher wie «einer von vielen», er hatte unter Laien viele Freunde, die er schätzte und mochte. Er empfand auch eine besondere Hochachtung für die Berufung zur Vaterschaft und Mutterschaft, die er von nahem beobachten konnte, im Kreis der Studenten unterstützte und sehr tief verstand. Wenn er als Theologe von der Beziehung zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn schrieb, nutzte er seine Vorstellungskraft, die weitgehend dichterisch war: Das Poem *Die Strahlung des Vaters* trägt einen paradigmatischen Titel, befindet sich aber neben einem anderen, *Vor dem Juwelierladen*, das vom Kauf eines Eherings handelt. Das Dichtertalent, das sich in einer ganzen Reihe von poetischen Werken manifestierte, erlaubte es ihm, Gedanken und Gefühle auszudrücken, die nicht in den trockenen theologischen Diskurs passten. Deswegen erweiterte er diesen Diskurs mit der theologischen, aber auch phänomenologischen Hermeneutik der Genesis, dieses großen Poems über die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau: Die Katechesenreihe *Als Mann und Frau schuf er sie* scheint mir einer seiner interessantesten theologischen Texte zu sein. Er zeigt diese für ihn so

charakteristischen Gedanken über menschliche Körperlichkeit und Sexualität, die den Kern seiner Ethik in *Liebe und Verantwortung* bildet.

Diese Sexualethik kommt mir aber zumindest kontrovers vor. Sie findet auf der höchsten Ebene statt; sie schließt die Schöpfungstheologie und einen fast kantischen ethischen Rigorismus ein, der im Begriff der möglichen Elternschaft kulminierte und vor ihm die «ludischen», normalen Aspekte des Sexualakts verdeckte. Zweifelsohne erreicht seine theologische und philosophische Rezeption des Schöpfungsgedankens in diesem Punkt ein pathetisches Ausmaß, im Zusammenwirken, um ein neues menschliches *Sein* ins Leben zu rufen. Leider läuft diese tiefe Intuition bei Wojtyła mit dem moralischen Rigorismus zusammen, der zu theologischen und praktischen Komplikationen führt, und der durch die Bezeichnung «personalistisch» nicht abgemildert wird. Uns jungen Menschen schien diese Ethik eher für Engel und nicht für Menschen gemacht. Überdies erzeugte sie falsche Begriffspaare, wie «Empfangnisverhütung = Abtreibung» oder «In-vitro = Abtreibung», die dann auf eine leichtsinnige Weise von der polnischen Kirche verbreitet wurden. Dem polnischen Papst fehlte eine prophetische Aufgeschlossenheit für die Wandlungen des modernen Empfindens auf dem Gebiet der Geschlechterverhältnisse sowie für das Verständnis von verschiedenen und sich geschichtlich verändernden Frauenrollen. All das hätte zu einer Revision mancher Gedankenmuster führen können – und sollen; solcher wie die bedingungslose Verurteilung der Homosexualität oder das Pflichtzölibat. Hinsichtlich der Sexualethik war Wojtyła unbeugsam. Auch das Problem der Pädophilie in der Kirche erkannte er nicht, oder jedenfalls nicht genügend.

Wojtyłas Theologie ist so schöpferbezogen wie christozentrisch, das heißt letztlich anthropozentrisch – deshalb konnte er als Papst schreiben: «der Mensch ist der Weg der Kirche»; von diesem Blickpunkt aus wird das Bild Gottes klar durch Liebe und Barmherzigkeit vorgezeichnet. Diese These, auch wenn sie nicht revolutionär klingen mag, ist doch grundlegend und hat weitreichende Implikationen. Sie verlagert ganz klar den Schwerpunkt von der Institution, der Struktur, auf das menschliche Individuum, dem diese Institution dienen soll; und macht somit Alternativen wie «Gott oder Mensch», «Dienst an der Kirche oder Dienst an den Menschen» unmöglich. Sie verweist auf die Dienerrolle der Institution und der Priester gegenüber den spirituellen Bedürfnissen der Laien. Diese Hinwendung zum Menschen wäre natürlich ohne das Zweite Vatikanische Konzil unmöglich gewesen, an dem Wojtyła aktiv teilgenommen hatte. Wichtig war hier vor allem die Beziehung zwischen Kirche und Welt. Die Welt war für Wojtyła eine durchaus autonome Realität. Einmal geschaffen, unterliege sie ihren natürlichen und politischen Gesetzen – Wojtyła folgt hier den Ideen von Jacques Maritain. In diesem Sinne brauche die Welt

die Kirche überhaupt nicht, um zu funktionieren; die Kirche erinnere aber an die metaphysisch-religiöse Genese und Bestimmung der Welt sowie an die Unveräußerlichkeit der moralischen Rechte, die jedem Geschöpf zustehen, insbesondere dem Menschen, selbst dem kleinsten und schwächsten. Die Perspektive von Wojtyła, sowie die der gesamten Konzilskirche, schließt natürlich jede Verflechtung von der Kirche und der Politik, jede Bindung zwischen dem Altar und dem Thron aus; sie schließt auch eine aufdringliche Missionstätigkeit der Kirche aus, abgesehen von Zeugnissen und – eventuell – einer rationalen Argumentation mit einem missionarischen Charakter. Selbst der Papst erlag aber einigermaßen den Versuchungen dieser Beziehung, als er nach dem Sturz des Kommunismus beharrlich die obligatorische Einführung des Religionsunterrichts in die säkularen Schulen empfahl – kein sehr gelungenes Experiment, besonders aufgrund des Mangels an Priestern, die eine passende Vorbereitung für die säkularen Schulen gehabt hätten. Nach vielen Jahren der tatsächlichen Separation während des Kommunismus' konnten sich die Priester in der säkularisierenden jungen Gesellschaft nicht mehr zurechtfinden. Und die Zahl der jungen Polen, die katechisiert werden und für die das Sakrament der Firmung zum Sakrament der Trennung von der Kirche wird, scheint (ähnlich wie in vielen westlichen Ländern) zu steigen. Selbstverständlich gibt es noch weitere Gründe für eine Trennung von der Kirche, für die kann man aber dem Papst Wojtyła kaum die Schuld geben. Zweifellos wollte er das ganze soziale und politische Leben in allen seinen Dimensionen mit dem christlichen Ethos erfüllen.

Wojtyła als Intellektueller neigte vor allem zu philosophischem und nur sekundär zu theologischem Denken. Vielleicht war er nicht besonders umfangreich belesen, dafür aber doch solide. Er kannte – neben den Schriften von Thomas von Aquin – die philosophische Anthropologie, insbesondere die Ethik, die er an der Katholischen Universität Lublin unterrichtete. Sartres Philosophie aus der Zeit von *L'Être et le néant* kannte er in- und auswendig. Er war sehr offen und wissensdurstig, interessierte sich nicht nur für Menschen, sondern auch für Bücher, von denen er als Papst nicht so viel lesen konnte, wie er wollte – er erzählte mir, dass er während seines Fluges über Afrika *Science and the modern world* von Whitehead gelesen habe (las er es aber fertig?), der kein besonders einfacher Philosoph ist! Als Papst lud er regelmäßig zeitgenössische Denker zu Symposien nach Castel Gandolfo ein, besonders schätzte er Ricœur und Levinas. Noch als Dozent an der Katholischen Universität wurde er von den Kollegen wegen seiner Sympathie für Phänomenologie und des angeblichen anthropologischen «Subjektivismus» nicht besonders gemocht. Dank seiner doppelten philosophischen Genealogie hatte er jedoch einen Einblick sowohl in den Universalismus des menschlichen, spekulativen Logos, als auch

in den Partikularismus – aber auch die Allgemeinheit – religiöser Emotionen, des Glaubens als solchen und des mystischen Logos. Als Dozent galt er als streng und anspruchsvoll.

Mich als Philosophen interessiert vor allem die Philosophie von Karol Wojtyła. Er war ein eigenständiger Denker, in dem Sinne, dass seine philosophischen Lektüren für ihn ein Zusatz waren, der ihm das persönliche Nachdenken und Recherchen auf eigene Faust nicht ersetzen konnte. Seine philosophische Prägung war ursprünglich thomistisch, er ließ sich aber darauf nicht festlegen. In Krakau unterrichtete zu dieser Zeit, bis zum starken Widerspruch der kommunistischen Behörden, ein herausragender Schüler von Edmund Husserl und der Gründer der polnischen Phänomenologie, Roman Ingarden. Wojtyła, der Ingarden natürlich kannte, konnte der Phänomenologie gegenüber nicht gleichgültig bleiben, und sie wurde – soweit es der Rahmen des orthodoxen Katholizismus in Polen zuließ – zu seinem eigenen philosophischen Idiom. Dieses Idiom verband sich mit seinen anthropologischen und ethischen Interessen, aber auch mit seinen metaphysischen Intuitionen. Wojtyła stimmte mit der sehr objektivistischen, kosmologischen Metaphysik des Thomismus – die an Katholischen Universität Lublin unterrichtet wurde – nicht überein. Diese Metaphysik, gewissermaßen inspiriert von der analytischen Philosophie (Joseph Maria Bocheński in Freiburg/Schweiz) und der Naturphilosophie, berücksichtige nicht ausreichend die Subjektivität des Menschen. Wojtyła unterstrich, dass der Mensch nicht auf andere Seiende in der Welt reduziert werden dürfe, weil das menschliche Subjekt als einziges in der Welt nicht nur erlebe, sondern auch *wisse*, dass es erlebt; dieses augustinisch-kartesianische Motiv ist für Wojtyła ein Kernpunkt. Auf diese Weise wird die metaphysische Struktur «durchlässig», sie wird zur *Freiheit*, die die Wirklichkeit verwandelt, ohne ihr die Möglichkeit zu entziehen, sich der Wahrheit unterzuordnen. Dies ist möglich, weil alles, was von außen auf den Menschen zukommt, durch eine Schicht von *Erlebnissen* hindurchgehen müsse, die vor allem *Werte* offenbaren – sowohl persönliche als auch ästhetische, ethische oder religiöse. Das Gute und höhere Werte seien nicht im Stande, den Menschen zu einer Tat zu determinieren: Der Mensch müsse sich von ihnen *selbst* determinieren lassen, sich *selbst* für sie entscheiden. Die Werte motivieren, können aber nicht die Ursache für das Verhalten des Subjekts sein – das Kausalitätsprinzip finde hier keine Anwendung. Im Verhältnis zu den Werten sei das menschliche Subjekt für sich alleine, er sei der Herr seiner Wertewahrnehmung und seiner Handlung. Das Verhältnis zu den Werten sei jedoch nicht das Gleiche wie das Verhältnis zur *Wahrheit* dieser Werte: Der Mensch *solle* sich durch diese Wahrheit bestimmen lassen, niemand könne das aber für ihn tun. Wojtyła ist hier Schüler sowohl der Gewissenskonzeption des hl. Thomas als auch der Theorie des kategorischen

Imperativs von Kant. Diese beiden Konzeptionen betonen die Irreduzierbarkeit des individuellen Urteils im Bezug darauf, was das Subjekt als verpflichtend im gegebenen Moment erkennt – wegen der Universalität der Werte, und nicht nur wegen des Gottes. Aber hier gilt kein Determinismus. Trotzdem ist es Wojtyła nicht gelungen, die alte Überzeugung zu überwinden, dass die Kirche in manchen Angelegenheiten absolut Recht habe, und ihren Anhängern ihre Ansichten aufzwingen dürfe; deswegen ist seine Betonung der Unmöglichkeit (und der Unmoralität), die Wahrheit gewaltsam aufzuzwingen, nicht ganz konsequent. Hier kommt das gesamte Konzept der Gültigkeit der kirchlichen Doktrin ins Spiel, deren Hüter die Kongregation für die Glaubenslehre ist. Wojtyła hielt sich hier selbst nicht für einen Experten – er fragte mitunter: «Was meint Ratzinger dazu?» und gab die dogmatischen Entscheidungen an den deutschen Kardinal ab.

Für Wojtyła war die Lektüre der Wertephilosophie von Max Scheler sehr wichtig, die er sicher besser als die Schriften von Husserl kannte, denn für den epistemologischen Subjektivismus interessierte er sich nicht besonders – er verstand ihn ein wenig naiv als einen passiven Spiegel der Wirklichkeit. Jedoch kritisierte er Scheler wegen seines emotivistischen und kontemplativen Verhältnisses zu den Werten, weil er die Verwirklichung eines Werts in einer moralischen Tat für wesentlich hielt – daher heißt das Hauptwerk von Karol Wojtyła *Person und Tat*. Eine Tat bedeutet, dass ein neuer Sachverhalt in die *Existenz* gerufen wird, wodurch Wojtyła an die thomistische Intuition der Existenz als eines *Aktes* anknüpft. Eine Tat hat ein existenziales Gepräge, das laut Wojtyła bei Scheler verloren geht. Der philosophische Streit mit Scheler betraf also den Punkt, dass er die Wichtigkeit der *Verwirklichung* der Moralwerte unterschätze, und hing gleichzeitig mit dem Mitschaffen des Subjekts selbst in der Freiheit zusammen. Außerhalb dieser Verwirklichung haben Werte den Status der idealen Möglichkeiten, die in gewissen Umständen gelten, obwohl sie nicht zwingen können. Wojtyła legte ein großes Gewicht auf den Moment des Sollens, das allerdings – wie bei Scheler – in den Werten ihre Grundlage hat, und nicht umgekehrt: die Werte im Sollen. Dies folgt daraus, dass der höchste Wert, der alles fundiert, die menschliche Person sei, die Respekt verdiene und ein *Maß* für die Werte sei. Wojtyła und seine Nachfolger bezeichneten das mit dem Begriff «der personalistischen Norm». Wojtyła verstand sie unter dem christologischen, zugleich aber auch dem kantischen Gesichtspunkt, der mehr Gewicht auf die Pflicht der Achtung für die Würde als auf Freiheit und moralisches Schaffen im Bereich der Werte legt.

Der Papst hatte das Gefühl, dass Gott in allen Religionen derselbe, und Christus als Erlöser Garant für diese Identität ist. Dem wortwörtlichen Sinn der Sentenz, die von Nikolaus von Kues stammt, hätte er wohl nicht zuge-

stimmt: «una religio in rituum varietate», er hatte aber ein tiefes Verständnis der Anwesenheit des einzigen Gottes in den meisten Religionen – einmal fragte ich ihn danach *expressis verbis*. Es sei eben die «antidiluvianische» Universalität, die den Ökumenismus endgültig begründet und zugleich einen Triumph der – ihrem Wesen nach universalistischen – Philosophie bedeutete. Davon zeugt ja auch das denkwürdige Gebetstreffen der Vertreter vieler Weltreligionen in Assisi; für die authentische Religiosität sei der – um einen Ausdruck von Hegel zu verwenden – «Aufstieg des Geistes zu Gott» im Gebet wichtiger als jegliche, immer unvollkommene und unsichere, doktrinaire Formulierungen. Denn die doktrinaire Religiosität solle man nicht mit der Weisheit verwechseln, die jedes System herausfordert – weil «jedes philosophische System, auch wenn es [...] in seiner Ganzheit anerkannt wird, dem philosophischen Denken die Priorität zuerkennen [muss], von dem es seinen Ausgang nimmt», wie der Papst in der Enzyklika *Fides Et Ratio* schrieb (Einleitung, Punkt 4). Der Aufruf zur Rückkehr zum Thomismus gegen Ende dieser Enzyklika («vom Phänomen zum Fundament», Kapitel 7, Punkt 83) spiegelt ihren Geist nicht wider – er scheint eine didaktische Ergänzung zu sein, die wahrscheinlich nicht vom Papst selbst, sondern von jemandem aus seiner Umgebung stammt. Die Enzyklika scheint eher augustinisch als thomistisch, die Betonung liegt viel mehr auf der Intuition als auf rationalen Notwendigkeiten.

Wojtyłas Verhältnis zur Kirche ist einerseits das der Liebe zur «Mutter», die eine ehrwürdige Tradition in sich trägt, für deren Sünden sich man aber verantwortlich fühlt, andererseits ist es eine theologische und philosophische Herausforderung bezüglich der Idee der *Gemeinschaft*. Wojtyła verehrte natürlich die großen Figuren der Tradition, war aber auch ehrlich und mutig genug, um die Sünden aus ihrer Geschichte öffentlich einzugestehen. Damit meinte er die dunklen Seiten der Geschichte der Kirche, wie die Folter der Inquisition und die Unmoral der Päpste der Renaissance. Wenn wir die falsche Sakralisierung der Kirche durch die Mitglieder dieser Institution und die Ausweitung des unglücklichen Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit auf das Gefühl der Sündenlosigkeit seiner prominenten Vertreter und ihrer Institutionen (Inquisition!) kennen, können wir den Mut von Johannes Paul II. besser verstehen, der die Last dieser Selbstvergöttlichung der Kirche trug – eine Idolatrie, die die wahre Heiligkeit Gottes durch ihre Karikatur ersetzt. Das Geständnis dieser Sündhaftigkeit war sicherlich bahnbrechend, und es ist keine Entscheidung, die man zurücknehmen könnte – sie muss noch vertieft werden, indem man ihren Mut auch auf die heutige Zeit ausdehnt, was immer schwieriger ist. Leider war Wojtyła in dieser Hinsicht ambivalent: Er kritisierte scharf eventuelle Fehler der Befreiungstheologie, nicht jedoch den Missbrauch der verzögerten Inquisition, welche die Gedankenfreiheit von Theologen und sogar Philoso-

phen (Henry Duméry!) einschränkte – die er persönlich eher nicht billigte, der er aber auch nicht ausreichend entgegenwirkte. Und vor allem war er nicht imstande, solche entsetzliche Sünden wie die Pädophilie in der Kirche angemessen zu erkennen.

Wojtyła verstand jedoch den Gemeinschaftscharakter der Kirche, der sich von seiner Korporativität unterscheidet – er las zweifellos *Catholicisme (Glauben aus der Liebe)* von Henri de Lubac, der von einem verdächtigen und verfolgten Theologen schließlich zum Experten des Konzils und zum Kardinal erhoben wurde. Die Gemeinschaft der Kirche hat eine tiefe theologische Bedeutung und älteste Tradition und könne nicht auf die Kirche als Institution übertragen werden. Wojtyła befasste sich mit dem Thema der Gemeinschaft und der Teilnahme daran als dem grundlegenden Bestandteil der persönlichen Menschlichkeit in *Person und Tat*; die Teilnahme könne entweder authentisch – wenn sie nach dem «Gemeinwohl» sucht – oder unecht und konformistisch sein. Auch für die «organischen» Gemeinschaften wie Stadt, Region, Heimat oder Europa hatte er ein tiefes Verständnis. Er war ohne Frage ein echter polnischer, aber auch europäischer Patriot. Wie ich bereits erwähnte, schloss er Polen aus dem Gebiet und Erbe Europas nie aus und war ein großer Befürworter des Beitritts Polens zur Europäischen Union, deren Prototyp er in der Polnisch-Litauischen Union im 16. Jahrhundert sah. Er sagte: «Von der Lubliner Union zur Europäischen Union». In dieser Hinsicht hatte er Gegner in der polnischen Kirche, die eine starke Vorliebe für Nationalismus zeigt.

Als Papst erlebte er die Gemeinsamkeit und Universalität der Kirche bei den unzähligen Pastoralreisen in die ganze Welt. Er freute sich über die Vielfalt der Kulturen, denen er begegnete. Er verstand sehr gut, dass die Allgemeinheit der Kirche in keiner Hinsicht ihre Einheitlichkeit bedeutet. Persönlich unterstützte er eine offene und ökumenische Kirche – er war aufgeschlossen für andere christliche Konfessionen und bekanntlich auch für das Judentum.

Er war ein auffallend guter und herzlicher Mensch, er kümmerte sich um das Schicksal Einzelner, vergaß sie nicht, korrespondierte mit uns allen und mit vielen anderen, die wir nicht kannten. Er war ein Lobredner der göttlichen Barmherzigkeit, deren Fest er einführte. Seinem gescheiterten Mörder Ali Agca vergab er sofort. Wie alle Menschen auf der Welt hatte auch er seine Beschränkungen, dabei war er aber zutiefst menschlich, er war ein wirklich großer Mensch, Humanist und Heiliger.

Leider wurde er in Polen größtenteils zu einem Idol gemacht, man errichtete ihm unzählige Denkmäler aus Stein und Metall, ohne jedoch eine offene Debatte über ihn und eine aufmerksame, aber kritische Lektüre seiner vielfältigen Schriften anzuregen.

## JOHANNES PAUL II. – «DER BESTE PAPST, DEN DIE JUDEN JE HATTEN»

### *Jüdische Trauer um den Papst*

Viele jüdische Frauen und Männer in Israel und der ganzen Diaspora hatten Anteil an der Trauer um den nach einem 26-jährigen Pontifikat am 2. April 2005 verstorbenen Papst Johannes Paul II. genommen. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil war für die so belastete Beziehung zwischen Judentum und Christentum eine entscheidende Wende in Angriff genommen worden. Die Entstehung und Verabschiedung der Konzilserklärung *Nostra aetate* hatte dramatische Züge.<sup>1</sup> Die Wirkungsgeschichte dieses Konzilsdokuments ist erstaunlich. Es war vor allem Papst Johannes Paul II., der in seinem langen Pontifikat den Anstoß des Konzils zur Reife brachte und vertiefte. Dabei hatte es in der Reaktion auf seine Wahl zum Papst am 16. Oktober 1978 nicht wenige jüdische Stimmen gegeben, die spontan ihre Besorgnis äußerten und die Frage stellten, ob denn Gutes von einem aus Polen stammenden Papst zu erwarten sei. Der jüdische Argwohn ist weniger als Beweis für einen ausgeprägten polnischen Antisemitismus tauglich; vielmehr ist er Ausdruck des jüdischen Schmerzes, dass ein beträchtlicher Teil des jüdischen Volkes der Gegenwart in Israel und der Diaspora polnische Wurzeln hat und diese Wurzeln so tief durchtrennt sind. Die jüdische Sorge bzw. Skepsis zu Beginn des Pontifikats von Johannes Paul II. hielt sich länger durch. Am Ende des Pontifikats aber war jüdischerseits allgemein anerkannt, dass sein beharrliches Eintreten für die Verbesserung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk zur prophetischen Dimension dieses langen Pontifikates gehört. Ein Nachruf stand unter dem Titel «Der beste Papst, den die Juden je hatten».<sup>2</sup> Der Papst blieb bis zu seinem Tod jenen visionären Anliegen treu, die sich schon bald nach seiner Wahl gezeigt hatten.

HANS HERMANN HENRIX, geb. 1941, Prof. Dr. phil. h.c., war bis 2005 Akademiedirektor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und langjähriger Konsultor der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum beim Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen.

Die jüdische Gemeinde Roms – darin Stellvertreterin für viele Jüdinnen und Juden in Israel und der Diaspora – hatte Johannes XXIII. (1881–1963; Papst von 1958–1963) geliebt. Johannes Paul II. hatte bei seinem historischen Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986 selbst daran erinnert, als er in seiner Ansprache sagte: «mir (ist) [...] wohlbekannt, dass der Oberrabbiner (von Rom) in der Nacht vor dem Tod des Papstes Johannes spontan auf den Petersplatz gegangen ist, begleitet von einer Gruppe jüdischer Gläubigen, um dort, inmitten der Schar katholischer und anderer Christen, zu beten und zu wachen und so in stiller, aber sehr eindrucksvoller Weise Zeugnis abzulegen für die geistige Größe dieses Papstes, der so offen war für alle ohne Unterschied, vor allem für die jüdischen Brüder».<sup>3</sup>

*«Ihr seid unsere älteren Brüder». Zur Verbundenheit von Christen und Juden*

Seine eigene außerordentliche Wertschätzung des jüdischen Volkes betrachtete Johannes Paul II. als die Übernahme eines Erbes von Johannes XXIII. Er sah sich darin vom Konzil autorisiert und zugleich gedrängt, wie seine knappe und mit deutlichen Akzenten versehene Erläuterung von *Nostra aetate* gegenüber der jüdischen Gemeinde Roms belegt. Immer wieder wird zu Recht aus seiner «programmatischen»<sup>4</sup> Ansprache in der Großen Synagoge Roms zitiert: «dass die Kirche Christi ihre ›Bindung‹ zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt (vgl. *Nostra aetate*, Nr. 4, Absatz 1). Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.»<sup>5</sup>

Dem Wort von den «älteren Brüdern» sei nachgegangen. Es hat im Dialog und theologischen Austausch ein vielfaches Echo gefunden. Nicht zuletzt polnische Wortmeldungen haben darauf aufmerksam gemacht, dass Johannes Paul II. zu diesem Wort wohl vom polnischen Dichter Adam Mickiewicz (1798–1855) angeregt wurde.<sup>6</sup> Die Gedichte und Schriften von Mickiewicz gehörten zur Schullektüre des Schülers Karol Józef Wojtyła, wozu besonders sein Geschichtslehrer Gebhardt beitrug.<sup>7</sup> Das Verständnis der Juden als «unsere älteren Brüder» (und Schwestern) hatte bei Johannes Paul II. ein eigenes Gewicht mit theologischer Relevanz.

Es ist ein Wort, das der Papst in der römischen Synagoge nicht neutral geäußert hat – als eine Aussage in der dritten Person *über* das jüdische Volk. «Er macht eine mündliche Aussage in der zweiten Person, eine Aussage *an* eine lebendige Gemeinde von jüdischen Betern. *Ihr* seid ältere Brüder im Glauben, in

dem Glauben, den wir bei all unseren Unterschieden teilen. Ihr seid unsere älteren Brüder in einem gemeinsamen Glauben in diesem Moment.»<sup>8</sup> Der Papst wiederholte dieses Wort in mehreren weiteren Zusammenhängen und zwar als eine Aussage «in der dritten Person» über das jüdische Volk. So schrieb er im Vorfeld seines zweiten Pastoralbesuchs in den Vereinigten Staaten 1987 dem Vorsitzenden der US-Bischöfskonferenz Erzbischof John L. May, dass es sein pastorales Bemühen sei, in seinem Pontifikat «unsere Beziehungen zu den Juden – «unseren älteren Brüdern im Glauben Abrahams» – weiterzuentwickeln und zu vertiefen.»<sup>9</sup> Und seine Ansprache bei der Generalaudienz vom 28. April 1999, an der jüdische Gäste besonders aus den Vereinigten Staaten teilnahmen, war vor allem den Fragen des Verhältnisses der Kirche zum Judentum und jüdischen Volk gewidmet. Der interreligiöse Dialog – so die Eingangsbemerkung – beziehe sich «vor allem auf die Juden, «unseren älteren Brüder», wie ich sie anlässlich des denkwürdigen Treffens mit der jüdischen Gemeinde der Stadt Rom am 13. April 1986 genannt habe.»<sup>10</sup> Schließlich wiederholte der Papst das Wort beim Höhepunkt des Pontifikats und seiner Bemühungen um eine neue Beziehung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk, nämlich während seines Besuchs des Heiligen Landes bzw. Israels vom 20. bis 26. März 2000. Er besuchte dabei das Oberrabbinat «Hechal Shlomo» in Jerusalem und betonte in seiner kurzen Ansprache an die Oberrabbiner: «Ich wiederhole hier, was ich schon anlässlich meines Besuches bei der jüdischen Gemeinde von Rom sagte: Wir Christen sind uns bewusst, dass das religiöse Erbe der Juden für unseren eigenen Glauben wesentlich ist: «Ihr seid unsere älteren Brüder» (vgl. Ansprache in der Synagoge von Rom am 13. April 1986, 4). Wir hoffen, dass das jüdische Volk anerkennen wird, dass die Kirche den Antisemitismus und jede Form von Rassismus radikal verurteilt.»<sup>11</sup>

Dass das Wort von den «älteren Brüdern» (und Schwestern) seine eigene theologische Dimension hat, ist Papst Franziskus bewusst, der in seiner Zeit als Erzbischof von Buenos Aires enge Kontakte mit der jüdischen Gemeinde pflegte. Bei seinen Besuchen und Begegnungen nahm er das Wort von den Juden als den «älteren Brüdern» oft auf.<sup>12</sup> So verwundert es nicht, dass er bei seinem Besuch der Großen Synagoge Roms am 17. Januar 2016 darauf hinwies, dass Papst Johannes Paul II. bei seinem historischen Besuch der Synagoge am 13. April 1986 «den schönen Ausdruck «ältere Brüder» geprägt habe. Seine Zustimmung zu diesem Wort erläuterte Franziskus: «in der Tat seid ihr unsere älteren Brüder und unsere älteren Schwestern im Glauben. Wir gehören alle zu einer einzigen Familie, zur Familie Gottes, der uns als sein Volk begleitet und schützt.»<sup>13</sup> Franziskus unterstrich damit das Selbstverständnis, demzufolge das Christsein nur in der Zustimmung zur jüdischen Herkunft recht verstanden werden kann. Das Wort von den «älteren Brüdern» (und Schwestern) besagt

ebenso, dass beide derselben Familie angehören und einen gemeinsamen Vater haben. Die Beziehung von Kirche und Judentum ist keine zufällige Verbindung, sondern eine vorgegebene und unlösbare Verbindung. Es ist eine durch Gott gestiftete Verbundenheit, die sich in der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche zum Bewusstsein bringt. Johannes Paul II. sprach selbst davon, «dass die Bande zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk sich auf den Plan des Bundesgottes gründen».<sup>14</sup> Die Verbundenheit hat eine solche Qualität, dass sich kein eindimensionales «Außerhalb» von Kirche und Judentum theologisch verantworten lässt, sondern eher «in gewisser Weise» von einer Zugehörigkeit im «Inneren» zu sprechen ist. Das Christentum begegnet dem Judentum also im Inneren seiner selbst.<sup>15</sup>

### *Eine theologische Verbundenheit bei bestehen bleibender Differenz*

Papst Johannes Paul II. ist sich bewusst, dass das Wort von den «älteren Brüdern» (und Schwestern) als Ausdruck einer theologisch bestimmten Verbundenheit eine kirchliche Selbstaussage ist, welche der jüdischen Seite keine Zustimmung abnötigt. Er weist bei seiner Ansprache in der römischen Synagoge vom 13. April 1986 «jeden Synkretismus und jede zweideutige Vereinnahmung» zurück und pointiert den bleibenden Unterschied zwischen Kirche und Judentum als «grundsätzliche(n) Unterschied in der Zustimmung der Katholiken zur Person und zur Lehre Jesu von Nazareth». Solche Zustimmung gehört – wie er weiter ausführt – «dem Bereich des Glaubens an [...] Sie darf niemals in dem einen oder anderen Sinn zum Gegenstand von äußerem Druck werden. Das ist der Grund dafür, warum wir bereit sind, den Dialog unter uns in Loyalität und Freundschaft sowie in der Achtung vor den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen, indem wir die Elemente der Offenbarung, die wir als «großes geistiges Erbe» gemeinsam haben (vgl. *Nostra aetate*, Nr. 4), als wesentliche Grundlage nehmen.»<sup>16</sup>

Wenige Monate später nahm Papst Johannes Paul II. nochmals Anlass, die Gemeinsamkeit theologischer Betrachtung bei bleibendem fundamentalem Unterschied zu unterstreichen. Er empfing am 6. November 1986 die Teilnehmer/innen eines theologischen Kolloquiums zum Thema «Heil und Erlösung in Judentum und Christentum» in Privataudienz. Als Augenzeuge ist mir ein Doppelpes aus dieser Audienz in Erinnerung: Zum einen hat er den theologischen Austausch ausdrücklich ermutigt, insofern dieser den Glauben organisch vertieft: «Theologische Überlegung ist ein Teil der angemessenen Antwort des menschlichen Verstandes und gibt somit Zeugnis von unserer bewussten Annahme des Geschenkes Gottes». Weil aus ihr eine Vertiefung des

Glaubens erwächst, legen die jüdische und die christliche Tradition «stets so hohen Wert auf das religiöse Studium». Die päpstliche Bekräftigung theologischer Arbeit hat damals nicht nur die katholischen Teilnehmer im Selbstverständnis als Theologen ermutigt. Zum anderen geschah sein Nachdruck im Bewusstsein der christlich-jüdischen Differenz: «Während uns der Glaube an Jesus Christus von unseren jüdischen Brüdern und Schwestern unterscheidet und trennt, können wir gleichzeitig mit tiefer Überzeugung «das Band» bestätigen, «wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist». Es ist ein Band, das «uns trotz unserer Unterschiede zu Brüdern macht». Der Papst verknüpfte die Wertschätzung theologischer Bemühung mit der Überzeugung der Verbundenheit bei bestehen bleibender Differenz, als er fortfuhr und das Gemeinsame gleichsam in Gottes Geheimnis rückverlagerte: «es ist ein unergründliches Gnadengeheimnis, das wir voll Vertrauen und Dankbarkeit gegenüber einem Gott zu untersuchen wagen, der uns die gemeinsame Betrachtung seines Heilsplans gewährt.»<sup>17</sup>

Beim Besuch der römischen Synagoge, aber auch in der zitierten Ansprache einige Monate später zeigte sich: Der Weite des Herzens von Johannes XXIII. entsprach bei Johannes Paul II. eine Weite des theologischen Horizonts im Blick auf das jüdische Volk und Judentum. In Deutschland konnte man dies schon beim ersten päpstlichen Pastoralbesuch im November 1980 wahrnehmen. Er hatte für diesen Besuch eine Begegnung mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland und der Rabbinerkonferenz erbeten, zu der es am 17. November 1980 im Mainzer Dommuseum kam. Bei seiner Ansprache machte er sich ein Wort der deutschen Bischöfe zu eigen, die in ihrer wenige Monate zuvor veröffentlichten Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum gesagt hatten: «Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum».<sup>18</sup> In dieser knappen Aussage ist eine Sicht zum Menschsein Jesu angelegt, die der Papst in späteren Aussagen weiter entfaltete. Er unterstrich sein Interesse am christlich-jüdischen Dialog besonders in Deutschland und kennzeichnete ihn als Dialog zwischen zwei Religionen auf der Ebene ihrer heutigen Identität. Dabei prägte er ein Wort, das eine lange kirchliche Tradition korrigierte. Für nicht wenige Christen gilt der Bund Gottes mit Israel als veraltet, überholt, abgetan oder erledigt. Demgegenüber sprach der Papst in seiner Mainzer Ansprache von «dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm. 11,29) Alten Bundes». Es hat um dieses päpstliche Wort, das sich besonders auf Römer 9–11 stützt, in der Kurie und ihrem Umfeld eine Diskussion darüber gegeben, ob die päpstliche Position vom Neuen Testament gedeckt sei. Bibelwissenschaftler wandten ein, darin seien wichtige Aussagen etwa im Hebräerbrief (Hebr 8) oder im zweiten Korintherbrief (2 Kor 3) zu wenig bedacht. Die Bedenken haben Johannes Paul II. nicht von seiner theologischen Linie abdrängen können. Vielmehr hat er seine Posi-

tion bei weiteren Begegnungen mit jüdischen Repräsentanten wiederholt.<sup>19</sup> Es war diese päpstliche Hartnäckigkeit, die den Katechismus der Katholischen Kirche von 1993, der in den Aussagen zum Judentum ein gewisses Schwanken zeigt, knapp feststellen lässt: «der Alte Bund ist nie widerrufen worden» (Nr. 121).<sup>20</sup>

Das Mainzer Wort aus dem Jahr 1980 war weit mehr als eine bloße Bekundung des guten Willens. Mit Christian Geyer lässt sich sagen: «Damals in Mainz stellte der slawische Papst seine prägnante Wendung vom nie gekündigten Bund als hermeneutischen Schlüssel für den katholisch-jüdischen Dialog vor.»<sup>21</sup> Es gab in den nachfolgenden Jahren des Pontifikates die Richtung der Gedanken und Motive in den überaus zahlreichen Ansprachen zum Verhältnis von Kirche und jüdischem Volk an, welche die Konzilserklärung *Nostra aetate* nicht nur zitierten, sondern das dort Implizite entfalteten und ausführten. Die Ansprachen hielt Johannes Paul II. meist bei seinen Pastoralreisen und der von ihm erwünschten Zusammenkunft mit der jüdischen Gemeinschaft des jeweiligen Landes oder bei seinen zahlreichen Audienzen gegenüber jüdischen Besuchergruppen im Vatikan, aber auch gelegentlich bei seinen allgemeinen Predigten oder Audienzen. Diese Aussagen könnte man als Kern der Israelsicht von Johannes Paul II. folgendermaßen zusammenfassen:

Der mit Mose geschlossene Alte Bund ist von Gott nie gekündigt worden. Das jüdische Volk steht nach wie vor in einer unwiderrufflichen Berufung und ist immer noch Erbe jener Erwählung, der Gott treu ist. Es ist geradezu das «Volk des Bundes». Es hat im Blick auf sein Leiden in der Schoa eine Sendung vor allen Menschen, vor der ganzen Menschheit und auch vor der Kirche. Die Heilige Schrift der Kirche kann nicht getrennt werden von diesem Volk und seiner Geschichte. Die Tatsache, dass Jesus Jude war und sein Milieu die jüdische Welt war, ist nicht ein einfacher kultureller Zufall. Wer diese Bindung lösen und durch eine andere religiöse Tradition ersetzen wollte, würde die Identität der Person Jesu Christi verlieren und die Wahrheit der Menschwerdung des Sohnes Gottes selbst angreifen. Die jüdische Religion ist für die Kirche nicht etwas «Äußerliches», sondern gehört in gewisser Weise zum Inneren der christlichen Religion. Zu ihr haben die Kirche und Christen Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Die Juden sind «unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder». Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und die Menschheit.

### *Betonung der menschlichen Identität Jesu als Sohn Israels*

Ein Akzent der päpstlichen Sicht der Verbundenheit von Kirche und Judentum hat nachhaltig auf die Theologie eingewirkt: es ist die Anleitung von Johannes

Paul II., die Wirklichkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes sehr konkret zu bedenken. Anfänglich angelegt ist solches Bedenken in dem bereits zitierten Satz seiner Ansprache vom 17. November 1980 in Mainz: «Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum». Diese Aussage aus gleichsam phänomenologischer Sicht hat im Menschsein und in der Identität Jesu Christi ihren Anhalt und Grund. Dies bedenkend, stieß Johannes Paul II. wie von selbst auf das jüdisch-palästinische Milieu des ersten Jahrhunderts und vergegenwärtigte sich die Familie und das Volk Jesu von Nazareth. Am 11. April 1997 ging er in einer Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Bibelkommission auf die untrennbare Verbundenheit des Neuen Testaments mit dem Alten Testament ein. Bei seiner Betonung der Notwendigkeit des Alten Testaments kommt er auf die menschliche Identität Jesu zu sprechen. Er bot eine Art Kurzformel dafür: «In der Tat kann man das Mysterium Christi gar nicht vollends zum Ausdruck bringen, wenn man nicht auf das Alte Testament zurückgreift. Die menschliche Identität Jesu wird von seiner Bindung an das Volk Israel her bestimmt, war er doch aus dem Geschlecht Davids und ein Nachkomme Abrahams, und es handelt sich dabei nicht nur um eine physische Zugehörigkeit. Jesus nahm an den synagogalen Zeremonien teil, bei denen die Texte des Alten Testaments gelesen und kommentiert wurden, und so nahm er auch auf menschliche Weise Kenntnis von jenen Texten... So wurde er ein echter Sohn Israels, tief verwurzelt in der langen Geschichte seines Volkes». Der Papst war überzeugt davon, dass die Menschwerdung einer Jahrhunderte währenden Vorbereitung bedurfte, «um ihren Sinngehalt erkennen zu lassen; denn sonst wäre Christus nur, gleich einem Meteoriten, der zufällig auf die Erde fällt, ohne jegliche Verbindung mit der menschlichen Geschichte». Die Inkarnation hat ihren konkreten geschichtlichen Ort. Deshalb ist «diese Verwurzelung der Fleischwerdung in der Geschichte und folglich auch die Eingliederung Christi in die Geschichte des Volkes Israel» so wesentlich und grundlegend. Diese Verwurzelung Jesu fordert die theologische Arbeit heraus. Es ist eine Arbeit, die einem Gremium wie der Päpstlichen Bibelkommission obliegt und zu der der Papst nüchtern feststellt, dass sie «natürlich schwierige Aspekte und empfindliche Punkte mit sich» bringt, die «jedoch äußerst vielversprechend und reich an großen Hoffnungen» ist.<sup>22</sup>

Die theologische Konkretion des Menschseins Jesu Christi als Sohn Israels war dem Papst ein wichtiges Anliegen. Sie gehört zu den Fortschreibungen systematisch-theologischer Art in der Rezeptionsgeschichte von *Nostra aetate*. Im Rahmen der Vorbereitung des Großen Jahrs 2000 hatte Johannes Paul die Historisch-Theologische Kommission zur Vorbereitung der Jahrtausendfeier eigens aufgefordert, sich bei der kirchlichen Gewissenserforschung neben dem Problem der Wurzeln des Antijudaismus in christlichen Milieus mit grund-

genden theologischen Fragen auseinanderzusetzen. So kam es zu einem vaticaninternen Kolloquium vom 30. Oktober bis 1. November 1997.<sup>23</sup> Der Papst empfing die Teilnehmer der vaticaninternen Konsultation am 31. Oktober 1997 und sprach das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk erneut theologisch an. Er war schon wahrnehmbar von seiner Krankheit gezeichnet. Umso mehr überraschte er die Audienzteilnehmer/innen mit der Präsenz, in der er seine grundlegenden theologischen Gedanken vortrug. Er bekräftigte nicht nur die Fortdauer der Erwählung Israels, was ausführlicher Gegenstand eines internen Austauschs unter den deutschen Kolloquiumsteilnehmern wurde. Der Papst nannte das jüdische Volk nicht nur schlicht das «Volk des Bundes», sondern führte auch aus: «Die Schrift kann nicht getrennt werden von diesem Volk und seiner Geschichte, die zu Christus, dem verheißenen und erwarteten Messias, dem menschengewordenen Gottessohn, hinführt... Manche Menschen betrachten die Tatsache, dass Jesus Jude war und dass sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Tradition ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an und machen eine authentische Auffassung der Inkulturation unmöglich.»<sup>24</sup>

Mit Nachdruck unterstrich Johannes Paul II. also, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes ihren spezifischen Ort in der Geschichte Israels hat. Dieser spezifische Ort gehört zum «Mysterium» der Menschwerdung. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes greift in Jesus Christus nicht sogleich und unvermittelt auf das allgemein Menschliche aus. Vielmehr ist Jesus Christus ein «echter Sohn Israels». Das betrifft nicht nur die Vorgeschichte der Menschwerdung, sondern das Leben und Wirken Jesu selbst. Mit neutestamentlichen Hinweisen darauf unterstrich der Papst die konkrete Wirklichkeit der Menschwerdung. Eine Trennung von der Verwurzelung der wirklichen Menschwerdung bedeutet Entleerung des Sinns ihres Mysteriums. Die Bindung an das Volk Israel bestimmt die menschliche Identität Jesu über eine physische Zugehörigkeit hinaus. Die so konkret bestimmte Wirklichkeit ist eine Grundkomponente seiner Identität, ohne die das Mysterium Christi nicht voll zum Ausdruck gebracht werden kann. Der Papst geißelte die Vernachlässigung dieser heilsgeschichtlichen Konkretion, als er sie einen Angriff auf «die Wahrheit der Menschwerdung selbst» nannte. In seiner Aussage steckt implizit ein kräftiges Plädoyer, ja ein anfordernder Zuspruch und Auftrag an die Theologie, die jüdische Identität Jesu theologisch ganz ernst zu nehmen. Der Versuch solcher Ernstnahme zeigt sich z.B. in den Versuchen, die Menschwerdung als «Judewerdung» zu erläutern.<sup>25</sup>

*Päpstliche Gesten als Kommentar theologischer Aussagen*

Die lehrmäßigen und *Nostra aetate* durchaus weiterführenden Aussagen von Johannes Paul II. haben in seinen großen Gesten ihren eigenen Kommentar erhalten. Vor allem hat sich dem Weltgedächtnis neben seinem historischen Besuch der römischen Synagoge vom 13. April 1986 als besonders wichtige Geste seines Pontifikats der Besuch Israels und Jerusalems im März 2000 tief eingepägt. Sein Besuch an der Westmauer des Tempels, die in der jüdischen Frömmigkeit als Ort der Gegenwart Gottes und seiner *schechina* gilt, bezeugte mit der dort hinterlegten Vergebungsbitte den festen päpstlichen Willen, die Zeit der Demütigung des jüdischen Volkes definitiv zu beenden und einer neuen Ära im Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk verpflichtet zu sein: «Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.»<sup>26</sup> Das Gebet enthält die Bitte um Verzeihung. *Nostra aetate* enthielt noch nicht eine entsprechende Bitte um Vergebung, sondern beschränkte sich auf das Beklagen der Manifestationen des Antisemitismus. Der in der Westmauer hinterlegte Text ist mit der Vergebungsbitte in der großen Liturgie vom Ersten Fastensonntag am 12. März 2000 in St. Peter in Rom bis auf die dortige christologische Schlussbitte identisch.

Dass der oberste Repräsentant der katholischen Kirche um Vergebung von Schuld bittet: das habe « – will man diese Metapher aufgreifen – das Exil der römisch-katholischen Kirche bez. der Schuld-Vergessenheit von Christen gegen Juden beendet». <sup>27</sup> Eine vergleichbare Bitte um Vergebung habe – so der evangelische Theologe Eberhard Jüngel – «es bisher in der Geschichte der katholischen Kirche nicht gegeben.» Aus der gesamten Kirchengeschichte sei keine vom päpstlichen Amt selbst vorgetragene Bitte um «Vergabung für Verfehlungen der Vergangenheit» bekannt. Theologische Einwände, dass eine Institution überhaupt schuldig werden könne, übersehen, dass die Kirche «nicht weniger als der ‹Leib Christi› zu sein beansprucht. In Christi Namen redet sie... in seinem Namen vergibt sie Sünden.» So müsse sie aber auch «wie eine Person auf die in ihrem Namen begangenen Sünden ansprechbar und dafür haftbar sein und diese Schuld als ihre ureigene eingestehen.» Das sei nicht nur im Blick auf die jüdischen Opfer «ein unerlässlicher und den innerhalb und außerhalb Israels lebenden Juden geschuldeter Akt, sondern das ist ineins damit auch für die ihr ‹Gedächtnis reinigende› Kirche ein ausgesprochen befreiender Akt.»<sup>28</sup> Die Westmauer von Jerusalem als Ort der Vergebungsbitte hat der päpstlichen

Anerkenntnis der Schuld eine eigene Aufmerksamkeit gegeben und erleichterte die jüdische Wahrnehmung der Aussage, dass der Papst die jüdischen Männer und Frauen «Söhne und Töchter» Gottes nennt. Weiterhin wurde jüdischerseits die Anerkennung der jüdischen Sendung, den Namen Gottes zu den Völkern zu tragen, ebenso registriert wie die Kennzeichnung «Volk des Bundes».

Aber man darf andere wichtige Gesten dieses Papstes nicht vergessen: seinen Besuch des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau vom 7. Juni 1979; die Weltgebetstage der Religionen für den Frieden in Assisi 1986 und 2002; seinen Brief an die Schwestern des Karmelkonvents von Auschwitz vom 9. April 1993, der ein für Juden schweres Ärgernis beseitigte; die jüdischerseits lang erhoffte völkerrechtliche Anerkennung des Staates Israel im Grundlagenvertrag vom 31. Dezember 1993; die nur mit einem Seitenhinweis angesprochene Liturgiefeier mit dem Akt der Schuldanerkenntnis vom Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter zu Rom; sein Gedenken an das nationalsozialistische Massaker an ukrainischen Juden von 1941 in der Schlucht von Babyn Jar bei seinem Ukraine-Besuch am 24. Juni 2001.

Die Jahre seines Pontifikats waren gleichwohl auch von Verstimmungen im katholisch-jüdischen Verhältnis begleitet; sie führten dazu, dass sich der Argwohn des jüdischen Anfangsechos auf Johannes Paul II. lange hielt. Aber der Papst hat diese Verstörungen in der Regel konstruktiv bearbeitet, ob sie die Treffen mit Palästinenserführer Jassir Arafat 1982 oder mit dem österreichischen Bundespräsidenten Kurt Waldheim 1987 betrafen oder die Kontroversen um die Selig- und Heiligsprechung Edith Steins 1987 bzw. 1998 oder um den Karmel von Auschwitz von 1985 bis 1993<sup>29</sup> oder um die Seligsprechung von Papst Pius IX. (2000) oder das Scheitern der Internationalen katholisch-jüdischen historischen Kommission zum Wirken von Pius XII. in den Jahren des Zweiten Weltkriegs (von 1999 bis 2001). Die Ambivalenz der jüdischen Reaktion überwand der Papst letztlich mit seinem Israel-Besuch von 2000. Er musste beim jüdischen Volk selbst «ankommen», um seine Menschen zu öffnen und ihnen zu vermitteln, dass es in ihm einen Freund habe.

### *Wegbereitung und Leben der päpstlichen Freundschaft zum jüdischen Volk*

Die Öffnung auf Seiten des jüdischen Volks wurde besonders durch symbolträchtige Gesten und Besuche des Papstes gefördert. Die für die jüdische Wahrnehmung gewichtigste Geste war wohl der Israel-Besuch von 2000. In Jerusalem besuchte Johannes Paul II. u.a. die Holocaustgedenkstätte Jad WaSchem. Bei der Begegnung mit Überlebenden der Schoa in Jad WaSchem wurde etwas von der biographischen Wegbereitung für seine so ungewöhnliche «Interes-

siertheit» an der Heilung des christlich-jüdischen Verhältnisses deutlich. Eine der Überlebenden war in Jad WaSchem Edith Zierer, die im Januar 1945 als 14-Jährige – nach zweijährigem KZ-Aufenthalt – ausgemergelt und unbeachtet von den Menschen in einer Ecke eines polnischen Bahnhofs in der Nähe Krakaus lag, von einem jungen Mann angesprochen, mit einem Becher Tee und mit Brot versorgt wurde und schließlich mehrere Kilometer auf den Schultern von diesem Mann nach Krakau getragen wurde; dieser junge Mann war Priesterseminarist und hieß Karol Wojtyła. Johannes Paul II. sprach in Jad WaSchem seine Zeit als junger Mensch in seinem Heimatort Wadowice nahe Krakau an: «Ich erinnere mich an meine jüdischen Freunde und Nachbarn. Manche von ihnen kamen um, andere haben überlebt.»<sup>30</sup> Der junge Wojtyła hatte seine jüdischen Nachbarn und ihre Gemeinde in dem Bewusstsein wahrgenommen, dass wir alle Kinder Gottes sind. Er war zu einer ganz unbefangenen Freundschaft mit jüdischen Schulkameraden fähig.<sup>31</sup> Umso notwendiger erlebte Karol Wojtyła die furchterliche Grausamkeit der Nationalsozialisten mit, die in Polen und dem nicht weit entfernten Konzentrationslager Auschwitz fast ausschließlich jüdische Menschen traf.

Seine «Interessiertheit» an der Heilung des christlich-jüdischen Verhältnisses ist nicht die Frucht der Begegnung mit jüdischen Repräsentanten und Gemeinden im Laufe seines Pontifikats, sondern ist in seiner frühen Biografie grundgelegt. So bekennt er, dass hinter den Worten des Konzils von den Anfängen des christlichen Glaubens bei Moses und den Propheten oder vom gemeinsamen geistlichen Erbe der Juden und Christen die Erfahrung von vielen Menschen und auch von ihm steht. «Ich erinnere mich vor allem an die Grundschule in Wadowice, wo mindestens ein Viertel der Schüler meiner Klasse Juden waren. Und zu erwähnen wäre da auch meine damalige Freundschaft mit Jerzy Kluger, einem dieser Jungen, die bis heute anhält. Ich habe immer noch das Bild vor Augen, wie sich die Juden jeden Samstag in die hinter unserem Gymnasium gelegene Synagoge begaben. Beide Religionsgruppen, Katholiken und Juden, bildeten eine Einheit, und dies, so vermute ich, deswegen, weil sie sich bewusst waren, denselben Gott anzubeten. Trotz der sprachlichen Unterschiede beruhten die Gebete in der Kirche und in der Synagoge in hohem Maße auf denselben Texten.» Diese während der Kindheit und Jugend erlebte «Einheit» zwischen Katholiken und Juden wird jedoch brutal zerstört: «Dann kam der Zweite Weltkrieg mit den Konzentrationslagern und der systematisch geplanten Menschenvernichtung. Als erste hatten dies die Söhne und Töchter der jüdischen Volksgruppe zu erleiden, und zwar nur deshalb, weil sie Juden waren. Wer immer damals in Polen wohnte, kam, wenn auch nur indirekt, mit dieser Tatsache in Berührung. Das war somit auch meine persönliche Erfahrung, eine Erfahrung, die ich heute noch in mir trage.»<sup>32</sup>

Johannes Paul II. trug diese persönliche Erfahrung bei seinen so zahlreichen Begegnungen mit jüdischen Menschen, Delegationen und Gemeinden während des langen Pontifikats in sich. Die Konfrontation mit Auschwitz war bei ihm als Erfahrung auch über die Begegnung mit jüdischen Menschen hinaus sehr präsent. Wie sehr er Auschwitz aber als Ort vorwiegend des jüdischen Leidens achtete, zeigte sich u.a. darin, dass er statt des Begriffs des Holocaust ab 1987 zunehmend den hebräischen Begriff der Schoa benutzte.<sup>33</sup> Sein Mitleiden hat Johannes Paul II. bis in seine letzten Lebenstage bewahrt. Wenige Wochen vor seinem Tod ließ er eine Botschaft vom 15. Januar 2005 zum 60. Jahrestag der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau durch Kardinal Jean-Marie Lustiger beim Gedenkakt in Auschwitz (am 27. Januar 2005) vortragen.<sup>34</sup> Und am 18. Januar 2005 empfing er in einer Privataudienz eine große Gruppe von Rabbinern, Kantoren und weiteren jüdischen Repräsentanten, die ihm versicherten: «Ihre Bitte um Verzeihung während Ihrer Pilgerfahrt ins Heilige Land lebt fort in den Herzen von Juden in der ganzen Welt.»<sup>35</sup> Die teilnehmenden Rabbiner repräsentierten die Hauptströmungen des Judentums und dankten dem Papst für seine Bemühungen um ein besseres Verstehen und einen gegenseitigen Respekt zwischen Juden und Katholiken. Rabbiner Jack Bemporad, Direktor des Zentrums für Interreligiöses Verständnis in New Jersey, würdigte die Bemühungen des Papstes mit dem Satz: «Kein Papst hat so viel getan bzw. sich so sehr um die Schaffung einer brüderlichen Beziehung zwischen Katholiken und Juden bemüht wie Papst Johannes Paul II. Für mich ist es einfach revolutionär.»<sup>36</sup> Israels Ministerpräsident Ehud Barak hatte beim päpstlichen Besuch der Gedenkstätte Jad WaSchem vom 23. März 2000 auf die Ansprache von Johannes Paul II. u.a. mit den Worten geantwortet: «Sie haben sich mehr als irgend jemand sonst dafür eingesetzt, den historischen Richtungswechsel in der Haltung der Kirche gegenüber den Juden herbeizuführen».<sup>37</sup> Dass diese Einschätzung nicht nur jüdischerseits geäußert wird, macht Walter Kardinal Kasper, vieljähriger Präsident der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, deutlich: «Er war der Papst, der in der langen Geschichte der Päpste am meisten für die Juden und das jüdisch-christliche Verhältnis getan hat.»<sup>38</sup> Ähnlich äußerte sich Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn: Was Johannes Paul II. für die Verbesserung des Verhältnisses zum Judentum geleistet habe, sei «mehr, als viele Jahrhunderte es getan haben.»<sup>39</sup> Dank des Pontifikats von Johannes Paul II., dieses großen Freundes des jüdischen Volkes, stehen wir in einem konstruktiven Klima der katholisch-jüdischen Beziehung. Sein Vermächtnis zu bewahren und zu bewähren, ist bleibende Aufgabe von Kirche und Theologie.

## Anmerkungen

- 1 Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Heders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 3, Freiburg 2005, 591–693; Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 2012; Andreas RENZ, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre «Nostra aetate» – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014; John CONNELLY, *Juden – Vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte*, Paderborn 2016, 205–233; Hans Hermann HENRIX, *Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum* (Forum Christen und Juden 17), Berlin – Münster 2019, 7–27.
- 2 Murray WATSON, «The Best Pope the Jews Ever Had». *Jewish Reactions to the Death of Pope John Paul II*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 7 (2012) 1–18.
- 3 JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986*, in: Rolf RENDTORFF – Hans Hermann HENRIX (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn – Gütersloh 2001<sup>3</sup> (im Folgenden: Kuj I), 106–111, hier 107.
- 4 So die zutreffende Kennzeichnung der Ansprache in der Synagoge bei Johanna RAHNER, *Versöhner zwischen den Religionen. Das religionstheologische Erbe Johannes Pauls II.*, in: Stephan GOERTZ – Magnus STRIET (Hg.), *Johannes Paul II. – Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats* (Katholizismus im Umbruch 12), Freiburg 2020, 178–223, hier 181. Neben der «programmatischen» Inhaltlichkeit weist der Besuch der großen Synagoge Roms eine weitere «programmatische» Dimension auf: die Beziehung von Papst und Oberrabbiner Elio Toaff, der den Papst mit einem Kuss empfing und mit ihm in der Synagoge bis zur Empore vor dem Toraschrein ging. Dieser Geste folgte u.a. eine «programmatische» Rede des Rabbiners, die dokumentiert ist in: Kuj I, 638–641. Die besondere Beziehung zwischen Johannes Paul II. und Oberrabbiner Toaff fand ihren Ausdruck auch darin, dass der Papst in seinem Testament «des Rabbiners von Rom» gedachte – und zwar nur dem Rabbiner gegenüber; siehe: Testament von Papst Johannes Paul II., in: [http://www.vatican.va/gpII/documents/testamento-jp-ii\\_20050407\\_ge.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/testamento-jp-ii_20050407_ge.html) (abgerufen am 12.08.2020). Die besondere Beziehung bezugte auch Papst Benedikt XVI., als er Rabbiner Toaff zu seinem 90. Geburtstag eine Botschaft schickte und darin die Beziehung des Oberrabbiners zu Papst Johannes Paul II. ansprach: Botschaft von Papst Benedikt XVI. zum 90. Geburtstag des emeritierten Oberrabbiners von Rom, Elio Toaff (vom 30. April 2005), in: [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20050430\\_rabbino-toaff.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2005/documents/hf_ben-xvi_let_20050430_rabbino-toaff.html) (abgerufen am 12.08.2020).
- 5 JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge* (s. Anm. 3), 109.
- 6 Stanislaw KRAJEWSKI, *Pope John Paul II's Encounters with Polish Jews*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 15, no. 1 (2020) 1–18, hier 2. Ähnlich David G. DALIN, *John Paul II and the Jews*, in: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2007/12/john-paul-ii-and-the-jews> (31.01.2018) und Andrea RICCARDI, *Johannes Paul II. Die Biografie*, Würzburg 2012, 700f.
- 7 Gian Franco SVIDERCOSCHI, *Brief an einen jüdischen Freund. Karol Wójtyła und Jerzy Kluger*, Graz – Wien – Köln 1993, 38f. So auch Rabbiner David Rosen in seiner Vorlesung «Christian-Jewish Relations: The Legacy of Pope John Paul II» vom 2. Februar 2004 in der Georgetown University Washington, in: <https://www.rabbiavidrosen.net/christian-jewish-relations/> (abgerufen am 22.07.2020); RICCARDI, *Johannes Paul II* (s. Anm. 6), 61 und Matthias DROBINSKI – Thomas URBAN, *Johannes Paul II. Der Papst, der aus dem Osten kam. Eine Biographie*, München 2020, 24, 29 und 38.
- 8 Bruce D. MARSHALL, *Elder Brothers: John Paul II's Teaching on the Jewish People as a Question to the Church*, in: David DALIN – Matthew LEVERING (Hg.), *John Paul II and the Jewish People. A Jewish-Christian Dialogue*, Lanham 2008, 113–129, hier 117.
- 9 JOHANNES PAUL II., *Brief an Erzbischof John L. May (Saint Louis), Vorsitzender der Nationalen Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika vom 8. August 1987*, in: Hans Hermann HENRIX – Wolfgang KRAUS (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn – Gütersloh 2001 (im Folgenden: Kuj II), 26–28, hier 27.
- 10 JOHANNES PAUL II., *Ansprache bei der Generalaudienz am 28. April 1999*, in: Kuj II, 125–127, hier 125.
- 11 JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch im Oberrabbinat «Hechal Shlomo» in Jerusalem am 23. März 2000*, in: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2000/jan-mar/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20000323\\_chief-rabbis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000323_chief-rabbis.html) (abgerufen am 22.07.2020). Auch wenn das Wort von den «älteren Brüdern» (und Schwestern) nicht vorkommt, hat Johannes Paul II. den darin enthaltenen Sinn in seiner Botschaft an den Oberrabbiner von Rom, Rabbiner Riccardo Di Segni, vom

22. Mai 2004 ausgeführt und dabei u.a. bekräftigt: «Ihr seid weiterhin das erste Volk seines Bundes»: JOHANNES PAUL II., *Botschaft an Oberrabbiner Dr. Riccardo Di Segni anlässlich des 100. Jahrestages der Errichtung der römischen Synagoge vom 22. Mai 2004*, in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2004/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20040523\\_rabbino-segni\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040523_rabbino-segni_ge.html) (abgerufen am 24.07.2020).
- 12 So Giuseppe NARDI, *Woher kommen die «älteren Brüder»? – Papst Franziskus besucht die Hauptsynagoge von Rom*, in: <https://katholisches.info/2016/01/16/woher-kommen-die-aelteren-brueder-papst-franziskus-besucht-die-hauptsynagoge-von-rom/> (abgerufen am 23.07.2020).
  - 13 FRANZISKUS I., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am Sonntag, 17. Januar 2016*, in: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2015/documents/papa-francesco\\_20151028\\_udienza-generale.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2015/documents/papa-francesco_20151028_udienza-generale.html) (abgerufen am 20.01.2016).
  - 14 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an Delegierte nationaler Bischofskonferenzen für die Beziehungen mit dem Judentum vom 6. März 1982*, in: Kuj I, 77–80, hier 78. Das Gewicht der Aussage bedenkt RAHNER, *Versöhner zwischen den Religionen* (s. Anm. 4), 192f.
  - 15 Dazu Jan-Heiner TÜCK, *Gottes Angapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg 2016, 339–343 u. ö.; Gregor Maria HOFF, *Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwart*, Paderborn 2018, 77f u. ö.
  - 16 JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986*, in: Kuj, 109f.
  - 17 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Teilnehmer des Zweiten Internationalen Katholisch-jüdischen Kolloquiums am 6. November 1986*, in: Kuj II, 12–14, hier 13f.
  - 18 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980*, in: Kuj I, 74–77, hier 74. Das Zitat ist dem Text entnommen: *Die deutschen Bischöfe, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980*, in: Kuj I, 260–280, hier 261.
  - 19 So bei seiner Ansprache an die Repräsentanten der jüdischen Gemeinden Australiens am 26. November 1986 in Sydney (in: Kuj II, 14–16) oder an die Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft der Vereinigten Staaten von Amerika am 11. September 1987 in Miami (in: Kuj II, 29) oder an die jüdische Gemeinde von Brasilia am 15. Oktober 1991 (in: Kuj II, 59f).
  - 20 *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u. a. 2003, 68 und 250 (vgl. auch Kuj II, 63–75, hier 73 und 70f).
  - 21 Christian GEYER, *Zwei Päpste übers Judentum – Ins Unreine geschrieben*, in: FAZ – 18.07.2018; siehe auch in: [https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/ins-unreine-geschrieben-zwei-paepste-uebers-judentum-15694573.html?printPagedArticle=true#pageIndex\\_2](https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/ins-unreine-geschrieben-zwei-paepste-uebers-judentum-15694573.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2) (abgerufen am 21.04.2020). Vgl. auch Josef WOHLMUTH, *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn 2007, 70f.
  - 22 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission am 11. April 1997*, in: Kuj II, 102–105.
  - 23 Das Kolloquium ist dokumentiert in: *Radici dell'Antigiudaismo in Ambiente Cristiano. Atti del Simposio teologico-storico (30 ottobre – 1 novembre 1997) (Collana Atti e Documenti 8)*, Vatikanstadt 2000.
  - 24 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Teilnehmer des vatikanischen Kolloquiums über die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich am 31. Oktober 1997*, in: Kuj II, 107–109, hier 108f. Die Bedeutung dieser päpstlichen Aussagen, denen zufolge das Judesein Jesu kein «kultureller Zufall» war, sondern zur «Wahrheit der Menschwerdung selbst» gehört, nimmt Helmut Hoping auf, wenn er betont: «Die Bindung an das Volk Israel bestimmte die Identität Jesu über seine physische Zugehörigkeit hinaus», so: Helmut HOPING, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg 2019, 342f (dort irrtümlich als Aussagen der Ansprache von Johannes Paul II. in der Großen Synagoge Roms zugewiesen).
  - 25 Jan-Heiner TÜCK, *Der Jude Jesus – «die Tora in Person»? Zu einem neueren christologischen Topos im jüdisch-christlichen Gespräch*, in: Christian DANZ – Kathy EHRENSPERGER – Walter HOMOLKA (Hg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser*, Tübingen 2020, 183–207, hier 191f; Hans Hermann HENRIX, *Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung. Zur christologischen Ernstnahme des Judeseins Jesu*, in: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/theologie-des-dialogs/menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung/menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung> (02.12.2011) und DERS., *Israel trägt die Kirche* (s. Anm. 1), 177–200.
  - 26 JOHANNES PAUL II., *Vergebensbitte am 26. März 2000 an der Westmauer von Jerusalem*, in: Kuj II, 161.

- 27 Hubert FRANKEMÖLLE, *Juden und Christen nach Johannes Paul II. Der Papst als Leser der heiligen Schriften*, in: [http://www.compass-infodienst.de/Hubert\\_Frankemoelle\\_\\_Juden\\_und\\_Christen\\_nach\\_Johannes\\_Paul\\_II.227.0.html](http://www.compass-infodienst.de/Hubert_Frankemoelle__Juden_und_Christen_nach_Johannes_Paul_II.227.0.html) (abgerufen am 06.06.2011).
- 28 Eberhard JÜNGEL, *Vergib uns unsere Schuld*, in: DIE WELT, veröffentlicht am 1. April 2000, siehe auch in: <https://www.welt.de/print-welt/article509894/Vergib-uns-unsere-Schuld.html> (abgerufen am 01.05.2020).
- 29 Auf die Kontroversen weisen auch die Herausgeber der amerikanischen Dokumentenausgabe hin: Eugene J. FISHER – Leon KLENICKI (Hg.), *Pope John Paul II. Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979 – 1995*, New York 1995, XX–XXXIX, XXXV–XXXVII.
- 30 JOHANNES PAUL II., *Ansprache bei der Stunde der Erinnerung am 23. März 2000 in der Gedenkstätte Jad WaSchem von Jerusalem*, in: Kuj II, 159f. Es gibt Stimmen, welche die Ansprache von Jad WaSchem als «den Höhepunkt der Bemühungen von Johannes Paul» bezeichnen, «um Christen und Juden zu versöhnen»; vgl. Mitchell BARD, *Pope John Paul II: Pilgrimage to Israel* (March 21–26, 2000), in: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/pope-john-paul-ii-israel-visit> (abgerufen am 14.05.2020).
- 31 Vgl. die Begebenheiten dazu bei Ulrich SAHM, *Stimmen aus Israel zum Tode des Papstes*, in: [www.ekiba.de/glaubeakt\\_6382.htm](http://www.ekiba.de/glaubeakt_6382.htm) (abgerufen am 03.04.2005). Wie Karol Wojtyła in seiner Jugend ein «Freund der Juden» wurde, schildern SVIDERCOSCHI, Brief (s. Anm. 7); RICCARDI, Johannes Paul II. (s. Anm. 6), 60–67 und Matthias DROBINSKI – Thomas URBAN, Johannes Paul II. (s. Anm. 7), 22–33 und 209–213. Dass dies jedoch kein fragloses Idyll der Beziehung katholischer und jüdischer Menschen von Wadowice bedeutet, machen deutlich: Jane BARNES und Helen WHITNEY, *John Paul II: His Life and Papacy*, in: <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/pope/etc/bio.html> (abgerufen am 27.04.2020).
- 32 JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, hg. von Vittorio MESSORI, Hamburg 1994, 124. In z.T. anrührender Weise beschreibt Gian Franco SVIDERCOSCHI die Geschichte der Freundschaft von Karol Wojtyła und Jerzy Kluger: Brief (s. Anm. 7), 8f, 15f, 23–25, 34, 37, 47f u.ö.
- 33 Näheres dazu bei Hans Hermann HENRIX, *«Ihre Klage klingt noch fort». Äußerungen von Papst Johannes Paul II. zu Antisemitismus und Schoa*, in: Freiburger Rundbrief NF 4 (1997) 115–125.
- 34 JOHANNES PAUL II., *Botschaft zum 60. Jahrestag der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau vom 15. Januar 2005*, in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/pont\\_messages/2005/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20050127\\_auschwitz-birkenau\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/2005/documents/hf_jp-ii_mes_20050127_auschwitz-birkenau_ge.html) (abgerufen am 03.02.2011).
- 35 Meldung vom 18. Januar 2005 unter der Überschrift: «Rabbiner danken dem Papst», in: <http://www.vaticanradio.org/tedesco/tedarchi/2005/Januar05/ted18.01.05.htm> (abgerufen am 18.05.2005).
- 36 Bericht «Pope John Paul II Meets Large Jewish Group in Vatican» – January 19, 2005, in: <https://www.jta.org/2005/01/19/archive/pope-john-paul-ii-meets-large-jewish-group-in-vatican> (abgerufen am 11.07.2020). Vgl. auch Norbert Johannes HOFMANN, *Zeichen der Freundschaft im Jubiläumsjahr von Nostra aetate*, in: Freiburger Rundbrief NF 12 (2005) 230f.
- 37 Ansprache von Premierminister Ehud Barak in Jad WaSchem am 23. März 2000, in: Kuj II, 969–972, 970f.
- 38 Walter Kardinal KASPER, *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, Freiburg 2020, 115.
- 39 Artikel «Schönborn über Johannes Paul II.: «Ganz großer Papst» mit Schwächen» – 14. Mai 2020, in: <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2020-05/schoenborn-johannes-paul-ii-grosser-papst-groer-missbrauch.html> (abgerufen am 14.05.2020).

## Abstract

*John Paul II: «The Best Pope the Jews Ever Had».* In 1978, after the election of Cardinal Karol Wojtyła as Pope, there were Jewish voices expressing suspicion and scepticism in view of the relationship between the elected Pope and the Jewish people. The scepticism persisted for a while, but it changed not least thanks to weighty statements and initiatives of Pope John Paul II. The visit to the Great Synagogue of Rome on April 13, 1986 was a very special event, during which John Paul II addressed the Jewish community: «You are our elder brothers.» This was repeated by the Pope more than once and characterizes the relationship between the Church and Judaism as a given bond. This and other relevant statements were a stimulus to theology and received commentaries through important gestures by John Paul II. The years of his pontificate were however also accompanied by causes for tension or annoyances in the Catholic-Jewish relationship.

*Keywords: Israel – Christian-Jewish Relations – Judaism – Antisemitism*

## CHRISTUS UNSER FRIEDE

### Die Weltgebetstreffen in Assisi

Das Pontifikat Johannes Pauls II. gehört zu den längsten in der Geschichte der Kirche. Es war gekennzeichnet durch innerkirchliche Diskurse um die richtige Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils und durch große weltpolitische Veränderungen wie den Fall der Berliner Mauer. Der polnische Papst, in der Nähe von Auschwitz aufgewachsen, wollte und konnte nicht zu den politischen Herausforderungen in seinem Heimatland und in der Welt schweigen, wenn er die Würde des Menschen<sup>1</sup> gefährdet sah. Wurde sein innerkirchliches Handeln oft kritisiert, so steht er mit seinem politischen Engagement in großem Ansehen. So umstritten die Person des Papstes war, so umstritten waren auch die Gebetstreffen in Assisi,<sup>2</sup> die auf seine Initiative zurückgehen und die seine Nachfolger Benedikt XVI. und Franziskus weitergeführt haben. Mit dem Gebetstreffen haben die Päpste den seit 1968 am 1. Januar begangenen Weltfriedenstag über die Kirche hinaus geweitet.<sup>3</sup> Für die einen sind die Treffen Meilensteine im interreligiösen Dialog, für die anderen stehen sie unter Häresie- und Synkretismusverdacht.<sup>4</sup> Der interreligiöse Dialog und die Gebetstreffen sind jedoch gegenüber solchen Vorwürfen zu verteidigen, stellen sie vielmehr einen *locus theologiae* dar, von dem aus sich das Christentum im Licht der Offenbarung der Fragen der Religionen und ihrer Wahrheit stellt.<sup>5</sup> Die Päpste stellten sich diesem Gespräch, was sich in ihren Ansprachen niederschlägt (1.) und weiten dabei den Friedensbegriff aus (2.), weil sie mit Eph 2, 14 bekennen, dass Christus der Friede ist. Die Kirche folgt darin dem Beispiel Jesu, um in ihm dem Frieden und der Welt zu dienen (3.).

### 1. Die Weltgebetstreffen im Spiegel der päpstlichen Ansprachen

Zum Abschluss der Gebetswoche um die Einheit der Christen am 25. Januar 1986 lud Papst Johannes Paul II. im UNO-Jahr für den Frieden die Weltreligionen zum ersten Gebetstreffen nach Assisi ein. Der polnische Papst hat damit ein Zeichen der Zusammengehörigkeit gesetzt und trennende Mauern in den Herzen niedergerissen, wie es wenige Jahre später mit der Mauer der politischen Trennung der Welt in Ost und West geschehen sollte. Mit dem 25. Januar setzte der römische Bischof aber auch ein innerkirchliches Zeichen, indem er sich bewusst in die Tradition des Friedenspapstes Johannes XXIII. stellte, der am 25. Januar 1959 das II. Vatikanische Konzil angekündigt hatte. Die Religionstreffen in Assisi stehen auf dem festen Boden des II. Vatikanischen Konzils und seinen Lehren über die Kirche (LG), der Religionsfreiheit (DH) und der Beziehung der Kirche zu den Religionen (NA).<sup>6</sup> Das Gebet um Frieden ist immer Gebet um den Geist Gottes, der im religiösen Leben und in den Traditionen aller Religionen wirkt.<sup>7</sup>

In seiner Ansprache<sup>8</sup> am 27. Oktober in Assisi unterstreicht der polnische Papst zu Beginn, dass die Zusammenkunft ein Zeichen für die Welt sein solle. Frieden könne nicht nur am Verhandlungstisch gemacht werden, sondern er müsse erbeten werden. Zugleich sekundiert der Papst den Kritikern des Treffens. Das gemeinsame Gebet dürfe nicht eine Relativierung der eigenen religiösen Überzeugungen sein, weil jeder Mensch dem Gewissen und der Wahrheit verpflichtet ist, das sich auf die letzte Wirklichkeit («*Realtà ultima*») bezieht. Es darf nicht übersehen werden, dass bereits beim ersten Weltgebetstag nicht nur das gemeinsame Gebet im Mittelpunkt stand, sondern dass sich zuvor die einzelnen Religionen an getrennten Orten zum Gebet versammelt haben und schweigend zum Gebet *voreinander* und *füreinander* pilgerten. Im Gebet der christlichen Gemeinschaften hält der Papst eine christologisch ausgerichtete Ansprache, in der er die getrennten Christen auf den Frieden verpflichtet, der Jesus Christus ist (Eph 2, 14), und der die Kirche zu seinem Werkzeug der Versöhnung macht (LG 1).

Den Höhepunkt bildete 1986 das Zusammentreffen auf der *Piazza inferiore* vor der Basilika in Assisi. Johannes Paul II. wendet sich an die Anwesenden als «Bruder und Freund, aber als einer, der an Jesus Christus und an die katholische Kirche glaubt und der erster Zeuge des Glaubens an ihn ist». In den verschiedenen Überzeugungen wissen die Religionen um die Verantwortung für den Frieden. Als Papst müsse er aber bekennen: «der Friede trägt den Namen Jesus Christus». Der Friede kann nicht eine äußere Tat sein, sondern er muss sich aus der tiefsten Gewissensüberzeugung nähren, der das alltägliche Leben durchströme. Nur so lässt sich für den polnischen Papst der Frieden in Gerech-

tigkeit, Liebe und Freiheit verwirklichen.

Im Pontifikat Johannes Pauls II. kam es zwei weitere Male zu einem Gebetstreffen in Assisi. 1993 lud der polnische Papst Vertreter der im Balkankrieg involvierten Religionen ein. Wie bereits 1986 bekennt sich der Papst zu Christus als den Frieden (Eph 2, 14), sodass Frieden die Bekehrung zu ihm bedeute.<sup>9</sup> Die Schrecken des Anschlags vom 11. September 2001 veranlassten Johannes Paul II. nochmals, die religiöse Weltgemeinschaft am 24. Januar 2002 nach Assisi zu einem Friedensgebet einzuladen. Dabei unterstrich er, dass Frieden auf den Pfeilern der Gerechtigkeit und der Vergebung stehen.<sup>10</sup> Dort, wo Gerechtigkeit und Vergebung fehlen, ist für den polnischen Papst der Terror gesät, der nicht nur ein Anschlag auf den Menschen, sondern zugleich auf Gott ist.

Benedikt XVI. pilgerte 2011 zum 25-jährigen Jubiläum des ersten Treffens mit Vertretern der Weltreligionen in die Stadt des *poverello*. Er machte jedoch einen Schritt über seinen Vorgänger hinaus, indem er auch Agnostiker und Atheisten dazu einlud und damit unterstrich, dass sie zu der einen Menschheitsfamilie gehören, in der Gottes Geist wirkt. Der Theologen-Papst setzte einen anderen Akzent und stellte das Gebetstreffen unter den Titel «Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt». Diese geänderte Orchestrierung des Treffens ermöglichte es dem Papst auf grundlegende Überlegungen und den Zusammenhang von Freiheit, Wahrheit und Frieden einzugehen, ohne damit zugleich den Gedanken christologisch engführen zu müssen. In seiner Ansprache erinnerte Benedikt XVI. an den Beweggrund für das Gebetstreffen 1986 und an den Fall des Eisernen Vorhangs 1989, der für ihn der «Sieg der Freiheit» und damit ein «Sieg des Friedens war».<sup>11</sup> Die verstrichenen 25 Jahre hätten jedoch gezeigt, dass Freiheit nicht der Garant für den Frieden sei. Atheistischer Fanatismus und religiöser Terrorismus führen immer wieder zu einer Pervertierung der Freiheit und zeigen deren Pathologien auf. Freiheit ist für den Theologenpapst dort gefährdet, wo der Mensch sich selbst zum Maßstab und Religion sich selbst absolut setzt. Als Anfrage an beiden Positionen sieht er die Rolle der Agnostiker, die den Atheismus und die Religionen in eine Krise ihrer Überzeugungen versetzen können, wenn sie in ihrem Suchen und Fragen auf eine existierende Wahrheit verweisen und die Religion daran erinnern, dass Gott immer der je Größere ist, der nicht einfach besessen werden kann. Auf dem Fundament von GS 19–21 anerkennt der Konzilspiritus die differenzierte Suche und das Fragen der Agnostiker, die er als «Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens» sieht.<sup>12</sup> Benedikt XVI. ist davon überzeugt, dass aus der Wahrheit der Frieden kommt und dass in der Wahrheit der Frieden zu finden ist.

Papst Franziskus lud 2016 zum 30-jährigen Gedenken an das erste Weltgebetstreffen an den Ort seines umbrischen Namenspatrons ein und stellte es

unter das Motto «Durst nach Frieden. Religionen und Kulturen im Dialog». Nach einem voneinander getrennten Gebet der Religionen kamen alle Vertreter zu einem gemeinsamen Friedensappell zusammen.<sup>13</sup> In seiner Ansprache<sup>14</sup> nimmt der argentinische Papst einen Topos seines Pontifikats auf. Er versteht sich und die Anwesenden als Pilger, die sich aufmachen und an die Ränder gehen sollen, um dort für den Frieden zu beten und ihn aufzubauen. Die Bewegung öffnet für die Not des Nächsten. In drastischen Worten warnt er im Wissen um das Gewaltpotential der Religionen vor dem «Virus der Gleichgültigkeit», das Religion zum «Heidentum der Gleichgültigkeit» verkommen lässt. Anders als sein Vorgänger spricht Franziskus in weiten Teilen seiner Ansprache vom Frieden als Gabe Gottes, nach der der Mensch immer Durst verspüren müsse. Wenn der Glaube an Gott nicht geteilt werden kann, dann liegt die Grundlage des Friedens in «Vergebung», «Aufnahme», «Zusammenarbeit» und «Erziehung». Frieden und Barmherzigkeit, die als *cantus firmus* seines Pontifikats gelten können, gehen für den Pontifex Hand in Hand und sind unzertrennlich. Wenn Franziskus mehrmals unterstreicht, dass um den Frieden gebetet werden muss, dann ist Frieden nicht nur eine Gabe Gottes, sondern Gott selbst ist der Friede: «Der Friede ist der Name Gottes», denn «der Name Gottes ist Barmherzigkeit».<sup>15</sup>

## 2. Christus, der Frieden für die Welt

Die Päpste sind sich bewusst, dass sich die ganze Weltgemeinschaft für den Frieden einsetzen muss. Es müssen politische Wege gefunden werden, die in eine gerechte Zukunft führen. Sie erinnern in ihren Ansprachen jedoch daran, dass der Friede immer auch eine Gabe Gottes sei. Das Lukasevangelium berichtet in der Geburtsszene, dass den Hirten ein Engel erscheint und ihnen die Geburt des Erlösers verkündet. Die Ankündigung ist begleitet von einem Heer von Engeln, das das Lob Gottes singt: «Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens» (Lk 2, 14).<sup>16</sup> Der irdische Frieden ist hier verbunden mit der Ehre Gottes. Göttliches Handeln vollzieht sich nicht außerhalb der menschlichen Freiheit. Gott bestimmt nicht den Frieden, sondern Friede ist Ausdruck einer Gottesbeziehung. Anders gesagt: wenn Menschen sich in Freiheit und aus Freiheit für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen, dann handeln sie zur Ehre Gottes.

Der Friede Gottes ist dabei verbunden mit dem Wohlgefallen (εὐδοκία). Für den Evangelisten ist das Wohlgefallen christologisch bestimmt. In der Taufszene Lk 3, 21–22 ist es Jesus, auf den der Geist herabsteigt und eine Stimme ruft: «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen» (ἐν σοὶ

εὐδόκησα). Der Mensch des Wohlgefallens ist somit der Mensch, der sich in die Christusähnlichkeit hineingibt.<sup>17</sup> Jedoch darf dies nicht christozentrisch verengt, sondern es muss protologisch universal versanden werden; die Christusähnlichkeit wird gnadentheologisch in der Taufe geschenkt, doch ist sie bereits schöpfungstheologisch grundgelegt, indem sich in der Inkarnation das Schöpferwort «gewissermaßen mit jedem Menschen geeint» hat (GS 22), weil in ihm alles erschaffen wurde (vgl. Kol 1, 16).

In Gen 1,26–27 wird der Mensch als gottähnliches Bild geschaffen, «als unsere Statue, wie unsere Ähnlichkeit».<sup>18</sup> Die Schöpfungserzählung nimmt die altorientalische Vorstellung auf, dass Statuen von Königen oder Göttern die Abgebildeten repräsentierten. Dem Menschen als «Statue und Ähnlichkeit Gottes» kommt hierbei die Aufgabe zu, dass er den Schöpfer in der Welt nicht nur abbildet, sondern wirklich stellvertretend vertritt. Dies begründet die Würde des Menschen, verpflichtet ihn aber zugleich darauf, das Schöpfungswerk zu achten und fortzuführen. Da der Mensch dies aber nicht aus eigenen Kräften vermag, bleibt er auf das göttliche Wohlgefallen und auf das schaffende Wort angewiesen. Der Kolosserhymnus hebt die Schöpfungsmittlerschaft des Wortes hervor und unterstreicht, dass Christus «das Bild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborener der ganzen Schöpfung» ist (Kol 1, 15). Er ist nicht *Antitypos* des Menschen, sondern sein *Prototypos*. An ihm hat menschliche Freiheit und menschliches Schaffen Maß zu nehmen, um in ihm immer mehr dem ähnlich zu werden, den der Mensch als lebendige Statue repräsentiert. Christliche Friedensethik ist damit christologisch konzentrierte Theologie und Anthropologie.

Johannes Paul II. verweist in *Redemptor hominis* auf GS 22 und sieht in dem, der «das Bild des unsichtbaren Gottes» ist, die göttliche Ähnlichkeit jedes Menschen wiederhergestellt und konkretisiert damit die Anthropologie durch die Christologie.<sup>19</sup> In der Schöpfung und in allen Menschen ist nicht nur die Gottähnlichkeit grundgelegt, sondern auch der Friede. Der Einsatz für den Frieden ist somit nicht nur ein moralisches Engagement, sondern zunächst und zuerst die Wesensverwirklichung des Menschseins als Geschöpf Gottes. Christusähnlichkeit bedeutet demnach, dass sich der Mensch in Christus selbst klar wird (GS 22: «*vere clarescit*») und in der friedvollen Übereinstimmung mit seinen Mitmenschen leben kann.<sup>20</sup> Jede Friedensbemühung des Menschen ist daher eine Verwirklichung der Proexistenz Jesu, um Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, die Kennzeichen für das Reich Gottes sind. In der Sorge um den gemeinsamen Frieden erschließt sich der Mensch also immer tiefer seine eigene Existenz und seinen Transzendenzbezug (vgl. NA 1), weil der «Frieden auf Erden» seinen Möglichkeitsgrund in der «Ehre Gottes in der Höhe» hat. Dem Menschen gereicht der Frieden zur Ehre; schuf Gott alles sehr gut, so steht der Mensch in der stellvertretenden Verantwortung dafür. So darf der Dativ

in Lk 2, 14 ἐν ἀνθρώποις als *Dativus instrumentalis* übersetzt werden: durch den Menschen wird der Frieden auf Erden verwirklicht. Frieden in der Welt ist Bild und Gleichnis der himmlischen Herrlichkeit, wie der Mensch Bild und Gleichnis Gottes ist.

Das Lukasevangelium verankert die Geburt Jesu geschichtlich in der Zeit des Augustus (Lk 2, 1), der mit seiner Regentschaft das goldene Zeitalter des Friedens in seinem Reich durchsetzte. Die *pax Christi* ist der *pax Augusti* nicht entgegengesetzt, aber sie übersteigt diese. Der Friede, um den die Vertreter der Religionen und Kulturen beten, ist derjenige, der die Erde übersteigt und mit der Herrlichkeit des Himmels verbindet. Die *pax Christi* ist wirklich *pax hominibus bonae voluntatis*, weil sie nicht von der politischen Macht eines Herrschers abhängt, sondern von der Demut der Inkarnation und dem Respekt der menschlichen Freiheit. Für Lk 2, 14 zeigt sich die himmlische Ehre Gottes durch den irdischen Frieden, den der Mensch als Repräsentant Gottes wirken soll. Frieden als Heil liegt in der Hand Gottes und wird konkret im Gottmenschen Jesus Christus. «Christus ist unser Friede» (Eph 2, 14)<sup>21</sup>, weil er nicht durch Unterdrückung den Frieden schafft, sondern durch das Zerbrechen aller Feindschaft und Trennung durch sein Kreuz allen Menschen diesen Frieden anbietet. Frieden in der Welt bedeutet, dass nicht nur die Waffen ruhen und sozial-politische Gerechtigkeit herrscht, sondern dass der Mensch in seinem Gewissen diesem Frieden zustimmt. Dazu braucht es die Versöhnung und gegenseitige Vergebung, um die ursprüngliche Bestimmung des Menschen als Statue Gottes wiederherzustellen.

### 3. Inklusivistische Ekklesiologie und kenotische Christologie

«Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2, 4) ist Ausdruck dafür, dass Gott alle Menschen guten Willens zum Heil führen will (vgl. LG 16; GS 22). Der Geist Gottes wirkt das Gute und Wahre in anderen Religionen und verpflichtet sie auf das Gewissen (vgl. DH 10). Es ist aber der Geist, der vom einen Mittler Jesus Christus zwischen Gott und Mensch (1 Tim 2, 6) nicht getrennt werden kann. In ihm ist die eine Heilsordnung gegeben, die sich eschatologisch durch Gottes Tat bewahrheiten muss. Die Kirche als Sakrament des Heils (LG 1; 48) dient der Verbreitung der Heilsbotschaft, aber sie selbst ist nicht das Heil; sie bezeugt den Weg, der wahrhaft zum Leben führt, aber sie ist nicht mit ihm identisch: Es gilt nicht *extra ecclesiam nulla salus*, sondern einzig *extra Christum nulla salus* (vgl. LG 8).<sup>22</sup> Wird besonders das *extra ecclesiam* der vermeintlich orthodoxen Kritiker der Gebetstreffen herausgestrichen, so fallen sie damit selbst aus der

Orthodoxie heraus, weil sie damit die Kirche und den Geist mit Christus in eins setzen. Die endgültige Offenbarung ist in Jesus Christus gegeben, aber es kann durch das Geistwirken Heil in anderen Religionen geben,<sup>23</sup> weil Christus vom Geist, beide aber von der Kirche zu unterscheiden sind. Das Heil der Menschen und der ganzen Welt ist trinitarisch bemessen und ekklesiologisch bezeugt. Weil das trinitarisch vermittelte Heil immer größer ist, als es je ekklesiologisch vermittelt werden kann, darum muss die Kirche in der Begegnung mit den anderen Religionen auf die Elemente des Wahren und Guten achten, die sie selbst noch mehr auf das Heil in Jesus Christus ausrichten können. Das Christentum allgemein, aber insbesondere die Kirche kann nur dann religions- und ideologiekritisch wirken, wenn es die geistgewirkten Elemente außerhalb ihrer selbst anerkennt. Dies hat nichts damit zu tun, über eine Wahrheit konsensual zu verhandeln. Weil Jesus Christus von sich sagt, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein (Joh 14, 6), bedeutet der interreligiöse Dialog die Spuren des Heils auch außerhalb der Kirche zu suchen, um diese Elemente in der eigenen Gemeinschaft entweder neu, oder wieder zu entdecken und sich danach auszurichten. Der interreligiöse Dialog darf als eine indirekte Mission für die Kirche verstanden werden, indem sie sich dadurch immer mehr von ihrer Glaubenswahrheit in Anspruch nehmen lässt, diese erkennt und verkündet. Damit ist jedoch – wie bereits Johannes Paul II. in seiner programmatischen Enzyklika *Redemptor hominis* schrieb – ein belehrender und triumphalistischer Kirchen- und Missionsbegriff zu verabschieden; christliche Mission ist hörende und antwortende Mission (vgl. 1 Petr 3, 15), die im Dialog die Wahrheit Christi verkündet.<sup>24</sup>

Weil die Kirche Sakrament des Heils ist, weiß sie sich immer auf Jesus Christus verwiesen. Er ist die Wirklichkeit, die die Kirche begründet und den sie verkündet. Somit muss Kirche als Kirche Jesu Christi seine Gesinnung und seine Haltung annehmen (vgl. Phil 2, 5). Der Weg Jesu führte zum Menschen, darum muss für den Wojtyła-Papst der Mensch der Weg der Kirche sein.<sup>25</sup> Eine inklusivistische Ekklesiologie im interreligiösen Dialog ist daher der kenotischen Christologie verpflichtet.<sup>26</sup> In der Kenosis (vgl. Phil 2, 6–11) wendet sich Gott in seinem Sohn Jesus Christus seiner Schöpfung voll und ganz zu, ohne dass er dabei aufhört, er selbst zu sein. Seine Selbstentäußerung bedeutet eben nicht Selbstaufgabe, sondern das Festhalten an dem, was er *ist*. Darf Schöpfung im Sohn (Kol 1, 16) schon als Selbstentäußerung Gottes verstanden werden, indem Gott in vollkommener Freiheit und Liebe die Welt als Gegenüber zu sich erschafft, so verwirklicht er in der Inkarnation des Sohnes nun geschichtlich die Verbindung des Schöpfers mit dem Geschöpf (vgl. GS 22). Die bei den Friedensgebeten in Assisi versammelte Gemeinschaft ist Ausdruck und Bild der von Gott geschaffenen Welt, was jedoch nicht bedeutet, dass alle Religionen

einen Offenbarungsanspruch für sich behaupten können, der dem der biblischen Offenbarung entspricht. Auch wenn sich Gott in anderen Religionen in Offenbarungselementen zeigen kann, so ist seine Selbstaussage an die Verheißung an sein Volk Israel gebunden, die in Jesus Christus ihr Ende findet (vgl. Röm 10,4).<sup>27</sup> In Jesus Christus begegnet Gott dem Menschen und nimmt ihn in seiner Freiheit an. Christlicher Glaube macht sich im interreligiösen Dialog die kenotische Haltung Jesu Christi zu eigen, wenn er in anderen Religionen und Kulturen, selbst im Atheismus, zunächst einmal Gottes schöpferische Tat erkennt und anerkennt. In diesem Dialog geht es dann um Selbentäußerung des eigenen Glaubens, ohne ihn aufzugeben. Es kommt zu einer Neukontextualisierung des Glaubens, in der es um das uneingeschränkte Teilen der gemeinsamen *conditio humana* und der *conditio mundi* geht.

Eine kenotische Haltung im Glauben und im Dialog heißt mitgehen in den Tod der Menschheit und dieser Welt. Der Tod zeigt sich in der Gebrochenheit und im Krieg der Religionen und Kulturen. In der letzten Selbentäußerung der Welt in Ungerechtigkeit, Umweltzerstörung und Krieg geben Christen der Welt dafür Zeugnis, dass Jesus Christus der ist, in dem Gott sich mit allen Menschen verbunden hat. Er ist die Umkehr aus der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, vom Tod zum Leben, das der ganzen Welt gelten soll. Es ist die Hoffnung, von der die Christen glauben, dass sie zum Licht der Auferstehung führt. In diesem kenotischen Zeugnis der Liebe Gottes, die in Jesus Christus geschichtlich geworden ist, üben Christen den Dialog mit den Religionen und Kulturen der Welt. Es ist jedoch ein demütiges Zeugnis, wie die Liebe demütig ist, aber gerade darin ihre Macht erweist (vgl. 1 Kor 13). Das kenotische Zeugnis ist der diakonische Auftrag der Kirche in der Welt.

Das interreligiöse Gebet und der Dialog mit anderen Kulturen hat auch Zeugnischarakter für die Kirche. Durch andere Religionen lässt sie sich herausfordern, nicht in einem ekklesiologischen *incurvatum in seipsum* zu verharren, sondern immer wieder eine kenotische Haltung einzunehmen. Im Dialog mit der Welt und den Religionen kann die Kirche ihre Botschaft lernen.

«Christen brauchen» – so Bertram Stubenrauch – «die Weisheit der anderen, um tiefer zu verstehen, was in Christus der Welt tatsächlich gesagt ist. Sie brauchen das Gespräch mit den verschiedenen Kulturen und Denkrichtungen, damit ihnen aufgeht, in welche Tiefendimensionen das Wort Gottes reicht. Sie brauchen die Religionen, um dankbar einzusehen, dass der Mensch als universales Gottessymbol mit seiner Ahnung nicht ins Leere greift».<sup>28</sup>

Die Begegnung mit den Religionen lässt die Kirche die Universalität des Wortes Gottes erkennen, das in seiner Größe über die eigenen Grenzen immer hinausgeht und hinauswirkt. Die Treffen in Assisi sind Gebete *füreinander*, weil sich das Wort Gottes *für alle* ausgesprochen hat. Christen können und dür-

fen Andersgläubigen und jedem, der seinem Gewissen folgt, nicht gleichgültig gegenüber treten, sondern sie vertrauen und warten darauf, dass «Gott alles in allem» sein wird (1 Kor 15,28). Origenes nimmt in der *Siebten Homilie über Leviticus Nr. 2* die Kenosis in seine typologische Deutung des Priesters Aaron für Christus auf. Der wahre Hohepriester entäußert sich und reicht den Kelch seines Blutes, aber er wartet und wird erst wieder vom Weinstock trinken und sich freuen (vgl. Mt 26,29), wenn alle den Weg der Umkehr eingeschlagen haben. Die Freude Christi und seine Herrlichkeit wird erst vollendet sein, wenn kein Glied mehr fehlt.<sup>29</sup> Origenes zeichnet das eschatologische Bild des verherrlichten Christus, der sich selbst als Auferstandener nochmals im Warten entäußert. Das Christentum wird es im interreligiösen Gebet dem wartenden Christus gleichen. Das Warten wird in Freude erfüllt sein, wenn die Religionen in ihrem Gewissen den Weg der Wahrheit suchen (vgl. DH 3) und auf diesem Weg mitarbeiten an dem Frieden, der aus der Wahrheit stammt. In dieses Warten fügen sich die Weltgebetstreffen ein. Der Mensch ist in seiner Freiheit wahrheitsfähig<sup>30</sup>, auch wenn er sie nicht in ihrer Fülle ausschöpfen kann. Das Christentum legt dafür Zeugnis ab, dass Jesus Christus diese Wahrheit ist, auf die alles Suchen hinstrebt.<sup>31</sup> Interreligiöser Dialog, der seine Grundlegung in der kenotischen Christologie hat, darf daher an einer «starken Vernunft» und an einem «starken Glauben» festhalten, denn in diesem Dialog zeigt sich, dass die personale Wahrheit in Jesus Christus Mensch und damit schwach geworden ist, damit das menschliche Verstehen und Erkennen stark wird (vgl. 2 Kor 8,9; 12,10).<sup>32</sup>

Die kenotische Christologie, wie sie in Phil 2,5–11 beschrieben ist, ist in Form eines Hymnus gestaltet, der in der Doxologie endet: «Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes des Vaters». Der Lobpreis Gottes lädt zum existentiellen Mitvollzug dessen im Glauben ein, was der Beter darin spricht.<sup>33</sup> In der kenotischen Haltung Jesu bis zum Tod am Kreuz kommt es zur Verherrlichung des Namens des Vaters (vgl. Joh 17,1–26). Christliches Bekenntnis als Lob des Gottesnamens kann und darf nie gewaltvoll sein, sondern ist gekennzeichnet durch das Werben für den Frieden und die Wahrheit; auch der interreligiöse Dialog und jedes interreligiöse Gebet müssen somit doxologisch sein, weil sich nur darin die «Ehre Gottes in den Höhen und der Friede den Menschen guten Willens» ausdrückt.

Die Gebetstreffen in Assisi können nicht, wie es einige Kritiker immer wieder vorbringen, als Absage an den biblischen Missionsauftrag und an das Bekenntnis zur Einzigkeit Jesu Christi gewertet werden. Das unterstreicht Papst Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika *Redemptoris missio*.<sup>34</sup> Mission und Bekenntnis verlangen vielmehr, dass sich die Kirche aufmacht, um den Brüdern und Schwestern in der Welt zu begegnen und sich für den Frieden einzusetzen. Nur dann, wenn die Kirche sich für den Frieden, die Gerechtigkeit und das

Wohl aller Menschen einsetzt, ist sie Sakrament des Heils, das sich nicht auf die Grenzen der Kirche beschränkt. Heil und Frieden sind in Jesus Christus gegeben. Dessen war sich der Papst in seinem gesamten Pontifikat bewusst und führte in diesem Glauben die Kirche in das dritte Jahrtausend. Das große Jubiläumsjahr 2000 kündigte er damit an, dass allen Menschen das Heil verkündet werden soll. Die Kirche kann dies aber nur, weil sie sich vom Geist Gottes führen lässt und in seinem Wirken Jesus Christus verkündigt. Der polnische Papst vertraute darauf, dass die Kirche den Weg in das neue Jahrtausend nur zusammen mit den «Brüdern und Schwestern der einen Menschheitsfamilie» gehen kann.<sup>35</sup> Diesen Weg begleitet eine kenotische Haltung, die die Kirche immer wieder neu vom Gottessohn erlernen muss. In dieser kenotischen Haltung spricht der Papst von der «Reinigung des Gedächtnisses» und bittet im Heiligen Jahr im Angesicht der Welt um Vergebung der Sünden, die durch kirchliches Handeln entstanden sind. Dies konnte er, weil es die Barmherzigkeit des Vaters ist, der aus der Erniedrigung der Sünde und der Verfehlung den «Menschen seines Wohlgefallens» zu seiner Ehre erhöht und ihm in der Verzeihung Frieden schenkt. Im Glauben an die Barmherzigkeit des Vaters stellte der Wojtyła-Papst dem Schuldbekennnis die Sorge um Frieden und Gerechtigkeit für die Menschen der Welt an die Seite, wofür die Kirche im dritten Jahrtausend für alle Menschen zur Botin werden soll.<sup>36</sup>

## Anmerkungen

- 1 Siehe Karol WOJTYŁA, *Von der Königswürde des Menschen. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König*, Juliusz STROYNOWSKI (Hg.), Stuttgart 1980.
- 2 Grundlegend zu den Gebetstreffen siehe: Max SECKLER, Synodos der Religionen. Das «Ereignis von Assisi» und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen, ThQ 169 (1989) 5–24; Gerda RIEDL, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin – New York 1998; Heino M. SONNEMANS, *Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenzen und Einheit* (= Beg. 14), Bonn 2005, 77–111.
- 3 Vgl. zu den Weltfriedenstag Alexander MERKL, «Der Friede ist möglich». Die Päpste und die Weltfriedenstag, IKaZ 46 (2017) 535–545. Jedoch verdeckt der Weltfriedenstag am 1. Januar das in der Liturgie verdrängte Fest der Beschneidung des Herrn. Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Freiburg i. Br. 2020. In der Deutung des Epiphaniestes als «Fest für die Universalität Gottes und seiner Offenbarung, die allen Völkern und Kulturen gilt», plädiert H. Hoping: «Bedenkt man, welche Rolle der Religionsfriede für den Weltfrieden besitzt, wäre Epiphanie wohl besser als kirchlicher Weltfriedenstag geeignet als der 1. Januar». Helmut HOPING, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. Br. 2019, 306–307.
- 4 Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, Absage an religiöse Eiferer. Die religionstheologischen Grundlagen für das Gebetstreffen in Assisi, in: DERS. – Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Selig, die Frieden stiften. Assis – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg i. Br. 2012, 13–52, 18–29.
- 5 Vgl. Michael L. FITZGERALD, A Theological Reflection on Interreligious Dialogue, in: Karl Josef BECKER – Ilaria MORALI (Hg.), *Catholic engagement with world Religions. A comprehensive Study*, New York 2010, 383–394, 383.
- 6 Vgl. dazu TÜCK, Absage an religiöse Eiferer (siehe Anm. 4), 29–39.
- 7 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptor hominis Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an*

- die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes vom 4. März 1979 (= VApS 6), Bonn 1979, Nr. 6: «Geschieht es nicht manchmal, daß die starken religiösen Überzeugungen der Anhänger der nichtchristlichen Religionen – Überzeugungen, die auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden sind, der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist – die Christen beschämen, die ihrerseits oft so leichtfertig die von Gott geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Wahrheiten in Zweifel ziehen?».
- 8 Zitiert nach: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/travels/1986/travels/documents/trav\\_perugia-assis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/travels/1986/travels/documents/trav_perugia-assis.html); (zuletzt eingesehen am 02.06.2020).
  - 9 Vgl. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/travels/1993/travels/documents/trav\\_assis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/travels/1993/travels/documents/trav_assis.html); (zuletzt eingesehen am 02.06.2020).
  - 10 Vgl. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020124\\_discorso-assis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assis.html); (zuletzt eingesehen am 02.06.2020).
  - 11 Hier zitiert nach BENEDIKT XVI., Ansprache von Papst Benedikt XVI., Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für den Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt, «Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens», in: Jan-Heiner TÜCK – Roman A. SIEBENROCK (Hgg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg i. Br. 2012, 248–252, 248. Zum Verständnis Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. zum interreligiösen Dialog siehe: Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003; Horst BÜRKLE, «Den Originalton in den Religionen wahrnehmen». Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs, in: *IKaZ* 35 (2006) 573–594.
  - 12 Vgl. hierzu Thomas SCHÄRTL, Atheismus und Agnostizismus als Fremdprophetie, in: Jan-Heiner TÜCK – Roman A. SIEBENROCK (Hgg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg i. Br. 2012, 149–181.
  - 13 Bereits in seinem apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* hebt Franziskus den interreligiösen Dialog für den Frieden hervor, der nicht Frucht eines diplomatischen Kompromisses sein könne. Vgl. FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* vom 24. November 2013 (= VApS 192), Bonn 2013, Nr. 250–254.
  - 14 Vgl. [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/september/documents/papa-francesco\\_20160920\\_assis-preghiera-pace.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160920_assis-preghiera-pace.html) (zuletzt eingesehen am 02.06.2020).
  - 15 Vgl. FRANZISKUS, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tomielli*, München 2016. Der Ausdruck «Der Name Gottes ist Frieden» findet sich bereits bei JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben NOVO MILLENIO INEUNTE Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000* vom 6. Januar 2001 (= VApS 150), Bonn 2001, Nr. 55: Der Name des einzigen Gottes muss immer mehr zu dem werden, was er ist, *ein Name des Friedens und ein Gebot des Friedens*» (Hervorhebung im Original).
  - 16 Vgl. Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK 1,3), Göttingen 2006, 137–140; Hildegard SCHERER, *Bona voluntatis suae*. Zur Bedeutung von Lk 2,14 bei Augustinus, Luther und Johannes XXIII., *Vulgata in Dialogue* 2 (2018) 69–84.
  - 17 Vgl. Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie* (= JRSG 6,1), Freiburg i. Br. 2013, 91: «Der Mensch des Wohlgefallens ist Jesus. Er ist es, weil er ganz in der Zuwendung zum Vater, im Hinschauen auf ihn und in der Willensgemeinschaft mit ihm lebt. Menschen des Wohlgefallens sind demnach Menschen, die die Haltung des Sohnes haben – christusförmige Menschen».
  - 18 Vgl. Georg FISCHER, *Genesis 1–11*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2018, 148–155.
  - 19 Vgl. zu GS 22 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis* (siehe Anm. 7), Nr. 8 und 18; TÜCK, Absage an religiöse Eiferer (siehe Anm. 4), 35–36.
  - 20 Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 2009, 581–886, 739–743. Der Kommentator unterstreicht, dass Offenbarung Aufklärung ist, sodass die «Identifizierung Christi als des fleischgewordenen Wortes erschließt, was den Menschen am Geheimnis seiner Existenz ausmacht» (740).
  - 21 Vgl. hierzu Christopher R. A. MORRAY-JONES, *The Epistle to the Ephesians*, in: Christopher ROWLAND – Christopher R. A. MORRAY-JONES, *The mystery of God. Early Jewish mysticism and the New Testament*, Leiden 2009, 581–620, 601–603.

- 22 Vgl. Helmut HOPING, Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums. Religionsdialog, Weltfrieden und Wahrheitsanspruch, in: Hans J. MÜNK, *Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute* (= ThBer 26), Freiburg 2003, 117–159, 129–134.
- 23 Vgl. dazu JOHANNES PAUL II., Enzyklika Redemptor hominis (siehe Anm. 7), Nr. 7; Helmut HOPING, *Jesus aus Galiläa* (siehe Anm. 3), 322–325, hier 225: «Wer in den anderen Religionen nur Unglaube und Götzendienst sieht, ist nicht dialogfähig, sondern isoliert sich selbst und verliert so die universale Weite, wie sie für das Katholische charakteristisch ist».
- 24 Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika Redemptor hominis (siehe Anm. 7), Nr. 4. Zur Mission siehe Bertram STUBENRAUCH, *Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen*, Regensburg 2017, 153–186; Gerda RIEDL, *Modell Assisi*, 189–291.
- 25 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika REDEMPTOR HOMINIS* (siehe Anm. 7), Nr. 14.
- 26 Vgl. Bertram STUBENRAUCH, *Pluralismus statt Katholizität?* (siehe Anm. 24), 113–128.
- 27 Vgl. Horst BÜCKLE, Jesus Christus – Zentrum und Telos der Religionen und Kulturen, StMiss 58 (2009) 1–18.
- 28 Bertram STUBENRAUCH, *Pluralismus statt Katholizität?* (siehe Anm. 24), 121. Vgl. dazu den Ansatz der komparativen Theologie: Klaus v. STOSCH, Komparative Theologie, in: Ulrich DEHN – Ulrike CASPAR-SEEGER – Freya BERNSTORFF (Hgg.), *Handbuch Theologie der Religionen. Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i. Br. 2017, 317–337.
- 29 Vgl. ORIGENES, *Siebte Homilie über Leviticus*, Nr. 2, zitiert nach Henri de LUBAC, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, übertr. und eingel. von Hans Urs von BALTHASAR, Einsiedeln 1970, 368–373.
- 30 Vgl. HOPING, Die Pluralität der Religionen (s. Anm. 22), 119–123. Der Freiburger Dogmatiker führt darin die Wahrheitsfähigkeit des Menschen auf die Gottebenbildlichkeit zurück.
- 31 Vgl. Peter HOFMANN, *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*, Paderborn 2006, 178: «Die universale Wahrheit, unter deren Anspruch die Bekennenden stehen, wird durchaus konkret in einer bestimmten partikularen Religion und in der ihrerseits partikularen Praxis der einzelnen Person ausgesprochen. Das Konzil vertritt [mit DH 3; Anm. d. Verf.] eine plurale Differenzkultur des Religiösen, zwischen den Menschen, den Religionen und auch innerhalb der katholischen Kirche selbst. Diese Differenzkultur hat ihr Wahrheitsprinzip und beansprucht auch das Recht dieser Wahrheit. Diese Differenzkultur ist eine Kultur der (Gewissens-)Freiheit» (Hervorhebungen im Original).
- 32 Vgl. zum personalen Wahrheitsbegriff Marcello BORDONI, Jesus Christus – die Wahrheit in Person. Die Auseinandersetzung der heutigen Christologie mit der Wahrheitsfrage, in: Gerhard Ludwig MÜLLER – Massimo SERRETTI (Hgg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen*, Einsiedeln 2001, 173–227.
- 33 Vgl. Bertram STUBENRAUCH, *Pluralismus statt Katholizität?* (siehe Anm. 24), 116: «Es deshalb nicht der Ausdruck eines triumphalen Überlegenheitsgefühls sein, wenn Christen im kenotischen Sinn vom einen Gott aller sprechen. Ihr Absolutheitsanspruch trägt das Signum gehorsamer Selbstbescheidung in sich: Gott ist so zu verkünden, wie er sich gegeben hat – aus Liebe zerschlagen und insofern nicht mehr bloß «für viele» reklamierbar».
- 34 JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptoris missio Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags* vom 7. Dezember 1990 (= VApS 100), Bonn 1991, Nr. 4–11; 44–45. Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, Die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Voraussetzung und Gegenstand des christlichen Dialogs mit den Religionen, in: DERS., *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2002, 243–270.
- 35 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Incarnationis mysterium – Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000* (= VApS 136), Bonn 1998, Nr. 3, Zitat Nr. 6.
- 36 Vgl. ebd. Nr. 11–12.

## Abstract

*Christ Our Peace: The World Day of Prayer in Assisi.* The meetings of the world's religions to pray for peace in Assisi are part of the lasting legacy of Pope John Paul II. For him and his successors peace is christologically founded and has a theological dimension of creation. In interreligious dialogue, Christianity adopts a christological kenosis-attitude and works with that in the world.

*Keywords:* religion – interreligious dialogue – ecclesiology – christology – reconciliation – religion and violence

## DIE SOZIALVERKÜNDIGUNG JOHANNES PAULS II.

Eine Rekonstruktion vor dem Hintergrund seiner Epoche

Die Wahl von Karol Wojtyła im Herbst 1978 war politisch ebenso bedeutsam wie kirchlich. Sein Heimatland Polen lag damals hinter dem «Eisernen Vorhang» und Papst Johannes Paul II. wurde aufgrund persönlicher Erfahrungen mit den Totalitarismen zum wohl politischsten Papst des 20. Jahrhunderts. Er sah es aus tiefem Glauben als seine Lebensaufgabe, an den damals unverrückbar scheinenden Säulen des Staatskommunismus unter sowjetischer Dominanz zu rütteln. Kaum jemand wagte zu hoffen, dass dieser, militärisch bestens gerüstet, je einstürzen könnte. Die Art und Weise wie er als Papst zur Implosion der marxistischen Staatsideologie beitrug, ist ein wesentliches politisches, sozialetisches und vor allem geistiges Vermächtnis seines Pontifikats. Das 1981 von einem bulgarischen Staatsbürger in sowjetischem Sold auf ihn verübte Attentat war nicht zuletzt der Preis für diesen Kampf, den er mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln führte. Sein Einsatz für politische und soziale Gerechtigkeit wurzelte in der Überzeugung der besonderen historischen Mission der polnischen Kirche und des polnischen Volkes. Seine Publikationen und Predigten zu sozialetischen Themen, nicht zuletzt seine Sozialenzykliken sind Ausdruck dieses Sendungsbewusstseins. Mit ihm wollte er die Kirche ins dritte Jahrtausend führen. Dass das Jahr 2000 für ihn von so hoher Bedeutung war, zeugt von seinem starken Geschichtsbewusstsein als Grundlage von Identität.<sup>1</sup> An zentrale Ereignisse seines Pontifikats erinnern bis heute eindruckliche, medial weit verbreitete Bilder, so die drei großen Kreuze auf der Danziger Werft, die von der im August 1980 gegründeten Gewerkschaftsbewegung *Solidarność* dem kommunistischen Regime abgetrotzt wurden. Liest man seine Aussagen zu sozialen und politischen Fragen heute, zeigt sich deren Aktualität, wobei freilich zugleich deutlich wird, wie sehr innerkirchliche Polarisierungen zu einer Interpretation beigetragen haben, die der Ausgewogenheit und philosophischen Qualität der Texte nicht immer gerecht wird. Diese richteten sich zudem grundsätzlich am Zweiten Vatikanischen Konzil aus. In

INGEBORG GABRIEL, geb. 1952, Prof. em. für Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

diesem Sinne schrieb Johannes Paul in *Tertio Millenio Adveniente* (1994), dass die beste Vorbereitung auf die Jahrtausendwende, eine «möglichst getreue Anwendung der Lehre des II. Vatikanums auf das Leben jedes einzelnen und der ganzen Kirche» darstelle (TMA 20).

### 1. Sozialethische Grundlinien

Johannes Paul II. war davon überzeugt, dass der Bestand jeder Gesellschaft von einer wahren und tragfähigen Anthropologie abhängt. Auf diesem Feld führte er, ganz im Geist der katholischen Soziallehre, den Kampf sowohl gegen den Marxismus als auch den Liberalismus. Wesentliche anthropologische Aussagen wie auch solche zu konkreten sozialethischen Themen finden sich bereits in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979). Methodisch setzt er dabei an die Stelle der philosophisch-naturrechtlichen Argumentation eine christozentrische Grundlegung. Die Würde und der Sinn seiner Existenz wurden dem Menschen durch die Erlösungstat Christi zurückgegeben, die ihn zudem zum «tiefen Staunen über Wert und Würde des Menschen» befähigt (RH 10), weil sich «der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung gleichsam mit jedem Menschen verbunden hat» (RH 13, so auch GS 22). Diese theologische Kernaussage erweist sich als programmatisch für seine gesamte Sozialverkündigung. Aus ihr leitet sich die unbedingte Pflicht ab, die Würde jedes Menschen *opportune vel inopportune* zu schützen und an der Humanisierung der Welt mitzuwirken. Es ist diese Orientierung am Menschen als «erstem und grundlegendem Weg der Kirche» (RH 13), die zur Entlarvung und Überwindung abstrakter ideologischer Systeme führen kann. Schwerpunkte der Sozialverkündigung des Papstes waren von daher Menschenrechte und Demokratie, eine entschiedene Parteinahme für Arme und Notleidende, sowie die Ablehnung jeder Form von Gewalt in politischen Auseinandersetzungen und das Bekenntnis historischen Unrechts, das durch eine «Reinigung des Gedächtnisses» überwunden werden soll. Das Kreuz, das anlässlich seines ersten Besuches im Juni 1979 auf dem Siegesplatz in Warschau errichtet wurde, und der liturgische Gesang «*Christus vincit – Christus regnat – Christus imperat*» sowie die Anrufung von Jesus als «Führer für das Polen von morgen» waren Signal und symbolische Zeichen für dieses Programm, das seine Erfüllung zehn Jahre später in der Befreiung vom kommunistischen Joch finden sollte.

Zugleich war Karol Wojtyła, der das Wüten totalitärer Regime und die Kriegsgräuere am eigenen Leib erfahren hatte, in seiner Weltsicht von den Katastrophen des 20. Jahrhunderts und dessen materiellen wie moralischen Verwüstungen nachhaltig geprägt (RH 17). Anders als in *Gaudium et spes* (GS 4-11) lag

das Schwergewicht seiner politischen Analyse auf den inneren und äußeren Bedrohungen der Zeit und vor allem der westlichen Zivilisation. Diese fortschrittsskeptische Haltung sollte sich im Laufe seines Pontifikats zunehmend verstärken. Ihm deshalb eine grundsätzlich moderneskeptische Haltung zu unterstellen, wäre jedoch verfehlt. Seine Sozialverkündigung geht in allen Phasen von einer grundsätzlichen Anerkennung der politischen Institutionen der Moderne aus. Er plädiert zudem für ökumenische und interreligiöse Offenheit und entsprechende Allianzen (RH 6, 11f). Dieses Anliegen hielt sich sein ganzes Pontifikat durch, wie übrigens auch die bereits in seiner Antrittsenzyklika an erster Stelle genannte Umweltfrage (RH 8, 15f), die Bedeutung weltweiter Solidarität und der Vereinten Nationen (RH 17) und die Kritik am friedensgefährdenden Rüstungswettlauf zwischen den Blöcken, durch den «ungeheure Geldsummen» verschwendet werden, die «anstatt für Waffen, die dem Krieg und der Zerstörung dienen, zur Nahrungsmittelproduktion eingesetzt werden sollten» (RH 16).

Die Sozialverkündigung im langen Pontifikat von Johannes Paul II. umfasst zwei unterschiedliche Phasen: Jene von 1978–1989/90, die vor allem vom Kampf gegen den marxistischen Staatskommunismus und von der zeitgleich einsetzenden Globalisierung bestimmt war, und jene von 1991–2005, in der sich der Papst zunehmend gegen einen gesellschaftlichen Liberalismus wandte und sich mit den Folgen historischen Unrechts befasste. Die Sozialenzykliken *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) und *Centesimus annus* (1991) sind für die erste Phase charakteristisch. In der zweiten Phase überwiegt die individualethische Ausrichtung von *Evangelium vitae* (1995), die im Folgenden nur gestreift werden kann, sowie die heilsgeschichtliche Einordnung von *Tertio millennio adveniente* (1994). Die *Vergebungsbitten* vom ersten Fastensonntag des Jahres 2000 bilden hier einen Höhepunkt.

Konkreter Anlass für die Enzyklika *Laborem exercens* («Über die menschliche Arbeit») waren die Arbeiteraufstände in Polen unter Führung der polnischen Gewerkschaft *Solidarność*. Sie leiteten rückblickend den Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Europa ein. Der Text bietet eine umfassende phänomenologische und theologische Reflexion über das Thema Arbeit in ihrer Bedeutung für den Menschen und die Gesellschaft, sowie die notwendigen, rechtlichen Rahmenbedingungen (der Staat wird hier als «indirekter Arbeitgeber» bezeichnet). Aufgrund ihres personalen Charakters, so die Grundaussage des Textes, kommt der Arbeit der Vorrang vor dem Kapital und der Technik zu, die beide instrumentellen Charakter haben. Sie ist demnach nicht ein Produktionsfaktor neben anderen, vielmehr bemisst sich die moralische Qualität einer Gesellschaft an der Achtung, die sie dem arbeitenden Menschen entgegenbringt. Die Arbeit ist daher «Dreh- und Angelpunkt der sozialen Frage» (LE 3, 2). Menschen verdienen durch Arbeit nicht nur ihren Lebensunterhalt, sondern sie gibt ihrem Leben Sinn und Würde und trägt zum Gemeinwohl bei. Das

Thema Arbeit, das seit *Rerum novarum* eine zentrale Rolle für die katholische Soziallehre spielte, wird so entfaltet und wiederum in ihr Zentrum gerückt. Johannes Paul II. greift damit zugleich die marxistische Ideologie auf ihrem ureigensten Terrain an, um so ihrer Arbeitstheorie die Legitimität zu entziehen. Die Bilder von Priestern, die 1981 rund um die Danziger Werft saßen, um den streikenden Arbeitern die Beichte abzunehmen, waren der mediale Ausdruck für eine Umkehr der Geschichte. Es war die als überholt gebrandmarkte katholische Kirche und nicht mehr die kommunistische Arbeiterbewegung, welche die Anliegen der Arbeiter, ihre Gewerkschaften und das Streikrecht vertrat, und stellten das wahre Antlitz der Kirche *ad extra* dar (RH 4).<sup>2</sup>

Die zweite große Sozialenzyklika des Pontifikats *Sollicitudo rei socialis* sollte die Entwicklungszyklika *Populorum progressio* (1966) von Paul VI. fortschreiben, um die damals verstärkt einsetzende Globalisierung sozioethisch zu reflektieren und theologisch das Thema Entwicklung zu vertiefen, auf die sich die ideologische Bipolarität generell negativ ausgewirkt hatte. Sie übernimmt dafür zwei zentrale Begriffe aus der Befreiungstheologie, jenen der «Strukturen der Sünde»<sup>3</sup> und die von der ganzen Tradition der Kirche bezeugte «Option einer vorrangigen Liebe für die Armen» (SRS 42), was insofern beachtenswert ist, als die Befreiungstheologie und jene Theologen, die der Sympathie mit ihr verdächtigt wurden, durch zwei Instruktionen der Glaubenskongregation (1984/86) kurz zuvor scharf kritisiert worden waren. Johannes Paul II. teilte zweifellos die Angst vor einer kommunistischen Infiltration der Kirche, was in der damaligen politisch aufgeheizten Situation und angesichts seiner Geschichte verständlich war. Die Vorwürfe gegen die Befreiungstheologie waren jedoch weitestgehend ungerechtfertigt und lähmten das kirchliche Leben, vor allem außerhalb Europas, was die soziale und politische Relevanz der Kirche betraf.

*Centesimus annus*, zum 100-jährigen Jubiläum von *Rerum novarum*, bildet gewissermaßen die Summe seiner Sozialverkündigung. Hier zeigt sich, dass die sozial- und wirtschaftsethische Ausrichtung seines Denkens ganz auf der Linie der ersten Enzyklika mit dem Untertitel «Über die Arbeiterfrage» lag, der er am Anfang einen ausführlichen Rückblick widmet, um die Inhalte sodann fortzuschreiben. Der Niedergang des Marxismus war für Johannes Paul die Folge einer falschen, weil einseitigen, Anthropologie (CA 13) sowie des entschiedenen, gewaltfreien Einsatzes von Christen und Nicht-Christen (CA 25), die den Gegenbeweis gegen eine marxistische Theorie erbrachten, die Recht und Moral aus der Politik verbannen wollte (CA 23). Die politische Freiheit kann jedoch nur Bestand haben, wenn es gelingt, die in der Zeit der Diktatur aufgestauten Konfliktpotenziale zu entschärfen (CA 27). Die notwendigen wirtschaftlichen und politischen Transformationen hin zu Marktwirtschaft und Demokratie (CA 15; 32; 34) müssen daher von ernsthaften Bemühungen um eine Versöhnung zwischen den europäischen Völkern, «die durch das Band der gemeinsamen Kultur

und tausendjähriger Geschichte eng miteinander verbunden sind» (CA 35), begleitet werden. Johannes Paul setzte sich daher von Anfang an für eine Erweiterung der Europäischen Union ein.<sup>4</sup> Damit waren die sozioethischen Grundlinien seiner Sozialverkündigung für die Zeit nach der Wende festgelegt.

## 2. Die Kirche als «Zeichen des Widerspruchs» zwischen den ideologischen Fronten<sup>5</sup>

Johannes Paul hatte in Polen von Anfang an auf einen kulturellen kirchlichen Widerstand gegen das kommunistische Regime gesetzt.<sup>6</sup> Eine Kritik der marxistischen Anthropologie findet sich implizit in *Laborem exercens* und ausführlich in *Centesimus annus* (CA 13–19). Die *relecture* dieser Texte ruft in Erinnerung, wie lähmend sich die ideologischen Polarisierungen auf das damalige intellektuelle wie politische Leben auswirkten.<sup>7</sup> Wojtyłas sozioethische Position orientierte sich an *Rerum novarum* unter Einbezug der politischen und internationalen Neuerungen nach dem Zweiten Weltkrieg: die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als Grundlage der Nachkriegsordnung, die Schaffung der Vereinten Nationen sowie die europäische Einigung. Dies ist insofern zu betonen, als er – jedenfalls innerkirchlich – vielfach als Papst des erhobenen Zeigefingers *in moralibus* und durch seine Ablehnung der Befreiungstheologie im Gedächtnis geblieben ist. Als mediale Repräsentation dieser einseitigen Interpretation ist an das Bild zu erinnern, in dem er den knienden Ex-Priester Ernesto Cardenal bei seinem Besuch 1983 ermahnte. Dieser Diskrepanz in der Wahrnehmung gilt es sich möglichst vorurteilsfrei zu nähern, da sie zum einen viel über politische, soziale und kirchliche Realitäten aussagt, zum anderen jedoch durchaus Akzentverschiebungen im binnenkirchlichen und gesellschaftlichen Diskurs der letzten Jahrzehnte zeigt, der sich, dominiert vom Wirtschaftsliberalismus, bis vor kurzem von sozioethischen Fragen zu moralischen Identitätsthemen hin verengte. Auf dieser Basis bildeten sich neue Fronten, die einer differenzierten und argumentativen Auseinandersetzung gegenüber nicht weniger widerständig sind als jene der Epoche der ideologischen Bipolarität.

Die katholische Sozialverkündigung basierte von Anfang an auf einer kritischen Reflexion der marxistischen wie liberalen Anthropologie und ihrer Einseitigkeiten. Nachdem die Kritik am Marxismus nach 1991 hinfällig schien (man kann sich die Frage stellen, ob dies angesichts des Aufstiegs weiterhin marxistischer Staaten wie China wirklich der Fall ist), blieb der Liberalismus als zu kritisierender «Gegner», wobei die Spannung zwischen unterschiedlichen Ausprägungen, die idealtypisch als politischer, ökonomischer und gesellschaftlicher Liberalismus bezeichnet werden sollen, ein wichtiges Charakteristikum darstellt.

Die am Zweiten Vatikanum nach langem Ringen von der katholischen Kirche anerkannten Institutionen des politischen Liberalismus (Menschenrechte,

Demokratie) wurden von Johannes Paul II. nicht zuletzt als politisches Gegenprogramm gegen den marxistischen Staatskommunismus uneingeschränkt anerkannt. Sie stellten für ihn die der Menschenwürde am besten entsprechenden Formen des Politischen dar und die Grundlage eines Völkerrechts als Basis der internationalen Ordnung des Vertrauens zwischen den Nationen. Dies zeigen viele Reden, in denen er, wie erstmals in *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII., eine internationale politische Autorität zur Förderung des globalen Gemeinwohls und des Friedens fordert. Das «Konzil hat den Wunsch nach einer Weltautorität verfochten, die auf der Zustimmung der Völker gründet und mit wirksamen Mitteln ausgestattet ist, um die Respektierung der Gerechtigkeit und Wahrheit zu gewährleisten.»<sup>8</sup> Er reduzierte die Menschenrechte dabei keineswegs, wie später manchmal der Fall, auf das Recht auf Religionsfreiheit.<sup>9</sup> Derartige Verengungen, die einem zunehmenden binnenkirchlichen Misstrauen gegen die liberale Menschenrechtsidee entsprangen, widersprachen seiner persönlichen Erfahrung wie seinen politischen Anliegen. Die Menschenrechte, für welche die Kirche das Bewusstsein schärfen sollte, bildeten vielmehr ein untrennbares Ganzes (CA 47f; 54).

Johannes Paul II. setzte sich für diese internationale Ordnung bis zu seinem Lebensende in beeindruckender Weise ein. So übte er u. a. harsche Kritik am Einmarsch der amerikanischen Truppen in den Irak im März 2003, der gegen das geltende Völkerrecht von neokonservativen Kräften in den USA vorangetrieben worden war. Er hatte, wie von ihm vorhergesagt, geopolitisch eine Reihe extrem negativer Folgen und destabilisiert den Nahen Osten bis heute. Hier ist das Bild des von seiner Krankheit bereits schwer gezeichneten Papstes in Erinnerung geblieben, der auf das Kreuz gestützt, vor den Folgen eines völkerrechtswidrigen Einmarsches in das Zweistromland warnt. Sein politisches Engagement war von Anfang an von der Überzeugung getragen, dass revolutionäre Umstürze gewaltfrei erfolgen müssten. Die sogenannten Samtenen Revolutionen wurden – beginnend mit der Rosenkranzrevolution 1987 auf den Philippinen bis zu den gegenwärtigen Protesten in Hongkong – zum Signum einer Epoche.<sup>10</sup> Der Historiker Timothy G. Ash hat sie einmal als das große politische Wunder und das Vermächtnis für das 21. Jahrhundert bezeichnet. Konflikte auf friedliche Weise durch Verhandlungen und gewaltfreien Einsatz zu regeln, fordert einen hohen, oft auch persönlichen Preis. Johannes Paul II. deutete das Leid im aktiven Kampf gegen das Böse christologisch als Verbindung mit dem Leiden Christi (CA 25). Zugleich war er kein Pazifist. Einen Verteidigungskrieg, wie jenen in Bosnien 1999, sah er als gerechtfertigt an.<sup>11</sup>

Besonders umstritten war vor allem nach 1989 der wirtschaftliche Liberalismus: Nach dem Scheitern des Staatskommunismus in Ost- und Mitteleuropa bestand weltweit die Tendenz, das Sozialdenken insgesamt als kommunistisch abzuqualifizieren und auf einen wirtschaftlichen Marktliberalismus *tout court* zu

setzen. Ein derartiges Laissez-faire des Staates, der das Gemeinwohl als durch den Markt verwirklicht ansieht, steht in fundamentalem Gegensatz zur katholischen Soziallehre. Der polnische Papst steht voll in dieser Tradition. Seine Insistenz auf die Rechte der Arbeiter in *Laborem exercens* baut darauf ebenso auf, wie die Ablehnung eines «einfältigen Optimismus mechanistischer Art» im wirtschaftlichen Bereich (SRS 27). Die häufig zitierten Aussagen, dass «der freie Markt das wirksamste Instrument für den Einsatz der Ressourcen und für die Befriedigung der Bedürfnisse zu sein» *scheint* (CA 34) sowie dass «die moderne Unternehmenswirtschaft durchaus positive Aspekte» enthält (CA 32), zeigen bereits von der Formulierung her, dass es sich um keine bedingungslose Akzeptanz handelt. Eine Anerkennung der liberalen Marktwirtschaft im Sinne von Kapitalismus ist untrennbar damit verbunden, dass diese rechtlichen Regelungen unterliegt, die die Solidarität mit allen garantieren (CA 42). Diese Kontinuität mit dem katholischen Sozialdenken ist deshalb besonders hervorzuheben, da die oben zitierten wirtschaftsliberalen Äußerungen von Johannes Paul II. vielfach aus dem Kontext genommen und als Unterstützung einer libertären, unregulierten Marktwirtschaft gedeutet wurden.<sup>12</sup> Eine derartige Interpretation wird jedoch weder den Texten noch der Grundintention seiner Sozialverkündigung gerecht. Wie alle seine Vorgänger sprach er vielmehr nationale wie internationale Gerechtigkeitsdefizite klar an und forderte eine regelbasierte Organisation der Weltwirtschaft. Die wirtschaftlich stärkeren Länder sollen den wirtschaftlich schwächeren zu Hilfe kommen (CA 35), um das Recht aller, am Wohlstand teilzunehmen, zu sichern sowie einen sozialen Ausgleich durch Solidarität zu gewährleisten und der Exklusion entgegenzuwirken.

Sieht man neben dem politischen und wirtschaftlichen einen gesellschaftlichen Liberalismus als eine dritte Ausprägung liberalen Denkens, so gab es in der katholischen Soziallehre immer die Warnung vor der Entartung von Freiheit in Willkür und die Betonung der moralischen Basis jeder Gesellschaft. In der zweiten Phase des Pontifikats rückte die Kritik an einer lebensfeindlichen westlichen Kultur immer mehr ins Zentrum der päpstlichen Verkündigung. Es verwundert zuerst einmal, wenn der Papst «wesentlich ungeschminkter und heftiger als die Menschenrechtsverletzungen der Kommunisten [...] nach 1989 die Negativeinflüsse der westlichen Industriegesellschaft auf den früheren Ostblock, besonders auf Polen [geißelte].»<sup>13</sup> Diese Kritik an einer freizügigen Wegwerfgesellschaft, an Prostitution, Pornographie und vor allem Abtreibung nahm ab 1991 an Schärfe deutlich zu. «Sie wollen, dass wir nach Europa kommen, indem sie uns ihre Werte des Utilitarismus, der sexuellen Freizügigkeit aufdrängen.»<sup>14</sup> Diese moralische Schwerpunktsetzung wurde, medial massiv verstärkt, zu einem der Leitmotive des letzten Dezenniums des Pontifikats. Da eine derartige Fundamentalkritik jedoch kaum Ansatzpunkte für konkrete Handlungen und soziale wie politische Strukturreformen gab, geriet die ka-

tholische Kirche mit ihrer Gesellschaftskritik damit zunehmend ins Abseits. Denn wiewohl ein in der Geschichte einmaliger Massenwohlstand vor schwere ökologische und, hinsichtlich der Verteilung, soziale Fragen stellt, ist die grundsätzliche Ablehnung eines, ja für die meisten Menschen auch in Industrieländern weiterhin bescheidenen Wohlstands für diese schwer nachvollziehbar. Gleiches gilt für ein Mehr an individueller Autonomie (Stichwort Individualismus), da beides dem Einzelnen auch beachtliche Entwicklungschancen bietet und gesellschaftlich eher konfliktreduzierend wirkt, da es Menschen ermöglicht, ihre eigenen Lebensprojekte kreativ zu verfolgen. Sosehr qualitativ gediegenere Produkte humanökologisch von Vorteil wären und die Verantwortung der Freiheit eine zentrale Frage menschlichen Lebens darstellt, eine generell kulturkritische Haltung aus den Entwicklungen abzuleiten, erweist sich als ethisch wenig überzeugend und signalisiert binnenkirchlich, dass die Brücken, die das 2. Vatikanische Konzil zu liberalen, säkularen Gesellschaften gebaut hatte (vgl. GS 11f), schrittweise hochgezogen wurden. Eine besondere Rolle spielte dabei die Sünde der Abtreibung. Für Johannes Paul war es «ein besorgniserregendes Symptom und keineswegs nebensächliche Ursache für einen schweren moralischen Verfall» (*Evangelium vitae* 4). Insofern Abtreibungen eines jener gravierenden moralischen Übel sind, die die gesamte Geschichte durchziehen und in den kommunistischen Ländern, nicht zuletzt aufgrund der schlechteren sozialen Rahmenbedingungen, zudem statistisch weiter verbreitet waren als in den westlichen Konsumgesellschaften, erweist sich der moraltheologische Fokus und die damit verbundene Verfallsdiagnose angesichts der historischen Fakten als hinterfragenswert. Dies umso mehr, als andere sozialethische Themen dahinter zurücktraten, die auf eine Verbesserung der prekären Lebenssituation der armen Schichten weltweit gerichtet waren. Der Grund für diese zunehmende Konzentration auf individual- und bioethische Fragen als Signum des Katholischen ist nicht leicht zu beantworten. Faktische Auswüchse eines gesellschaftlichen Liberalismus mögen hier ebenso eine Rolle gespielt haben, wie eine tiefe Enttäuschung darüber, dass eine politische, katholische Renaissance, wie sie der Papst für Polen und darüber hinaus erhofft hatte, ausblieb. Vielmehr nahm der Einfluss der Kirche trotz seines beachtlichen Einsatzes während des Pontifikats ab. Nur jene katholischen Kernelemente, die einer Disziplinierung zugänglich waren, konnten auf eine Gegenkultur gegen den gesellschaftlichen Liberalismus eingeschworen werden. Es ist nicht Aufgabe dieses Beitrags, auf moraltheologische Grundsatzfragen einzugehen. Politisch bleibt freilich anzumerken, dass die Ablehnung des gesellschaftlichen Liberalismus seit den 1980er Jahren zum Programm einer neokonservativen Rechten wurde, die ihre Basis vor allem im US-amerikanischen Evangelikalismus hatte. Diese sogenannte *moral majority* vertrat im Wirtschaftlichen jene libertären Positionen, die in der Folge vielfach mit jenen von Johannes Paul II.

assoziiert wurden, wiewohl es in seinen Texten dafür keine Anhaltspunkte gibt. Zum gesellschaftlichen Liberalismus gehört die Frage der Frauenemanzipation, die daher kurz angesprochen werden soll. Wiewohl die Ämterfrage ein Zankapfel blieb, lässt sich aus den Äußerungen des Papstes keine ideologisch verhärtete Position ableiten, wie sie ihm teils zur Last gelegt wird. Liest man das Apostolische Schreiben *Mulieris dignitatem* (Über die Würde der Frau), zeigt sich vielmehr, bei aller möglichen Kritik und einer gewissen symbolischen Überladung des Themas, dass Johannes Paul II. auf vorigen Sozialdokumenten zum Thema aufbauend neuere Erkenntnisse der Bibelwissenschaft heranzieht und zu einem Frauenbild kommt, das – wiewohl Einzelnes diskussionswürdig bleibt – durchaus offen für weitere Entwicklungen ist.<sup>15</sup>

Am Ende dieser Überlegungen soll an die Botschaft erinnert werden, die der Papst durch seine öffentliche Präsenz, während seiner schweren Krankheit, bis zu seinem Tod zu vermitteln suchte. Wiewohl gleichfalls diskutierbar, kann sie als geistiger und sozial bedeutsamer Akt gedeutet werden, insofern sie auf Leerstellen eines Liberalismus hinweist, der auf die wesentlichen Fragen menschlichen Lebens keine Antwort gibt. Der Papst zeigte dies medial unter Einsatz der eigenen Person und ihrer Hinfälligkeit auf. Er stellte damit die Menschheit wie schon zu Beginn seines Pontifikats vor die Frage nach den anthropologischen Grundlagen der Moderne. Kann ohne Glauben, der auch diesen Phasen menschlichen Daseins einen Sinn zu geben vermag, eine humane Ordnung geschaffen werden und vor allem Bestand haben?

### 3. *Die sozialetische Bedeutung einer «Reinigung des (historischen) Gedächtnisses»*

Die konkrete Geschichte war für den Papst höchst bedeutsam, sowohl als kulturelle Grundlage wie auch als jener Raum, in dem sich der christliche Glaube zu bewähren hat (TMA 10). Damit stellt sich jedoch die Frage, wie mit dem historischen Unrecht und der Schuld umzugehen ist. Dies gilt für die Weltgeschichte wie für die Heilsgeschichte, in der sich die Kirche vom «Geist Christi und seines Evangeliums entfernt hat, sodass ihre Denk- und Handlungsweisen geradezu Formen *eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten» (TMA 32). Geschichte bedarf daher der Buße und der Vergebung, deren Ziel die Versöhnung als Grundlage des Friedens darstellt.<sup>16</sup> Der Papst hat dies als «Reinigung des Gedächtnisses» bezeichnet und auf seinen Reisen in vielen Reden immer wieder eingemahnt. Das ist ein vielfach vergessenes Signum seines Pontifikats. So warnte er im Blick auf Europa vor den Gefahren eines Nationalismus, dem der Boden nur entzogen werden kann durch eine «ernsthafte Gewissensprüfung, in Anerkennung von Schuld und Irrtümern, die im Laufe der Geschichte auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet gegenüber Nationen begangen worden sind, deren Rechte von den im-

perialistischen Systemen des vorigen wie des jetzigen Jahrhunderts systematisch verletzt worden sind» (TMA 27). Johannes Paul, der sonst der Sozialgestalt der Kirche, die ja durch ihren Geheimnischarakter nicht aufgehoben wird<sup>17</sup>, in seinem Sozialdenken keine Beachtung schenkte, fordert wiederholt eine Anerkennung der Verfehlungen der Kirche als Voraussetzung für die Neuevangelisierung und christliche Einheit. Bruno Forte spricht hier von einer Neuheit in der Kirchengeschichte.<sup>18</sup> Bereits als Bischof hatte er an der Erstellung des historischen Briefes der polnischen an die deutschen Bischöfe (1965) mitgewirkt mit dem zentralen Satz: «Wir vergeben und wir bitten um Vergebung.» Als Papst setzte er 1992 eine Expertenkommission ein, welche die sieben Vergebungsbitten vom ersten Fastensonntag 2000 im Rahmen eines feierlichen Gottesdienstes vorbereitete.<sup>19</sup> Sie beginnen mit einer allgemeinen Bitte um Vergebung der Verfehlungen der Kirche in der Geschichte, gefolgt von Bitten um die Versäumnisse am Dienst an der Wahrheit, gegen die Einheit des Leibes Christi, einem Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel sowie für die Verfehlungen gegen die Liebe, den Frieden, die Rechte der Völker, die Achtung der Kulturen und der Religionen und nennen abschließend ein Bekenntnis der Sünden gegen die Würde der Frau und die Einheit des Menschengeschlechtes sowie auf dem Gebiet der Grundrechte der Person.<sup>20</sup> Derartige im säkularen Bereich seit den 1960er Jahren vielfach im Dienste des Friedens ausgesprochene offizielle Versöhnungsbitten – man denke nur an die Kranzniederlegung Willy Brandts im vormaligen Warschauer Ghetto 1970 – werfen eine Reihe philosophischer Fragen, wie jene nach der Kontinuität einer Gemeinschaft, sei es ein Volk oder die Kirche, und dem zur Zeit der begangenen Verfehlungen moralischen Erkenntnisstand, auf. Ihre zweifelloso soziaethische Bedeutung, deren biblische Grundlage keiner weiteren Begründung bedarf, liegt darin, dass auf diese Weise eine Zäsur in der Geschichte gesetzt wird. Das historische Unrecht wird beim Namen genannt, der Würde der Opfer wird Rechnung getragen, wodurch die Hoffnung besteht, es in seinen Folgen zu entschärfen und eine Wiederholung in Zukunft zu verhindern. Die friedensstiftende Bedeutung der päpstlichen Schuldeingeständnisse ist bis heute nicht ausreichend gewürdigt. Vergangenes Unrecht lässt sich zwar nicht gutmachen, es ist jedoch auch im Politischen möglich, durch Bekenntnis und Buße einen Neubeginn zu setzen, wie dies im privaten Bereich durch das Sakrament der Beichte der Fall ist. Die Realisierung dieser Einsicht auch für den öffentlichen Raum ist von daher ein wichtiger Fortschritt.

Papst Johannes Paul II. vertrat während seines Pontifikats einen transzendenzoffenen Humanismus, der seine christlichen Wurzeln nicht verleugnete. Er suchte möglichst breite ökumenische und interreligiöse Allianzen zu schmieden (so schon in RH 6, 11f), um so die Welt in das neue Millennium zu führen. Eine einseitige Interpretation seiner Sozialbotschaft wird dem Erbe dieses großen Papstes nicht gerecht, der eine ganze Epoche repräsentierte und

binnenkirchlich wie politisch prägte. Sie harrt vielmehr einer Neubewertung jenseits binnenkirchlicher Polarisierungen.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Augsburg 2005.
- 2 Zum Thema Arbeit in der katholischen Soziallehre vgl. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Arbeit – cantus firmus kirchlicher Sozialverkündigung*, in: IKAZ 40 (2011) 127–137.
- 3 Der Begriff wird im Text insgesamt neun mal, allerdings unter Anführungszeichen, verwendet (SRS 36f, 39f), vgl. dazu Kerstin E. HEYER, *Social sin and immigration: good fences make bad neighbors*, in: *Theological studies* 71 (2010) 410–436, 410–420.
- 4 Vgl. Joachim RABANUS, *Europa in der Sicht Papst Johannes Pauls II. Eine Herausforderung für die Kirche und die europäische Gesellschaft*, Paderborn 2004.
- 5 Karol WOJTYŁA, *Zeichen des Widerspruchs. Besinnung auf Christus*, Freiburg 1979.
- 6 Zu diesen Formen des Widerstands in der polnischen Kirche vgl. Timothy G. ASH, *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980–1990*, München 1990.
- 7 Vgl. Tony JUDT – Timothy SNYDER, *Nachdenken über das 20. Jahrhundert*, München 2012.
- 8 Zit. nach Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, *Die Friedensethik Papst Johannes Pauls II.: Versuch einer systematischen Zusammenschau*, Stimmen der Zeit 130 (2005) 435–445, hier 438.
- 9 Vgl. z. B. die katholische Kritik der Menschenrechte Janet H. MADIGAN, *Truth, Politics and Universal Human Rights*, Palgrave 2007.
- 10 Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Einfluss der katholischen Kirche auf diese gewaltfreien Revolutionen und den Bezug zum Denken von Johannes Paul II. steht, soweit ich sehe, aus.
- 11 Vgl. Ralph ROTTE, *Die Außen- und Friedenspolitik des Heiligen Stuhls: Eine Einführung*, 2. vollständig überarbeitete Aufl., Wiesbaden 2014.
- 12 Vgl. Jesse RUSSELL, *The Catholic Neoconservative Misreading of John Paul's Centesimus Annus Revisited*, in: *Political Theology* 21 (2020), 172–191.
- 13 Zit. in Stefan SAMERSKI, *Johannes Paul II.*, München 2008, 87f.
- 14 Zit. ebd., 91.
- 15 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben «Mulieris dignitatem» mit einer Einführung von Joseph Kardinal Ratzinger und einem Kommentar von Elisabeth Gössmann*, Freiburg 1988.
- 16 Zu Versöhnung als Prinzip der Sozialethik vgl. Ingeborg GABRIEL, *Ethik des Politischen. Grundlagen – Prinzipien – Konkretionen*, Würzburg 2020, 188–201.
- 17 Vgl. Walter KASPER, *Der Geheimnischarakter der Kirche hebt den Sozialcharakter nicht auf*, in: *HerKorr* 41 (1987) 232–236.
- 18 Vgl. Bruno FORTE, *Die Katholische Kirche und die Fehler der Vergangenheit*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005) 3–11, hier 1; Ralf MIGGELBRINK, *Sündige Kirche? Das Schuldbekenntnis des Papstes und die ekklesiale Dimension der Sünde*, Ökumenische Rundschau, 54 (2005) 462–477.
- 19 Vgl. Internationale Theologische Kommission (Hg.), *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Freiburg 2000.
- 20 [https://www.stjosef.at/dokumente/vergebungsbitten\\_papst\\_2000.htm](https://www.stjosef.at/dokumente/vergebungsbitten_papst_2000.htm) (abgerufen am 10.10.2020).

## Abstract

*The Social Teaching of Pope John Paul II.* The Social Teaching of Pope John Paul II has two periods. From the beginning of his pontificate until the fall of the Iron Curtain (1989–1991) it reflects his fierce struggle against the Communist ideology and repressive regimes in his homeland as well as beyond. *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981) and his *summa Centesimus annus* (1991) reflect this confrontation, whereas *Sollicitudo rei socialis* (1987) deals with the onsetting globalization. A second set of issues during the second part of his pontificate focuses on individual ethics and the dealing with past wrongs. His largely forgotten apologies for the wrongdoings of the church in history are a major expression of this. They are to set new standards for the starting millennium. The article argues that the message of this pope, which has become the object of innerchurch polarizations, should be evaluated from a distance to do justice to it in a differentiated way.

*Keywords:* ethics – political theology – communism – Europe – human rights – ecclesiology

## VERITATIS SPLENDOR UND EVANGELIUM VITAE

### Johannes Paul II. und die Moraltheologie

Papst Johannes Paul II. ist aus Anlass seines 100. Geburtstags in vielfältiger Weise gewürdigt worden. Das gilt auch für seine ethischen Überzeugungen und ihre Auswirkungen.<sup>1</sup> Aus dem umfassenden Werk von Johannes Paul II. in moraltheologischer Hinsicht sich auf die beiden Enzykliken *Veritatis splendor* (1993) und *Evangelium vitae* (1995) zu konzentrieren, ist vor allem dadurch begründet, dass in diesen beiden Enzykliken die moraltheologischen Kernanliegen Johannes Pauls II. formuliert sind, die innerkirchlich wie gesellschaftlich folgenreich waren. Zur ethischen Verkündigung des Papstes gehören auch andere Texte wie die Sozialenzykliken, das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* (1981) und die *Theologie des Leibes*, die aus den Mittwochskatechesen von 1979 bis 1984 entstanden ist.<sup>2</sup> Als bedeutsam erweist sich ebenfalls die indirekte Mitwirkung von Johannes Paul II. als damaliger Erzbischof von Krakau an der Argumentation in der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) von Papst Paul VI.<sup>3</sup> Vor allem *Veritatis splendor* (VS) ist ohne die im Anschluss an *Humanae vitae* (HV) geführte innerkirchliche Diskussion nicht zu verstehen. Im Folgenden sollen jeweils zu Beginn in Kürze zentrale Inhalte der Enzykliken in Erinnerung gerufen und dann auf ihre jeweilige Wirkungsgeschichte während des Pontifikats von Johannes Paul II. eingegangen werden. Dabei ist bei der Rezeption sowohl die Art und Weise, wie der Papst selbst bzw. die entsprechenden Dikasterien des Vatikans damit umgehen, genauso wichtig wie der Umgang und die Folgen für die Adressaten der universalkirchlichen Texte – vor allem Bischöfe und Theologen. Abschließend soll ein Blick auf den gegenwärtigen «Gebrauch» dieser Enzykliken vor allem durch Papst Franziskus geworfen werden. Es ist naheliegend, dass Zusammenfassungen und Einschätzungen hier schon alleine vom Umfang des Beitrags her nur ausschnittshaft sein können.

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

### 1. Die Enzyklika *Veritatis splendor* (1993)<sup>4</sup>

Johannes Paul II. erwähnt, dass er bereits 1987 – aus Anlass des 200. Todestages von Alphons von Ligouri – angekündigt hat, eine umfassendere Darstellung der Grundfragen der Moraltheologie zu geben. (vgl. *VS* 5) Dass bis zur Fertigstellung dann sechs Jahre vergingen, hat nach den Aussagen von Papst em. Benedikt XVI. u. a. mit der 1989 erschienenen Kölner Erklärung von Theologen zu tun,<sup>5</sup> in der ein Punkt die Rolle des Gewissens und die Bedeutung der Gewissensentscheidung bei Fragen der Geburtenregelung war. Nach der Veröffentlichung von *Humanae vitae* hatte diese Möglichkeit die Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe (1968) genannt. *VS* benennt selbst als einen Grund die Veröffentlichung des *Katechismus der katholischen Kirche* (1992), weist aber zugleich auf die notwendige Klärung von Problemen hin, die in der Moraltheologie strittig sind. Kapitel I (*VS* 6–27) ist überschrieben mit «Meister, was muss ich Gutes tun ...?» (Mt 19,16) Der junge Mann, in dem jede und jeder sich selbst erkennen könnte, stellt Jesus diese moralische Frage mit dem Ziel, «um das ewige Leben zu gewinnen.» Das ist zuerst nicht die Frage nach Regeln, Geboten und Normen, sondern nach der «Sinnerfüllung für das Leben.» (*VS* 7) Am sittlich Guten, so die Schlussfolgerung, hängt die Erfüllung der persönlichen Bestimmung, das Lebensziel und Glück des Menschen. Wie der junge Mann sollte sich der Mensch von Jesus an die Hand nehmen und schrittweise in die Wahrheit und Moral des Evangeliums hineinführen lassen. Jesus erwidert mit einer Gegenfrage: «Was fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist «der Gute». Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote!» (Mt 19,17) Nur Gott kann letzten Endes auf die Frage nach dem Guten antworten, weil er «der Gute» ist. Nach dem sittlich Guten fragen, fordert daher die Glaubensbereitschaft und Hinwendung des Menschen zu Gott, «der Fülle des Guten.»<sup>6</sup>

Im Kapitel II (*VS* 28–83) geht *VS* auf einige Tendenzen in der Moraltheologie ein, die aus der Sicht von Johannes Paul II. der «gesunden Lehre» (2 Tim 4,3) widersprechen (*VS* 30). Angesprochen werden besonders die Problemkreise Autonomie – Theonomie, Freiheit und Gesetz, Gewissen – Wahrheit, die Grundentscheidung und konkrete einzelne Handlungen. Kapitel III (*VS* 84–117), das die Bedeutung des sittlich Guten für das Leben der Kirche und der Welt zum Inhalt hat, nimmt einige der bereits angesprochenen Themen wieder auf, wie die Beziehung der Freiheit zur Wahrheit, der Treue gegenüber den sittlichen Geboten, und fordert eine Neuvermittlung des christlichen Glaubens einschließlich der Moralverkündigung. Auf einen Punkt sei an dieser Stelle besonders hingewiesen, weil er zum einen ein Kernstück der päpstlichen Moralverkündigung darstellt, zum andern gleichsam das Scharnier bildet zur

anderen Enzyklika *Evangelium vitae* (EV) und weitreichende Folgen hatte. Es ging vor allem um das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung, deren Bewertung als «in sich sittlich schlechte Handlung» Johannes Paul II. besonders betonte. Kennzeichnend dafür ist VS 80, wo der Text der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils aufgenommen wird, in der das, «was ferner zum Leben im Gegensatz steht» (GS 27), näher benannt wird, um unmittelbar daran auf die Lehre von Papst Paul VI. über «die in sich sittlich schlechten Handlungen und [...] kontrazeptive Praktiken»<sup>7</sup> hinzuweisen. Was auffällt ist, dass der Text des Konzils weder von «in sich sittlich schlechten Handlungen» spricht noch das Thema der künstlichen Empfängnisverhütung erwähnt. Die Diskussion darüber hatte Paul VI. bekanntlich dem Konzil entzogen.<sup>8</sup> Wie sehr die «in sich schlechten Handlungen» dem Anliegen von Johannes Paul II. entsprachen, kommt am Ende von VS noch einmal zum Tragen, wenn er die Frage des jungen Mannes im Evangelium aufnimmt und die «geoffenbarten sittlichen Gebote in Erinnerung» ruft. (vgl. VS 114) Dann erinnert der Papst «mit der Autorität des Nachfolgers Petri» an die «Bedeutung der Lehre, die den Kern dieser Enzyklika darstellt,» nämlich «der erneuten Bekräftigung der Universalität und Unveränderlichkeit der sittlichen Gebote und insbesondere derjenigen, die immer und ohne Ausnahme in sich schlechte Akte verbieten.» (VS 115)

## 2. Einige Folgerungen – auch für die Moralverkündigung

Wie schon erwähnt, ist *Veritatis splendor* ohne die Debatte in Kirche und Theologie um *Humanae vitae* nicht verständlich. Eine Sorge, die in der deutschen Moraltheologie nicht ohne Grund diskutiert wurde, war, dass das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung als unfehlbar definiert würde. Es ist auch aus heutiger Sicht spannend, die damalige Diskussion nachzuverfolgen, wie sie besonders in einer Tagung der katholischen Akademie in Bayern zum Ausdruck kam, sowie die Auseinandersetzung von Bernhard Fraling mit Carlo Caffarra, dem späteren Kardinal von Bologna.<sup>9</sup> Dies ist deshalb ebenfalls erwähnenswert, weil Kardinal Caffarra 2016 zu den vier Kardinälen gehörte, die nach dem Erscheinen der Enzyklika *Amoris laetitia* sich in sogenannten dubia (Zweifeln) kritisch zu dem Text von Papst Franziskus äußerten. Insofern wurde es zuerst einmal als erleichternd angesehen, dass eine «Dogmatisierung» des Verbots in *Humanae vitae* nicht stattgefunden hat. Zugleich wird in *Veritatis splendor* den in der Moraltheologie Tätigen die «schwere Pflicht» eingeschärft, «die Gläubigen – besonders die künftigen Seelsorger – über alle Gebote und über die praktischen Normen zu unterweisen, die die Kirche mit Autorität

verkündet.» (VS 110) Und weiter geht es darum, diese zu erläutern und zu vertiefen und «das Beispiel einer loyalen, inneren und äußeren Zustimmung zur Lehre des Lehramtes sowohl auf dem Gebiet des Dogmas wie auf dem der Moral zu geben.» (VS 110) Mit den «Geboten und praktischen Normen» waren die «in sich sittlich schlechten Handlungen» gemeint. Dabei wurde zu Recht von Moraltheologen darauf hingewiesen, dass innerhalb des Faches nie bezweifelt wurde, dass es solche Handlungen, die unter keinen Umständen gerechtfertigt werden können, gebe. Umstritten war eher die Frage, welche Handlungen dazu gehören, was genau das Objekt der Handlung sei und wie weit nicht auch sprachliche «Vorentscheidungen» hier von Bedeutung sind. Das heißt zum Beispiel, dass in dem Wort «Mord» bereits die sittliche Bewertung der ungerechtfertigten Tötung einer anderen Person enthalten ist.<sup>10</sup>

Weitere Kritikpunkte in der Enzyklika waren die autonome Moral und die teleologische Normbegründung, die im deutschsprachigen Raum von ihrer Genese her eng mit den Namen Alfons Auer, Franz Böckle und Bruno Schüller verbunden sind.<sup>11</sup> Da in *Veritatis splendor* keine Namen genannt und Positionen unterstellt werden, die in der Moralthologie gar nicht geteilt werden, erwies sich hier die Diskussion als schwierig. Zentrale ethische Begriffe wie Freiheit (Autonomie)<sup>12</sup> und Gewissen<sup>13</sup> werden von daher im Text nicht richtig wiedergegeben, wenn behauptet wird: «Gewisse Richtungen der heutigen Moralthologie interpretieren unter dem Einfluß hier in Erinnerung gerufener subjektivistischer und individualistischer Strömungen das Verhältnis der Freiheit zum Sittengesetz, zur menschlichen Natur und zum Gewissen in neuer Weise und schlagen neuartige Tendenzen vor: es sind dies Tendenzen, die in ihrer Verschiedenheit darin übereinstimmen, die Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit abzuschwächen oder sogar zu leugnen.» (VS 34) Während also in der moralthologischen Diskussion zum einen darauf hingewiesen wird, dass die Darstellung der Ansätze in der Enzyklika unzureichend ist, bleibt die seit dem Erscheinen von *Humanae vitae* bestehende Kritik an der Auffassung, dass jede einzelne sexuelle Begegnung offen sein muss für die Weitergabe des Lebens und jede dagegenstehende kontrazeptive Maßnahme zu den «in sich sittlich schlechten Handlungen» gehört, bestehen. Um dieser in der Enzyklika dargelegten Auffassung Geltung zu verschaffen, verweist Johannes Paul II. auf seine und der Bischöfe Autorität. (vgl. VS 115) Und als eine wichtige Konsequenz zeigte sich, dass die Auseinandersetzung mit disziplinarischen Maßnahmen für Moraltheologen weiterging. Diese hatten unterschiedliche Formen, bis dahin, dass die Lehrerlaubnis für die Übernahme eines Lehrstuhls (Nihil obstat) nicht erteilt wurde.<sup>14</sup> Ohne die genannte inhaltliche Auseinandersetzung über die künstliche Empfängnisverhütung hier noch einmal aufzunehmen,<sup>15</sup> soll noch eine weitere Folgerung angesprochen werden. Sicher hat es nach dem Er-

scheinen von *Humanae vitae* und der Lehrverkündigung von Johannes Paul II. Initiativen gegeben, die Sexualmoral im Sinne der beiden Päpste darzulegen. Dazu zählen die Katechesen an den Weltjugendtagen und Initiativen, die damit im Zusammenhang stehen, neuere geistliche Bewegungen, die Errichtung von «Stellen» in Bistümern, die die Natürliche Familienplanung fördern, um nur einige zu nennen. Und dass in den Darlegungen der Päpste, wenn sie nicht auf diesen Punkt beschränkt sind, wichtige positive Perspektiven enthalten sind, ist auch in der Moralthologie gewürdigt worden.<sup>16</sup> Dennoch wird man eine Entwicklung nicht gering achten dürfen, die zur Sexualität und weitergefasst zu Fragen der Beziehung (Beziehungsethik) innerkirchlich stattgefunden hat. Das Thema wurde an vielen Orten, an denen es zur Sprache hätte kommen können, weitgehend ausgespart. Mir ist aufgefallen, dass ich bei Fortbildungsveranstaltungen für Priester, hauptamtliche Mitarbeiter(innen) und Religionslehrer(innen) und Vorträgen, zu denen ich seit Beginn der 90er Jahre regelmäßig eingeladen wurde, praktisch nie zu Themen, die mit *Humanae vitae* oder *Veritatis splendor* im Zusammenhang standen, gebeten wurde, zu sprechen. Dies hat sich nach meiner Beobachtung erst einige Jahre nach dem Tod von Johannes Paul II. geändert. Mein Eindruck war auch, dass dies ebenfalls für die Verkündigung im Gottesdienst und andere Formen der Glaubensvermittlung galt. Als es sich für mich einmal ergab, in einer Runde mit Pfarrern darüber zu sprechen, wurde mir diese Einschätzung weitgehend bestätigt. Ein Grund war, dass man davon ausging, dass die Mehrheit der Kirchenbesucher(innen) diese lehramtliche Position zur künstlichen Empfängnisverhütung, wenn man sie überhaupt kannte, nicht teilte. Einige Kirchenbesucher waren darüber hinaus sicher ebenfalls sehr reserviert, zu dem Komplex Sexualität detailliert – und die Frage der Geburtenregelung gehört dazu – etwas zu hören, während es wahrscheinlich auch Gläubige gab, die die Haltung von Johannes Paul II. unterstützten. In Summe sah man hier ein Konfliktfeld, das man nicht neben all den normalen Belastungen des pastoralen Alltags unnötig eröffnen wollte. Die Diskussionen auf moraltheologischer Ebene zeigen zugleich, dass sie keineswegs abgehoben ist von der Rezeption auf der Gemeindeebene und dass dies auch nicht durch lehramtliche Vorgaben außer Kraft gesetzt werden kann. Es ist auch nicht so, dass dies nur ein deutsches oder westliches Problem war und ist. Dass die Lage komplexer und Sexualität in der Kirche ein weltweites Thema ist, zeigt das Abschlussdokument der Bischofssynode 2018 «Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufsentscheidung». Dort heißt es allgemein zur Sexualmoral: «In der Tat ist die Sexualmoral oft Grund für Unverständnis und Entfernung von der Kirche, da sie als Raum des Urteils und der Strafe empfunden wird. [...] Sie (die jungen Menschen) äußern insbesondere den ausdrücklichen Wunsch nach Auseinandersetzung mit Fragen zum Unterschied

zwischen männlicher und weiblicher Identität, zur Wechselseitigkeit/Reziprozität von Mann und Frau und zur Homosexualität.» (Nr. 39)<sup>17</sup> Papst Franziskus bezieht sich ausdrücklich in seinem Apostolischen Schreiben *Christus vivit* (2019) auf diese Passage im Abschlussdokument. (Nr. 81)<sup>18</sup> Es überrascht nicht, dass heute andere beziehungsethische Fragen im Vordergrund stehen. Aber der Unterschied schon in der Diktion zu *Veritatis splendor* ist nicht zu überhören. Dort heißt es: «Die Tatsache, daß manche Gläubige handeln, ohne die Lehren des Lehramtes zu befolgen, oder ein Verhalten zu Unrecht als sittlich richtig ansehen, das von ihren Hirten als dem Gesetz Gottes widersprechend erklärt worden ist, kann kein stichhaltiges Argument darstellen, um die Wahrheit der von der Kirche gelehrtten sittlichen Normen zurückzuweisen.» (VS 112)

### 3. Die Enzyklika *Evangelium vitae* (1995)<sup>19</sup>

Wenn man beide Enzykliquen zusammen liest, wird man unschwer Parallelen feststellen. Sie betreffen den biblischen Einstieg, vor allem aber die mit päpstlicher Autorität ausgesprochenen Verbote. Das erste Kapitel befasst sich mit den «gegenwärtigen Bedrohungen des menschlichen Lebens» anhand der biblischen Gestalt des Kain. (EV 7–28) Ähnlich wie in VS wird das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit thematisiert (EV 19) und einer «Kultur des Todes» eine «Kultur des Lebens» gegenübergestellt. Während im I. Kapitel die alttestamentlichen Gestalten Kain und Abel sich gegenüberstehen, wird im II. Kapitel neutestamentlich der Blick auf Christus, «das Wort des Lebens», gerichtet. (EV 29–51) Dabei wird in biblisch-meditativer Weise «die christliche Botschaft über das Leben» entfaltet. Anklänge an *Veritatis splendor* sind zu finden, wenn die Frage des reichen jungen Mannes erwähnt wird: «Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?» und Jesus auf das Halten der Gebote und die höhere Gerechtigkeit in der Bergpredigt verweist. (vgl. EV 41) Der Text weist auf die «Verantwortung für die Lebensumwelt» und die «ökologische Frage» (EV 42) hin. Aber auch die Heiligkeit des Lebens und ihre Auswirkungen auf Geburt und Sterben, sowie die Bedeutung von Krankheit und Leiden wird angesprochen. Als Hauptteil der Enzyklika kann das III. Kapitel «Du sollst nicht töten» mit dem Untertitel «Das Heilige Gesetz Gottes» angesehen werden. (EV 52–77) Die zum Teil bis heute aktuellen medizin- und bioethischen Fragestellungen, angefangen von der Abtreibung über die neueren Methoden der Fortpflanzungsmedizin, der pränatalen Diagnostik bis hin zur Euthanasie, werden vom Papst behandelt.<sup>20</sup> Drei Aspekte im Zusammenhang mit dem Tötungsverbot sollen hervorgehoben werden und hier weist der Papst noch eindringlicher als in *Veritatis splendor* auf seine Autorität hin. Zugleich

betont er aber auch, dass zahlreiche Bischofskonferenzen wie einzelne Bischöfe in «Lehr- und Pastordokumenten» diese Auffassung verkündet haben, die er zusammenfasst: «Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist.» (EV 57) In ähnlicher Weise «erkläre ich deshalb in Gemeinschaft mit den Bischöfen – [...], daß die direkte, das heißt als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen.» (EV 62) Und die dritte Formulierung in gleicher Diktion bezieht sich auf die Euthanasie; der Unterscheidung wegen ist es sinnvoller, von der aktiven Euthanasie zu sprechen: «daß die Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, insofern es sich um eine vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt, was sittlich nicht zu akzeptieren ist.» (EV 65) Im IV. Kapitel setzt sich Johannes Paul II. «für eine neue Kultur des menschlichen Lebens» ein (EV 78–101) und kommt hier auf die Bedeutung der Familie, der verschiedenen Dienste der Nächstenliebe u. a. im Gesundheitswesen zu sprechen und geht auf Probleme des Bevölkerungswachstums ein. (EV 91) «Bei der kulturellen Wende zugunsten des Lebens haben die Frauen einen einzigartigen und vielleicht entscheidenden Denk- und Handlungsspielraum.» (EV 99) Dabei vergisst Johannes Paul II. nicht die Frauen, «die sich für eine Abtreibung entschieden haben» und denen die Chance der Vergebung und des Neuanfangs offensteht. (EV 99) Wie in *Veritatis splendor* schließt Johannes Paul II. mit einem Blick auf Maria. «Sie steht in engster persönlicher Beziehung zum Evangelium vom Leben.» (EV 102)

#### 4. Einige Konsequenzen – vor allem für die Schwangerschaftskonfliktberatung

Verständlicherweise sind nur knappe Hinweise zum Inhalt von *Evangelium vitae* gegeben worden. Nicht wenige der angesprochenen Themen fanden gerade im innerkirchlichen Raum Zustimmung, zumal sie dort bereits praktiziert wurden. Das galt für das Eintreten für den Lebensschutz wie die Hilfe beim Sterben, die die Tötung auf Verlangen und die Beihilfe zum Suizid sowie alles, was klassisch zur aktiven Euthanasie gehört, ausschloss. Ebenfalls wurde die Frage der pränatalen Diagnostik ähnlich wie im Text differenziert gesehen. Der gewünschte «Tag für das Leben» (EV 85) wird in Deutschland seit 1991 als «Woche für das Leben» (seit 1994 in ökumenischer Partnerschaft) begangen. Äußerungen zur Ökologie wurden positiv gewürdigt, die zum Bevölkerungswachstum (EV 16) als ergänzungsbedürftig angesehen. Der am meis-

ten diskutierte und folgenreichste Punkt war die Art der Präsenz kirchlicher Einrichtungen in Deutschland in der Schwangerenkonfliktberatung im Sinne der §§ 218/219 StGB. Konkret ging es darum, ob kirchliche Einrichtungen in der Schwangerenkonfliktberatung bescheinigen dürfen, dass eine ergebnisoffene Beratung durchgeführt wurde, die aber ihrerseits darauf abzielte, das ungeborene Leben zu schützen. Diese Bescheinigung, die aus staatlicher Sicht eine notwendige Verwaltungsmaßnahme war, dass die vom Gesetz vorgesehene Beratung stattgefunden hat, konnte dazu genutzt werden, dass sich die Schwangere für einen Abbruch entscheidet. Und hier spielt das Lehrstück über die «Mitwirkung an schlechten Handlungen» eine wichtige Rolle. Dabei wird unterschieden zwischen einer formalen Mitwirkung an «in sich schlechten Handlungen», die immer verboten ist, «und der materiale(n) Mitwirkung an schlechten Handlungen, die nur dann verboten ist, wenn ihre Beziehung zur schlechten Haupthandlung nicht in einem angemessenen Verhältnis zu dem durch sie angestrebten Gut steht.»<sup>21</sup> Strittig ist, wann eine Mitwirkung eine formale und wann sie eine materiale ist. *Evangelium vitae* hat sicher auch mit Blick auf die Gesetzgebung in Deutschland formuliert: «Wie alle Menschen guten Willens sind die Christen aufgerufen, aus ernster Gewissenspflicht nicht an jenen Praktiken formell mitzuwirken, die, obgleich von der staatlichen Gesetzgebung zugelassen, im Gegensatz zum Gesetz Gottes stehen. Denn unter sittlichem Gesichtspunkt ist es niemals erlaubt, formell am Bösen mitzuwirken. Solcher Art ist die Mitwirkung dann, wenn die durchgeführte Handlung entweder auf Grund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat oder als Billigung der unmoralischen Absicht des Haupttäters bezeichnet werden muß.» (EV 74) Der Hinweis auf die «Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt», ist auf die deutsche Situation der Schwangerschaftskonfliktberatung im Sinne der §§ 218/219 hin zu deuten. Konkretisiert hat Johannes Paul II. dies in einem Brief vom 11. Januar 1998 an die deutschen Bischöfe, in dem von der «Zweideutigkeit» durch die Arbeit der Beratungsstellen gesprochen wird, «welche die Klarheit und Entschiedenheit des Zeugnisses der Kirche und ihrer Beratungsstellen verdunkelt.»<sup>22</sup> Nachdem von den deutschen Bischöfen ein erneuerter Vorschlag, wie zu verfahren sei, nicht die römische Zustimmung fand, musste die katholische Kirche sich aus der Schwangerenkonfliktberatung im Rahmen der staatlichen Gesetzgebung zurückziehen. In diesem Brief vom 3. Juni 1999 verweist Johannes Paul II. auf die in *Evangelium vitae* genannten «Zeichen des Todes», denen er die «Kultur des Lebens» gegenüberstellt. (EV 77)<sup>23</sup> Die Bezüge auf die Enzyklika sind erkennbar von dem Bemühen geleitet, dass der genannten Zweideutigkeit die Eindeutigkeit der mit päpstlicher Autorität vorgetragenen Ablehnung der

Abtreibung als «schweres sittliches Vergehen» (EV 62) entgegensteht. Durch die Beteiligung der katholischen Kirche an der Schwangerenkonfliktberatung wird dieses eindeutige Zeugnis beeinträchtigt. Der Brief gibt keine konkreten Hilfen, sondern äußert die Hoffnung, dass die Bischöfe Wege finden, auch den Frauen, die unentschlossen sind, ob sie einen Schwangerschaftsabbruch durchführen oder nicht, im Sinne des «Beratungs- und Hilfeplans» beizustehen. Die Erwartung von Papst Johannes Paul II., dass seine Entscheidung nicht nur dem Schutz des ungeborenen Lebens, sondern der Einheit in der Kirche in Deutschland diene, erfüllte sich nicht. Neben deutlicher Kritik vonseiten der evangelischen Kirche kam es im Vorfeld des Ausstiegs aus der Schwangerenkonfliktberatung zu schwierigen Diskussionen innerhalb der katholischen Kirche. Sie betrafen das Verhältnis der Bischöfe untereinander, aber auch die Beziehung zu Politikerinnen und Politikern, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten und ihres Verantwortungsbereiches offen für die kirchlichen Vorschläge vor der Entscheidung des Papstes waren. Eine Konsequenz war die Gründung von «Donum Vitae,» einem bürgerlich-rechtlichen Verein, der die Beratung im Rahmen der staatlichen Gesetzgebung durchführt und an dessen Gründung und Aufbau zahlreiche katholische Laien beteiligt waren und sind. Dass die partnerschaftliche Zusammenarbeit von Staat und Kirche aus römischer Sicht kritisch gesehen wurde, zeigte sich an diesem Punkt deutlich. Und dies, obwohl die Gesetzgebung in Deutschland restriktiver war und ist als in vielen anderen europäischen Ländern.<sup>24</sup>

##### 5. Ausblick

Die Wirkungsgeschichte von Johannes Paul II. ist nicht abgeschlossen. An dieser Stelle wurde nur ein Aspekt seines Wirkens – der Papst und sein Verhältnis zur Moraltheologie – näher beleuchtet und dieser verständlicherweise ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Und der Blick auf den «Papst, der aus dem Osten kam,» muss natürlich umfassender sein als sein intensives Engagement in ethisch bedeutsamen Fragen. Aus meiner Sicht als Moraltheologe können die kritischen Punkte und damit verbunden auch die Schwierigkeiten, die sich für Katholiken daraus ergaben und evtl. noch ergeben, nicht übersehen werden. Das gilt für Bischöfe, (Moral)theolog(inn)en und alle anderen Christen. Eine Betrachtungsweise, wie sie durch Papst Franziskus praktiziert wird, kann hier aus meiner Sicht weiterführen. Der jetzige Papst hat Johannes Paul II. 2014 heiliggesprochen. Damit ist seine Bedeutung für die ganze Kirche bleibend anerkannt. Dasselbe gilt für Paul VI., der 2018 heiliggesprochen wurde. Und dennoch geht Franziskus in den genannten individuellethischen Fragen

einen anderen Weg als seine beiden Vorgänger. Sicher wäre es auf Grund der genannten Kritikpunkte wünschenswert, wenn er dies noch deutlicher zum Ausdruck brächte, aber die jetzigen Akzentsetzungen sollten nicht geringgeschätzt werden. Zu dem Lehrstück der «in sich schlechten Handlungen» hat sich Franziskus bisher nicht in allgemeiner Weise geäußert. Bei den umfangreichen Verweisen auf seine Vorgänger und lehramtliche Texte fehlt sowohl in seinen Enzykliken wie in den Apostolischen Schreiben ein Verweis auf *Veritatis splendor*. Das war besonders bei *Amoris laetitia* (2016) auffällig. Wenn man sich die mit päpstlicher Autorität vorgetragene Argumentation von *Veritatis splendor* vor Augen führt, dann ist das Schweigen von Franziskus zu dieser Enzyklika beredt. Dies gilt auch für die Verurteilung der künstlichen Empfängnisverhütung, die in *Amoris laetitia* nicht wiederholt wird, auch wenn positiv auf die natürliche Familienplanung im Sinne von *Humanae vitae* (11) hingewiesen wird. (vgl. AL 222) Gerade der Umgang mit diesem Lehrstück der «in sich schlechten Handlungen» in *Amoris laetitia* war – wie erwähnt – der Hauptkritikpunkt der vier Kardinäle, die sich kritisch-ablehnend (in Form von dubia) zu dieser Enzyklika äußerten. Institutionell baute Franziskus das Päpstliche Institut Johannes Paul II. zu Ehe und Familie, das 1981 von seinem Vorgänger gegründet wurde, zum Päpstlichen Institut Johannes Paul II. für Ehe und Familienwissenschaften um und erweiterte zugleich sein Aufgabenfeld, indem er es mit der Akademie für das Leben zusammenlegte.<sup>25</sup>

Diese andere Akzentsetzung wird ebenfalls beim Umgang mit dem Schwangerschaftsabbruch deutlich. Dabei spricht Franziskus im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*<sup>26</sup> von der «Verteidigung des ungeborenen Lebens», das «immer etwas Heiliges und Unantastbares ist, in jeder Situation und jeder Phase seiner Entwicklung. Es trägt seine Daseinsberechtigung in sich selbst und ist nie ein Mittel, um andere Schwierigkeiten zu lösen.» (EG 213) Franziskus stellt keine Änderung der kirchlichen Lehre wegen «der inneren Kohärenz unserer Botschaft vom Wert der Person» in Aussicht. Zugleich erinnert er aber daran, «dass wir wenig getan haben, um die Frauen angemessen zu begleiten, die sich in schweren Situationen befinden, wo der Schwangerschaftsabbruch ihnen als eine schnelle Lösung ihrer tiefen Ängste erscheint, besonders, wenn das Leben, das in ihnen wächst, als Folge einer Gewalt oder im Kontext extremer Armut entstanden ist.» (EG 214) Man kann nur spekulieren, ob eine solche Sichtweise zu einem anderen Verlauf der Diskussion um die Schwangerenkonfliktberatung in Deutschland geführt hätte. Vielleicht kann das aber in Deutschland als weiterer Anstoß dienen, die Zusammenarbeit zwischen den Beratungsstellen der Caritas und der Schwangerenberatung von «Donum Vitae», die auch in der Schwangerenkonfliktberatung im Sinne von § 219 StGB tätig ist, zu intensivieren. Ein erster Schritt war die Würdigung der Arbeit von «Donum Vitae»

2018 durch Kardinal Marx und die Abkehr vom Abgrenzungsbeschluss, der es Mitarbeiterinnen von «Donum Vitae» nicht gestattete, zu kirchlichen Beratungsstellen zu wechseln. Umgekehrt durften Mitarbeiter(innen) der Kirche sich nicht bei «Donum Vitae» engagieren.<sup>27</sup> Das unstrittige Ziel des «Schutzes des ungeborenen Lebens» gilt es soweit wie möglich innerkirchlich, ökumenisch und gesellschaftlich zu fördern. Der Einsatz von Papst Johannes Paul II. für dieses Ziel gilt für Gegenwart wie Zukunft.

Seine Wertschätzung für Papst Johannes Paul II. anlässlich seines 100. Geburtstags am 18. Mai 2020 hat der jetzige Papst bei der Homilie in der Messfeier an diesem Tag zum Ausdruck gebracht.<sup>28</sup> Dort charakterisierte er ihn als Mann des Gebetes, der Nähe zum Volk und der Gerechtigkeit. Diese «volle Gerechtigkeit» schließt die Barmherzigkeit mit ein, die Papst Johannes Paul II. durch die Verehrung der heiligen Faustina Kowalska gefördert habe.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Stephan GOERTZ – Magnus STRIET (Hg.), *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, Freiburg i. Br. 2020.
- 2 Einen guten Überblick über die ethisch relevanten Texte Johannes Pauls II. bieten die Beiträge des Sammelbandes von Charles E. CURRAN – Richard A. McCORMICK, S. J., *John Paul II and Moral Theology*, New York – Mahwah, N. J. (Readings in Moral Theology 10) 1998.
- 3 Vgl. dazu: Konrad HILPERT – Sigrid MÜLLER (Hg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika. Eine kritische Würdigung*, Freiburg i. Br. 2018; Martin M. LINTNER, *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia*, Innsbruck – Wien 2018; Herbert SCHLÖGEL, «*Humanae Vitae*» – nach den Bischofssynoden zur Familie und «*Amoris laetitia*» – Abschluss eines langjährigen Ringens?, in: ThG 59 (2016) 299–312.
- 4 JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Veritatis splendor» vom 6.8.1993*, Bonn (VAS 111) <sup>5</sup>1995; vgl. Dietmar MIETH, *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, Freiburg i. Br. (QD 253) 1994; Helmut WEBER, *Zur Enzyklika «Veritatis Splendor». Erinnerung an Fundamente oder Stolpersteine?*, in: TThZ 103 (1994) 161–187; Bernhard HÄRING, *Vielstimmiges Echo auf die Moralenzyklika Veritatis Splendor*, in: ThG 38 (1995) 140–149. Siehe auch den jetzt wieder abgedruckten sehr informativen Beitrag von Charles E. CURRAN, *Veritatis Splendor. The Moral Methodology of Pope John Paul II*, in: Charles E. CURRAN, *Sixty Years of Moral Theology*, New York – Mahwah, N. J. (Readings in Moral Theology 20) 2020, 184–208.
- 5 <https://www.katholisch.de/artikel/21325-benedikt-xvi-68er-sind-verantwortlich-fur-missbrauchsskandal>; Text vom 19. April 2019 (abgerufen am 21.07.2020).
- 6 Vgl. Michael THEOBALD, *Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre*, in: MIETH, *Moraltheologie im Abseits?* (s. Anm. 4), 25–45.
- 7 Es wird dann HV 14 eingefügt, dass es nicht «erlaubt (sei), nicht einmal aus sehr schwerwiegenden Gründen, das sittlich Schlechte zu tun, damit daraus das Gute hervorgehe (vgl. Röm 3,8), d. h. etwas zum Gegenstand eines positiven Willensaktes zu machen, was an sich Unordnung besagt und daher der menschlichen Person unwürdig ist, auch wenn es in der Absicht geschieht, Güter der Person, der Familie oder der Gesellschaft zu schützen oder zu fördern.»
- 8 Vgl. GS 51, Anm. 14.
- 9 Bernhard FRALING, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral? Zur Frage der Zuständigkeit des Lehramtes aus moraltheologischer Sicht*, in: Peter HÜNERMANN (Hg.), *Lehramt und Sexualmoral*, München 1990, 95–129; auf die anderen Beiträge dieses Bandes, die sich durchgängig mit Johannes Paul II. auseinandersetzen, sei ausdrücklich hingewiesen. Siehe jetzt auch: Antonio AUTIERO, *Die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes für die Beurteilung von Fragen der Sexualität*, in: HILPERT –

- MÜLLER, *Humanae vitae* – die anstößige Enzyklika (s. Anm. 3), 88–101.
- 10 Zur Diskussion seit dem Erscheinen von VS vgl. Werner WOLBERT, *Die «in sich schlechten» Handlungen und der Konsequentialismus*, in: MIETH, *Moraltheologie im Abszeits?* (s. Anm. 4), 88–109; Stephan ERNST, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009, 221–224; Nenad POLGAR – Joseph A. SELLING (Hg.), *The concept of intrinsic evil and Catholic theological ethics*, Lanham 2019.
  - 11 Vgl. Dietmar MIETH, *Alfons Auer*, in: Konrad HILPERT (Hg.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Freiburg i. Br. 2012, 791–815; Hans HALTER, *Franz Böckle*, ebd. 817–839; Andreas Michael WEISS, *Sittlicher Wert und nichtsittliche Werte. Zur Relevanz der Unterscheidung in der moraltheologischen Diskussion um deontologische Normen*, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1996; Adrian HOLDEREGGER – Werner WOLBERT (Hg.), *Deontologie – Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion*, Fribourg – Freiburg i. Br. 2012.
  - 12 Vgl. Stephan GOERTZ, *«Freiheit? Welche Freiheit?» Der eigentümliche Kampf von Johannes Paul II. um die Würde der menschlichen Person*, in: GOERTZ – STRIET, *Johannes Paul II.* (s. Anm. 1), 85–113; siehe zum gegenwärtigen Verständnis auch: Gerhard MARSCHÜTZ, *theologisch ethisch nachdenken. Band 1: Grundlagen*, Würzburg <sup>2</sup>2014, 43–72; Benedikt SCHMIDT, *Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels*, Fribourg – Würzburg 2017, 101–117, 277–287.
  - 13 Vgl. Herbert SCHLÖGEL, *Unterschiedliche Akzente im Gewissensverständnis. Das Lehramt seit dem II. Vatikanischen Konzil*, in: IKaZ 46 (2017) 481–492; Michael ROSENBERGER, *Frei zu leben. Allgemeine Moraltheologie*, Münster 2018, 268–275; siehe auch: Peter G. KIRCHSCHLÄGER, *Gewissen aus moraltheologischer Sicht*, in: ZkTh 139 (2017) 152–177.
  - 14 Wie viele Moraltheologen in unterschiedlicher Intensität von römischen Maßnahmen betroffen waren, zeigen die Berichte bei Konrad HILPERT (Hg.), *Theologische Ethik – Autobiografisch*, Bd. 1 und Bd. 2, Paderborn u. a. 2007 u. 2009; DERS., *Theologische Ethiker im Spiegel ihrer Biografie. Stationen und Kontexte*, Paderborn u. a. 2016; siehe auch: Eberhard SCHOCKENHOFF, *Die «Theologie des Leibes» – Ausweg aus den Sackgassen der lehramtlichen Sexualmoral?*, in: GOERTZ – STRIET, *Johannes Paul II.* (s. Anm. 1), 114–143, hier 118/119, Anm. 4.
  - 15 Vgl. LINTNER, *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia* (s. Anm. 3), 107–122; Gerhard MARSCHÜTZ, *Eine unlösbare Verbindung. Humanae vitae und die Theologie des Leibes*, in: HILPERT – MÜLLER, *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika* (s. Anm. 3), 127–146; SCHOCKENHOFF, *Die «Theologie des Leibes»* (s. Anm. 14), 114–143.
  - 16 Vgl. LINTNER, *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia* (s. Anm. 3), 127–130; Konrad HILPERT, *Verantwortlicher Umgang mit Zeugung und Fruchtbarkeit*, in: HILPERT – MÜLLER, *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika* (s. Anm. 3), 241–256.
  - 17 [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2018/Abschlussdokument-Jugendsynode-2018.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2018/Abschlussdokument-Jugendsynode-2018.pdf) (abgerufen am 24.08.2020).
  - 18 Papst FRANZISKUS, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christus vivit an die jungen Menschen und an das ganze Volk Gottes* vom 25.3.2019, Bonn (VAS 218) 2019.
  - 19 JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Evangelium vitae* vom 25.3.1995, Bonn (VAS 120) 1995; vgl. Bischof Walter KASPER, *Ein prophetisches Wort in die Zeit. Anmerkungen zur Enzyklika «Evangelium vitae»*, in: IKaZ 24 (1995) 187–192; Johannes REITER, *«Liebe das Leben und diene ihm!» Johannes Paul II. bezieht in seiner elften Enzyklika «Evangelium vitae» Position zu Fragen der Lebensethik*, in: IKaZ 24 (1995) 280–288; Karl GOLSER, *Verantwortlich für das Haus des Lebens. Zum zehnjährigen Erscheinen der Enzyklika «Evangelium vitae»*, Brixen 2005.
  - 20 Vgl. zusammenfassend zu diesen Themen: Josef RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Band 2: Lebensbereiche*, Freiburg i. Br. 2009, 119–307; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Zweite, aktualisierte Ausgabe, Freiburg i. Br. 2013; Alexander MERKL – Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, *Moraltheologie Kompakt. Ein theologisches Lehrbuch für Schule, Studium und Praxis*, Münster 2017, 63–116; Gerhard MARSCHÜTZ, *theologisch ethisch nachdenken. Band 2: Handlungsfelder*, Würzburg <sup>2</sup>2014, 150–313; Marschütz geht auch auf die Todesstrafe ein (304–313), die in EV 56 gegenüber dem Katechismus der Katholischen Kirche weiter eingegrenzt wird und die Franziskus 2017 «als unzulässig» (KKK 2267) verkündet hat.
  - 21 Michael ROSENBERGER – Walter SCHAUPP, *Schlussfolgerungen*, in: DIES. (Hg.), *Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der «Cooperatio ad malum» und ihre Bedeutung heute*, Münster 2015, 225–243, hier 225.
  - 22 [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_27011998\\_bishops.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1998/documents/hf_jp-ii_let_27011998_bishops.html) (abgerufen am 29.10.2020); Johannes Paul II. verweist u. a. auf EV 82 und 101; vgl. zum Brief: Johannes REITER, *Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief*.

- Analyse – Reaktionen – Perspektiven*, in: DERS. (Hg.), *Der Schein des Anstoßes. Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. Fakten – Dokumente – Perspektiven*, Freiburg i. Br. 1999, 12–31; siehe auch: Stephan ERNST, *Implikationen der traditionellen Mitwirkungslehre für die Gewissensentscheidung*, in: Franz-Josef BORMANN – Verena WETZSTEIN (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin – Boston 2014, 313–326, bes. 322–325.
- 23 [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_03061999\\_german-bishops.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_03061999_german-bishops.html) (abgerufen am 29.10.2020).
- 24 Vgl. Eberhard SCHOCKENHOF, *Der ominöse Schein. Kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland*, in: HerKorr Spezial (2017) 1, 23–26.
- 25 [http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/october/documents/papa-francesco\\_20161027\\_pontificio-istituto-gpii.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161027_pontificio-istituto-gpii.html) (abgerufen am 29.10.2020).
- 26 Papst FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium* vom 24.11.2013, Bonn (VAS 194) 2014.
- 27 <https://www.vaticannews.va/de/kirche/news/2018-01/d--bischoefe-wuerdigen-donum-vitae.html> (abgerufen am 29.10.2020).
- 28 [http://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200518\\_omelia-100anni-gpii.html](http://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200518_omelia-100anni-gpii.html) (abgerufen am 29.10.2020).

## Abstract

*Veritatis Splendor and Evangelium Vitae: John Paul II and Moral Theology.* Moral Teaching has been an important request of Pope John Paul II. during his pontificate (1978–2005), what can be seen in several documents or with regard to his Wednesday-catechesis. The Catechism of the Catholic Church can also be seen as a part of it. His principles for the individual's right moral action are summarized in both of his encyclicals *Veritatis splendor* (1993) and *Evangelium vitae* (1995). The first one named primarily refers to the lasting importance of the traditional teaching of the «intrinsically evil acts». The prohibition of artificial contraception is mentioned there with respect to *Humanae vitae* (1968). The second encyclical pays attention to the «culture of life», which is confronted with a «culture of death», and treats besides the rejection of abortion and euthanasia many other current bioethical topics. Within the church the ethical evaluations of both encyclicals partly had marked consequences for the treatment of moral theologians and of the leading competence of bishops within their dioceses by Rome.

*Keywords:* Magisterium – life ethics – sexual ethics – abortion – autonomy

## DER CODEX IURIS CANONICI ALS LETZTES KONZILSDOKUMENT?

Das rechtliche Erbe Papst Johannes Pauls II.

### 1. *Vorbemerkung*

Zehn Jahre nach dem Tod Johannes Pauls II. prägt sein legislatives Erbe die Gegenwart der Kirche mindestens so stark wie seine lehrmäßige Hinterlassenschaft.<sup>1</sup> Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils ist zwar nicht auf die rechtliche Umsetzung seiner Lehren beschränkt, diese lässt sich jedoch ohne eine Würdigung der großen Rechtstexte des polnischen Papstes nicht adäquat erfassen. Als oberster Lehrer der Kirche widmete sich Johannes Paul II. rechtstheologischen und rechtstheoretischen Fragen in erster Linie aus dem Blickwinkel der Moraltheologie, aber auch aus jenem der christlichen Anthropologie.

Eine echte Würdigung Johannes Pauls II. als Gesetzgeber setzte einen Blick auf die Gesamtheit der vom Papst oder in seinem Namen erlassenen generellen Normen ebenso voraus wie eine Analyse der wichtigsten Ansprachen, allen voran jener an die Mitglieder der Römischen Rota zu Beginn eines jeden Gerichtsjahres.

Der folgende Beitrag kann all das nicht leisten. Wir müssen uns daher auf die herausragenden normativen Texte, die in der Amtszeit Johannes Pauls II. in Kraft traten, beschränken.<sup>2</sup> Mit dem revidierten *Codex Iuris Canonici* setzte ein gesetzgeberischer Dreischritt ein, der durch die Apostolische Konstitution zur Neuordnung der Römische Kurie 1988, *Pastor Bonus* und die Promulgation des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) vervollständigt wurde. Diese drei Gesetze bilden, so lautet zumindest ein geflügeltes Wort, das neue *Corpus Iuris Canonici* der katholischen Kirche.

ANDREAS KOWATSCH, geb. 1978, ist seit 2019 Professor für Kirchenrecht und Religionsrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Wien.

## 2. Die Revision des lateinischen Kirchenrechts als Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die gesetzgeberische Tätigkeit Johannes Pauls II. lässt sich nur im Blick auf das epochale Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils adäquat erfassen. Karol Wojtyła nahm am Konzil zuerst als Auxiliarbischof, dann ab Januar 1964 als Erzbischof von Krakau teil und wurde durch dieses nachhaltig geprägt. Das Konzil selbst war 1959 von Johannes XXIII. gemeinsam mit dem Vorhaben das kirchliche Recht zu reformieren, angekündigt und wenig später offiziell einberufen worden.

Die Reform des kirchlichen Rechts war in der Tat notwendig geworden, obwohl die große Kodifikation des lateinischen Kirchenrechtes erst vier Jahrzehnte zurücklag. Zu sehr war der *Codex Iuris Canonici 1917* noch einer einseitig auf die Hierarchie konzentrierten Sicht der Kirche als *societas inaequalis* verpflichtet, zu wenig waren während der Kodifikation Antworten auf neue Fragen gesucht worden. Es stand vielmehr die systematische Ordnung und rationale Neuformulierung des überlieferten Rechtsstoffes, der seit den großen mittelalterlichen Sammlungen auf eine schier unüberblickbare Fülle von Normen angewachsen war, im Vordergrund der Reform.

Die Aufgabe der Revision des kirchlichen Rechts, die Johannes Paul II. von seinem Vorgänger Paul VI. übernommen hatte,<sup>3</sup> war qualitativ anders gelagert als das legistische Großprojekt der Kodifikation des kanonischen Rechts, die mit dem CIC/1917 zumindest für die Lateinische Kirche erfolgreich abgeschlossen worden war. Juristisch war der CIC/1917 ein rationales Meisterwerk, das jahrhundertalte Schichten von Rechtsnormen auseinanderlöste und systematisch die normative Ordnung des kirchlichen Lebens wenigstens dem Ideal nach abschließend regelte.

Die nachkonziliare Revision des Kirchenrechts konnte nicht auf rechtssystematisierende und -bereinigende Fragen beschränkt bleiben. Die ekklesiologischen Wegmarken des von 1962–1965 gefeierten Konzils machten über jede Reform hinaus eine echte Revision des Rechts notwendig.<sup>4</sup>

Dass diese Revision schlussendlich gelingen konnte, ist niemand anderem mehr zuzuschreiben als dem polnischen Papst. Über jede bloß formale Fortsetzung des Revisionsprozesses hinaus machte sich Johannes Paul II. das Grundanliegen der Revision zu eigen. Dieses fasste er in der Apostolischen Konstitution *Sacrae disciplinae leges* zur Promulgation des revidierten *Codex Iuris Canonici* zusammen:

Ja, dieser neue Kodex kann gewissermaßen als ein großes Bemühen aufgefasst werden, die Ekklesiologie des Konzils in die Sprache des Kirchenrechts zu übersetzen. Wenn es auch unmöglich ist, das von der Lehre des Konzils gezeichnete Bild der

Kirche vollkommen in die kanonistische Sprache zu übertragen, so muss der Kodex doch immer in diesem Bild, soweit das möglich ist, seinen festen Bezugspunkt haben.<sup>5</sup>

Paul VI. hatte bereits 1965 in einer ersten richtungsweisenden Ansprache allen Mitarbeitern am Revisionsprojekt einen «*novus habitus mentis*» nahegelegt.<sup>6</sup> In dieser «Haltung» wurde die Revision unter Johannes Paul II. mutig weiter vorangetrieben und schließlich fertiggestellt. Im Rückblick stellt sie sich als ein legistisches Mammutprojekt dar, das unter Einbindung des Weltepiskopats, der kanonistischen und theologischen Fakultäten und einer großen Zahl wissenschaftlicher Experten erarbeitet worden war.

Als Karol Wojtyła am 16. Oktober 1978 zum Papst gewählt wurde, waren die Revisionsarbeiten schon weit fortgeschritten. Der neue Papst war davon überzeugt, dass der Abschluss der Revision des Rechts ein Akt der Rezeption des Konzils selbst sei, und in gewisser Weise sogar deren Höhepunkt. Der Kodex musste, wenn er nicht bloß eine Reform des CIC/1917, sondern eine echte Revision des Kirchenrechts in der Spur der konziliaren Ekklesiologie sein sollte, zum letzten Dokument des Konzils reifen.<sup>7</sup>

Mit der Vorlage des ersten Gesamtschemas des CIC war die Revision 1980 in ihre entscheidende Phase eingetreten. Zur Überarbeitung des Schemas erweiterte der Papst die Mitgliederzahl der Revisionskommission. Im Oktober 1981 sollten in weiterer Folge auf der Plenarversammlung der Kommission gemeinsam mit dem Papst entscheidende Weichen gestellt werden.<sup>8</sup> Schließlich übergab der Präsident der Kommission dem Papst im April 1982 das nach Einarbeitung der letzten Verbesserungsvorschläge zur Promulgation reife *Schema novissimum*. Eigentlich hätte man erwarten können, dass Johannes Paul II. nach 15 Jahren intensiver Arbeit der Experten und der Einbindung des Weltepiskopats die Promulgation anordnen würde. Stattdessen entschied sich der Papst – selbst kein ausgebildeter Kanonist – jedoch mit einer kleinen Gruppe von ihm persönlich ausgewählter Kirchenrechtler, das Schema Canon für Canon durchzuarbeiten. Diese letzte Revisionsarbeit, die auf der jahrzehntelangen Vorarbeit der offiziellen Kommission aufbauen konnte, unterbreitete Johannes Paul II. abschließend noch einer von ihm ausgewählten vierköpfigen bischöflichen Beratergruppe. Am 25. Januar 1983 schließlich promulgierte der Papst mit der Apostolischen Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges (SDL)* das neue Gesetzbuch für die Lateinische Kirche und ordnete an, dass dieses vom 1. Adventsonntag 1983 an rechtsverbindlich sein sollte.

### 3. *Sacrae Disciplinae Leges: der Schlüssel zur Rechtstheorie Johannes Pauls II.*

Kaum ein anderes Dokument des Pontifikats gibt sicherer Auskunft über den Zugang Johannes Pauls II. zum Recht in der Kirche als die Apostolische Konstitution zur Promulgation des CIC *Sacrae Disciplinae Leges*. Das Ziel der Revision des Rechts war nicht der Erlass eines bloß äußerlich verbindlichen normativen Textes. Eine mit dem Wesen der Kirche kongruente Rechtsordnung muss ein Instrument für die wirksame Verwirklichung der kirchlichen Sendung sein, wie sie in LG 1 zum Ausdruck kommt. Das Kirchenrecht ist kein Sakrament. Eine solche Sicht würde zu einer Apotheose des Rechts und letztlich zur Gefahr der Erstarrung des kirchlichen Lebens führen. Das Recht hat innerhalb der Kirche als «komplexe Wirklichkeit», deren sichtbare (gesellschaftliche) und unsichtbare, im dreifaltigen Leben Gottes verwurzelte Seite nicht voneinander zu trennen sind, ohne jedoch in eins zu fallen, Anteil an der Verfasstheit der Kirche als gesellschaftliches Gefüge. Dieses Gefüge aber ist gewissermaßen trotz und in aller menschlichen Sündhaftigkeit und Schwäche das sakramentale Zeichen des Wurzelsakraments, welches die Kirche selbst ist. Deshalb ist das Recht in der Kirche ein notwendiges Instrument für die Vermittlung des Heils. Keinesfalls aber, so SDL, sei es das Ziel des Kodex, im Leben der Kirche den Glauben, die Gnade, die Charismen und vor allem die Liebe zu ersetzen.

Das Verhältnis von Kontinuität und vertiefter Entfaltung der Lehre kann im CIC folglich kein anderes sein, als in den Konzilsdokumenten selbst:

Wenn also das Zweite Vatikanische Konzil aus dem Schatz der Überlieferung Altes und Neues hervorgeholt hat und seine Neuheit in diesen und anderen Elementen besteht, dann ist es offenkundig, dass auch der Kodex das charakteristische Merkmal der Treue in der Neuheit und der Neuheit in der Treue widerspiegeln und sich ihm in seinem Inhalt und seiner spezifischen Ausdrucksweise gemäß anpassen musste.<sup>9</sup>

Die Rechtslage in den Jahren nach dem Konzil war von einer unbefriedigenden Mehrschichtigkeit gekennzeichnet gewesen. Einerseits galten die meisten Bestimmungen des CIC/1917 formell weiter fort. Eine Außerkraftsetzung hätte auch zu einer Fülle von Problemen geführt und willkürlichem Handeln mangels rechtlicher Vorgaben Tür und Tor geöffnet. Andererseits verlangten einige konziliare Entscheidungen aus sich heraus eine revidierte Rechtspraxis. Die Unübersichtlichkeit war der Anlass, dass die Bischöfe der ganzen Kirche die Promulgation des CIC «*nicht nur gefordert, sondern geradezu dringend und ungeduldig verlangt haben.*»<sup>10</sup> Die Bischöfe der Weltkirche äußerten aber nicht nur ihren Unmut über die nachkonziliare Rechtslage. Sie waren auch intensiv in die konkreten Arbeiten der Revision einbezogen. Die Bischofskonferenzen sollten Anmerkungen zu den Schemata machen. Auch die kanonistischen Fakultäten wurden in den Konsultationsprozess intensiv eingebunden.

Die Inkraftsetzung des CIC schließlich war kein gesetzgeberischer Akt des Bischofskollegiums, sondern ein souveräner Akt des päpstlichen Primats.<sup>11</sup> Gleichwohl betonte Johannes Paul II. mit Nachdruck, dass das Gesetzbuch als solches die Frucht der kollegialen Verantwortung des Weltepiskopats bildet. Dass die Arbeiten in einem ausgesprochen kollegialen Geist zu Ende geführt wurden, hatte, so Johannes Paul II. in SDL, nicht nur auf die äußere Redaktion<sup>12</sup> des Werkes Einfluss, sondern gilt auch zutiefst für die Substanz des erarbeiteten Gesetzes selbst.

Mit der Promulgation des CIC ging die Zeit des «*ius condendo*» über in die Zeit des «*ius applicando*».<sup>13</sup> Das Recht konnte und sollte wieder seinen Anspruch als pastorales Instrument erfüllen. Legistisch meisterlich beschließt der letzte Halbsatz des CIC in c. 1752 das Gesetzbuch, in dem weit über den konkreten Bereich des letzten Abschnitts hinaus festgehalten wird, dass für alles Handeln der Kirche unter der Beachtung der kanonischen Billigkeit das oberste Gesetz das Heil der Seelen sein muss. Die Beachtung kirchlichen Rechts ist daher immer mehr als sture Exekution von Rechtsnormen. Die kanonische Billigkeit (*aequitas canonica*) und vielfältige weitere Flexibilitätsinstrumente, die für das kirchliche Recht bestimmend sind,<sup>14</sup> demaskieren jeden Versuch, Pastoral und Recht gegeneinander auszuspielen,<sup>15</sup> als Unkenntnis jener einzelfallbezogenen Sensibilität, welche das Kirchenrecht von anderen Rechtsordnungen unterscheidet.

#### 4. Johannes Paul II. und der CCEO

Die Umsetzung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils als roter Faden der nachkonziliaren, von Johannes Paul II. mutig aufgegriffenen und fortgeführten Revision des kanonischen Rechts konnte mit der Promulgation des lateinischen CIC einen vorläufigen Höhepunkt erreichen. Um dieses rechtstheologische Anliegen voll zu verwirklichen, bedurfte es freilich auch noch einer Revision des Rechts der katholischen Ostkirchen.

Entgegen einer in der neuzeitlichen Kirchengeschichte oftmals theoretisch vertretenen und wohl noch öfter praktisch beanspruchten «*praestantia ritus latini*» hatte sich das Zweite Vatikanische Konzil für die Gleichheit an ekklesialer Würde jeder – heute so bezeichneten – eigenberechtigten Kirche (*Ecclesia sui iuris*) ausgesprochen. Die Zugehörigkeit zu einem «Ritus» übersteigt das rein liturgische Erbe. Der Begriff umfasst darüber hinaus theologische, spirituelle und auch rechtlich-disziplinäre Aspekte, sodass innerhalb der Kirche eine legitime Vielfalt herrscht, durch die sich erst die im Credo bekannte Katholizität der Kirche zu entfalten vermag.<sup>16</sup>

Angesichts der durch das Zweite Vatikanum proklamierten gleichen Würde jeder «Rituskirche» wirft die Idee eines für alle katholischen Ostkirchen gemeinsamen Gesetzbuches einige Fragen auf. Während der CIC/1917 lediglich für eine einzige «Rituskirche», nämlich die *Ecclesia Latina*, erarbeitet wurde, umfasst eine Kodifikation des Ostkirchenrechts eine große Gruppe äußerst inhomogener Kirchen. Nach der Kodifikation des CIC/1917 stieß Pius XI. die Erarbeitung eines eigenständigen *Codex Iuris Canonici Orientalis* an. Dieser CIC-O, so der methodische Zugang, sollte eine orientalische Anpassung des CIC sein, der als solcher in seiner Systematik nicht hinterfragt wurde.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil griff Paul VI. die ins Stocken geratene Kodifikation des orientalischen Rechts<sup>17</sup> durch die Neuerrichtung der Revisionskommission für den orientalischen Kodex wieder auf. Deren Arbeiten konnten sich freilich nicht auf die Kodifikation der übrig gebliebenen Materien beschränken. Auch das orientalische Kirchenrecht musste nun in der ekklesiologischen Spur des Zweiten Vatikanischen Konzils neu konzipiert werden, freilich mit dem Blick auf die Rechtsquellen des ersten Jahrtausends, die das gemeinsame Rechtserbe der Ostkirchen bilden. Die Berücksichtigung der disziplinären Vielfalt innerhalb der östlichen Riten verbot es, einen orientalischen Kodex nur als Anpassung des lateinischen CIC zu konzipieren. Geklärt werden musste neuerlich die Frage, ob es überhaupt ein allen orientalischen Kirchen gemeinsames Gesetzbuch geben kann oder ob nicht vielmehr zumindest für jeden orientalischen Ritus eine eigenständige Kodifikation notwendig wäre. Man entschied sich für einen einzigen Kodex. Dieser sollte jedoch weit mehr als der lateinische CIC rahmenrechtlich geprägt sein, sodass für das Eigenrecht der jeweiligen Kirchen ausreichend Raum zur Entfaltung sein sollte. Entgegen der am «Drei-Ämter-Schema» orientierten Einteilung des CIC in sieben Bücher sollte eine Einteilung in einzelne Titel erfolgen, sie sich mehr an die orientalische Rechtstradition anlehnte. In der Schlussphase der Revisionsarbeiten wurde bestimmt, dass das künftige Gesetzbuch den Titel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) tragen sollte, womit jeder Eindruck, es handle sich um eine bloße Ergänzung des CIC vermieden werden sollte. Am 18. Oktober 1990 konnte der Papst schließlich mit der Apostolischen Konstitution *Sacri Canones* die Promulgation des CCEO anordnen.

Das gemeinsame Gesetzbuch der orientalischen Kirchen sollte, so der Papst in *Sacri Canones*, ein Ausdruck dafür sein, dass die Kirche «mit den zwei Lungenflügeln des Ostens und Westens atmet und mit einem Herzen, das gleichsam zwei Kammern hat, in der Liebe Christi glüht.»<sup>18</sup>

Mit dem CCEO krönte Johannes Paul II. nach dem CIC und nach der Reform der Römischen Kurie durch die Apostolische Konstitution *Pastor Bonus* 1988 seine legislative Tätigkeit.<sup>19</sup>

Die praktischen Erfahrungen, die in der Lateinischen Kirche mit dem CIC gesammelt werden konnten, flossen in den Text des CCEO ein. Im Vergleich mit seinem lateinischen Pendant lassen sich im CCEO einige wichtige terminologische Verbesserungen feststellen.

Eine besondere Verbindung zum Pontifikat Johannes Pauls II. besteht gewiss in der Tatsache, dass der CCEO im Gegensatz zum CIC mit dem Titel XVIII einen eigenständigen Abschnitt über die Ökumene enthält. Der innerkatholischen Ökumene ist durch eine Reihe von Bestimmungen geholfen, die Sachverhalte betreffen, die zugleich eine orientalische Kirche und die Lateinische Kirche betreffen und die mangels Bestimmungen im CIC dort wenigstens analog angewandt werden können.<sup>20</sup>

Der formale Geltungsbereich des CCEO erstreckt sich zwar nur auf die Angehörigen der orientalischen *Ecclesiae sui iuris*. Seine Bedeutung ist aber eine wahrhaft katholische. Eine Woche nach der Promulgation stellte Johannes Paul II. das Gesetzbuch auf der achten Vollversammlung der Bischofsynode 1990 feierlich vor. Er brachte seine Hoffnung zum Ausdruck, dass es auch vom lateinischen Episkopat als Bestandteil des gemeinsamen Rechtserbes der Gesamtkirche aufgenommen werde, zu dem es in gleicher Weise wie der CIC gehöre.<sup>21</sup>

Während der CIC rein formal eine Zweitaufgabe eines bereits einmal erfolgreich zu Ende geführten Projekts war, betrat die Kirche mit der Promulgation des CCEO rechtliches Neuland. Auch wenn die jeweiligen Adressatenkreise differieren, bezeugt die gleichzeitige Geltung zweier päpstlicher Gesetzbücher innerhalb der *communio Ecclesiarum*, dass kirchliches Recht keine monolithische Größe ist. Zur Katholizität der Kirche gehört auch ein legitimer Rechtspluralismus.<sup>22</sup> Was in der einen disziplinären Tradition gut und richtig, vor allem aber übereinstimmend mit dem katholischen Glauben ist, kann in der anderen Tradition zwar aus verschiedenen Gründen in den Hintergrund treten, nicht aber als rechts- oder gar glaubenswidrig diskreditiert werden. Die vielfachen interekkesialen Verflechtungen, die durch die großen Migrationsbewegungen auch tausender orientalischer Christen in Zukunft noch stärker die Partikularkirchen prägen werden, verlangen auch vom lateinischen Rechtsanwender zunehmend die Kenntnis des Ostkirchenrechts. Ganz unabhängig von systematischen Begründungen werden schon allein aus rechtssoziologischen Gründen die unterschiedlichen Rechtsordnungen einander immer mehr befruchten.

## 5. Abschließende Bemerkungen

Anstelle einer Zusammenfassung, die angesichts der kolossalen Bedeutung des Pontifikats Johannes Pauls II. für die geltende kirchliche Rechtsordnung ebenso wie die vorangehenden Gedanken nur fragmenthaft bleiben könnte, soll ein abschließender Blick in die erste Ansprache an den Dekan und die Mitglieder der Römischen Rota geworfen werden. Diese Reden zur Eröffnung des Gerichtsjahres des höchsten ordentlichen Gerichts der katholischen Kirche sind von besonderer Bedeutung, um das Verhältnis eines Papstes zu Grundfragen des Kirchenrechts zu verstehen. Die erste Ansprache eines Pontifikats ragt dabei als programmatische Rede noch einmal besonders hervor. Im Zentrum der 27 Jahre, in denen der Papst aus Polen die katholische Gesamtkirche geleitet hat, stand das Bemühen, die Kirche in der Spur, die das Zweite Vatikanische Konzil in seinen Dokumenten vorgegeben hatte, über die Schwelle der dritten Jahrtausendwende christlicher Zeitrechnung zu führen. Diesem Auftrag ist Karol Wojtyła bis in die Jahre seines öffentlichen Leidens treu geblieben.

Realistisch bemerkt der Papst, dass die kirchliche Rechtsordnung wie jedes andere menschliche Rechtssystem unvollkommen ist. Zentrale normative Begriffe wie «Gesetz», «Urteil» und «Gerechtigkeit» finden gemäß der kirchlichen Erfahrung aber eine überpositive Verwurzelung. Ihr Archetyp ist die Gerechtigkeit Gottes, die als Ziel zu erreichen ist.<sup>23</sup>

Die Kirche sieht sich berufen, die unveräußerlichen Menschenrechte, die in der Würde der Person wurzeln, immer und überall zu verteidigen. Dieser Einsatz verpflichtet sie, selbst ein Spiegel der Gerechtigkeit (*speculum iustitiae*) für die Welt zu sein<sup>24</sup>, was nicht ohne Konsequenzen für die Interpretation und Anwendung des Rechts in der kirchlichen Gemeinschaft bleiben kann.

Der Schutz der grundlegenden Rechte des Individuums und die Bewahrung der Einheit der kirchlichen Gemeinschaft sind die beiden Brennpunkte, die es unter dem Aspekt dieser immer höheren Gerechtigkeit auszugleichen gilt. Die getaufte menschliche Person darf sich nicht in einem bezugslosen Autonomismus verlieren, sondern findet in der Gemeinschaft mit den anderen Glaubenden ihre Bestimmung. Gleichzeitig kann und darf sich in der Kirche, die berufen ist, die Transzendenz der menschlichen Person zu hüten, das Kollektiv im Konfliktfall nicht an die Stelle des Individuums setzen. Diese Spannung auszuhalten und möglichst gut auszugleichen ist, so die programmatische und bleibend gültige Ansage Johannes Pauls II., die immer noch aktuelle Herausforderung all jener, die sich um eine kirchliche Rechtskultur bemühen.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. für einen ersten Überblick u. a. Juan Ignacio ARRIETA, *Diritto e Giustizia nel magistero di Giovanni Paolo II. Il governo della Chiesa universale e l'Organizzazione ecclesiastica*, in: *Apollinaris* 75 (2002) 567–595; Jean BEYER, *Summi Pastoris Ioannis Pauli II recens de Iure ecclesiali et iuribus fundamentalibus magisterium*, in: *PerMLC* 70 (1981) 13–39; Davide CITO, *Il Papa supremo Legislatore*, in: *Quaderni di diritto ecclesiale* 13 (2000) 32–45; Libero GEROSA, *Die neue kanonistische Hermeneutik Johannes Pauls II.*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Johannes Paul II. – Gesetzgeber der Kirche*, Paderborn 2017, 11–25; Gianfranco GHIRLANDA, *Il Diritto Canonico nel Magistero di Giovanni Paolo II*, in: PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS (Hg.), *Vent'anni di esperienza canonica 1983-2003. Atti della giornata accademica tenutasi nel XX anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico*, Vatikanstadt 2003, 57–81; Wojciech Góralski, *Contributo di Giovanni Paolo II nel lavoro di codificazione del diritto canonico postconciliare*, in: Libero GEROSA (Hg.), *Giovanni Paolo II. Legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e aperture*. Atti del Convento di Studio, Lugano 22-23 marzo 2012 Vatikanstadt 2013, 181–195; Markus GRAULICH, *Studium Codicis, Schola Concilii. Zweites Vatikanisches Konzil und Codex Iuris Canonici bei Johannes Paul II.*, in: Klaus LÜDICKE – Dominicus M. MEIER (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, Essen 2008 (= BHzMKCIC, Bd. 55), 163–182; DERS., *Fidelis Pontifex et diligens – Die Gesetzgebung Papst Paul VI. als Brückenschlag zwischen Zweitem Vatikanischem Konzil und Codex*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Ius canonicum in communione christifidelium*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heribert Hallermann, Paderborn 2016 (= Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 23); Ludger MÜLLER, *Die Grundlagen des kirchlichen Rechts nach der Lehre Papst Johannes Pauls II.*, in: Libero GEROSA u. a. (Hg.), *Johannes Paul II. – Gesetzgeber der Kirche*, Paderborn 2017, 27–37; George WEIGEL, *John Paul II and the Law. Some Preliminary Reflections*, in: *Ave Maria Law Review* 6 (2007) 361–366.; Edward N. PETERS, *An Introduction to the Canonical Achievements of Pope John Paul II*, in: *Ave Maria Law Review* 6 (2007) 1–32.
- 2 An dieser Stelle kann nur auf die herausragende Rolle verwiesen werden, welche Konkordate für das rechtliche Erbe JOHANNES PAULS II. spielen. Der polnische Papst, der wesentlich mitverantwortlich für die politische Entwicklung Europas vor und nach 1989 war, konnte das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus grundlegend neu regeln.
- 3 Bereits in seiner ersten Ansprache zur Eröffnung des Gerichtsjahres der Römischen Rota machte sich JOHANNES PAUL II. wichtige Gedanken seines zweiten Vorgängers zu eigen und bekannte sich damit zur kontinuierlichen Fortsetzung des Revisionsprozesses in der von Paul VI. gelegten Spur. Vgl. JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Rota Romana* [17. Februar 1979], in: AAS 71 (1979) 422–427, hier 424f.
- 4 Von großer Bedeutung für die Revision des Rechts waren vor allem die folgenden Lehren: die ekklesiologische Grundeinsicht, dass die Universalkirche *in und aus den Teilkirchen* lebt (Vgl. *LG* 23, *CD* 11); die Vertiefung der Lehre von der Kirchengliedschaft, die durch die Aussage von *LG* 8, der zufolge die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche subsistiert, ihr Fundament besitzt; das Konzept der *communio plena* und der über diese hinaus schon vorhandenen gestuften Gliedschaftsverhältnisse der Mitglieder der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften musste Auswirkungen auf die Frage der Grundstellung der Getauften und auf ökumenische Fragen haben; der systematische Vorrang der Lehre von der Kirche als pilgerndem Volk Gottes (*LG* II) vor der Kirche als *hierarchica communio* (*LG* III) und die damit zusammenhängende fundamentale Einsicht der Teilhabe aller Getauften an der kirchlichen Sendung; die Konzeption des apostolischen Hirtenamtes als Dienst-, nicht als Herrschaftsamt und schließlich die Ergänzung der Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat durch die Lehre vom Bischofskollegium.
- 5 JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution Sacrae disciplinae leges* [25. Januar 1983], in: AAS 75 II (1983) VII–XIX. (kurz: *SDL*), hier XI.
- 6 PAUL VI., *Ansprache an die Mitglieder der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo* [20. November 1965], in: AAS 57 (1965) 985–989.
- 7 So JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Teilnehmer des Kurses der Päpstlichen Universität Gregoriana über den neuen Codex Iuris Canonici* [21. November 1983], in: *Comm* 15 (1983) 124–126; danach: JOHANNES PAUL II., *Ansprache an den Dekan und die Mitglieder der Rota Romana* [26. Januar 1984], in: AAS 76 (1984) 643–649, hier 644.
- 8 Die wichtigste war wohl, dass in das fertige Schema ein Katalog der Pflichten und Rechte der Gläubigen eingearbeitet werden musste, nachdem der Papst sich gegen die Promulgation der

- parallel zum CIC entworfenen *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF) entschieden hatte.
- 9 «[...] Ziel des Kodex ist es vielmehr, der kirchlichen Gesellschaft eine Ordnung zu geben, die der Liebe, der Gnade und dem Charisma den Vorrang einräumt und zugleich ihren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gesellschaft wie der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert»: SDL, in: AAS 75 II (1983) XI.
  - 10 So SDL, in: AAS 75 II (1983) XII.
  - 11 Vgl. SDL, in: AAS 75 II (1983) X. Die Promulgationsformel lautet folgerichtig: «Im Vertrauen auf die Hilfe der göttlichen Gnade, gestützt auf die Autorität der hl. Apostel Petrus und Paulus, in der Gewissheit und mit dem Wunsch, dass die Bischöfe der ganzen Welt, die in kollegialer Gesinnung mit mir zusammengearbeitet haben, ihre Zustimmung geben, promulgiere ich aufgrund jener höchsten Vollmacht, die ich bekleide, mit dieser von jetzt ab für immer gültigen Konstitution den vorliegenden Kodex, so wie er geordnet und revidiert wurde.» Ebd., XIII.
  - 12 SDL, in: AAS 75 II (1983) VIII–IX.
  - 13 So der Papst in der ersten Ansprache an die Mitglieder der Römischen Rota nach Inkrafttreten des neuen CIC am 26. Januar 1984. DERS., in: AAS 76 (1984) 643–649, hier 646.
  - 14 Dazu zählen v. a. die Dispens, die im Vergleich zu anderen Rechtsordnungen große Rolle des Gewohnheitsrechts, die Epikie, aber auch ganz spezifische Instrumente wie Toleranz und Dissimulation.
  - 15 JOHANNES PAUL II. weist dieses Missverständnis immer wieder scharf zurück. Vgl. DERS., *Ansprache zur Eröffnung des Gerichtsjahres der Rota Romana* [18. Januar 1990], in: AAS 82 (1990) 872–877, hier 873.
  - 16 Vgl. c. 28 § 1 CCEO; Vgl. OE 2. Nach OE 3 haben sie alle die gleiche Würde, «sodass auf Grund ihres Ritus keine von ihnen einen Vorrang vor den anderen hat. Alle genießen dieselben Rechte und haben dieselben Verpflichtungen, auch bezüglich der unter Oberleitung des Bischofs von Rom auszuübenden Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt.»
  - 17 Unter der Führung von PIETRO KARDINAL GASPARRI, dem Mastermind des CIC/1917, wurden ab 1929 orientalische Rechtsquellen gesammelt und erste Schemata entworfen. 1935 errichtete PIUS XI. die «*Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis*». 1948 konnte PIUS XII. ein fertiges Schema übergeben werden. Der Papst entschied sich jedoch, nicht das gesamte Gesetzbuch zu promulgieren. Zwischen 1949 und 1958 erließ er insgesamt vier Motuproprios, die einzelne Rechtsmaterien des orientalischen Rechts aus dem Schema des CIC-O herauslösten und rechtlich in Kraft setzten.
  - 18 JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution zur Promulgation des Gesetzbuches der katholischen Ostkirchen Sacri Canonnes* [18. Oktober 1990], in: AAS 82 (1990) 1033–1044, hier 1037.
  - 19 An normativen Meilensteinen des Pontifikats müssen noch erwähnt werden: 1. JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution zur Errichtung der Personalprälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei Ut sit* [28. November 1982], in: AAS I 75 (1983) 423–425; 2. JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution zur Durchführung der Verfahren zur Selig- und Heiligsprechung (Kanonsisationsverfahren) Divinus perfectionis Magister* [25. Januar 1983], in: AAS 75 I (1983) 349–355, welche zeitgleich mit dem CIC, aber außerhalb des Normbestands des Gesetzbuches, promulgiert wurde; 3. JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution zur Neuordnung der katholischen Militärseelsorge durch die Errichtung von personalen Teilkirchen in Form der Militärordinariate Spirituali militum curae* [21. April 1986], in: AAS 78 (1986) 481–486; 4. JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution über die Vakanz des Apostolischen Stuhles und die Wahl des Papstes von Rom, Universi Dominici gregis* [22. Februar 1996], in: AAS 88 (1996) 305–343. Gesondert zu erwähnen ist JOHANNES PAUL II., *Apostolische Konstitution zur Veröffentlichung des Katechismus der Katholischen Kirche, Fidei Depositum* [11. Oktober 1992], in: AAS 86 (1994) 113–118.
  - 20 C. 916 § 5 CCEO bestimmt beispielsweise, wer für Gläubige zuständig ist, für die am Wohnort keine Hierarchie der eigenen Kirche errichtet ist. So ist der lateinische Diözesanbischof auch für orientalische Katholiken der zuständige Hierarch, wo vor Ort keine Bischöfe der eigenen Kirche legitim tätig sind. Ausnahmen bestehen dort, wo ein «Ordinariat für die Gläubigen eines oder mehrerer orientalischer Riten» errichtet ist. So ist entgegen c. 916 § 5 CCEO der Erzbischof von Wien in seiner Funktion als Vorsteher des «Ordinariats für die Gläubigen der katholischen Ostkirchen» für alle Angehörigen einer orientalischen katholischen Kirche in Österreich zuständig.
  - 21 JOHANNES PAUL II., *Ansprache über den neuen CCEO in aula Synodi* [25. Oktober 1990], in: AAS 83 (1991) 486–493, hier 487–488.
  - 22 Vgl. GEROSA, *Die neue kanonistische Hermeneutik* (s. Anm. 1), 18.
  - 23 JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Rota Romana* [17. Februar 1979], in: AAS 71 (1979) 422–427, hier 426.

- 24 Ebd., 423. Ausdrücklich weist der Papst an dieser Stelle auf die Bedeutung der prozessrechtlichen Bestimmungen für den Schutz der Rechte der Person hin. Das erneuerte Kirchenrecht gewährt in der Tat effektivere Zugänge zu rechtsschutzgewährenden Verfahren. Es bestehen allerdings gerade in dieser für die Effektivität der Rechtsordnung und die Glaubwürdigkeit der kirchenrechtlichen Prinzipien so wichtigen Frage nach wie vor einige Defizite, die im Pontifikat Johannes Pauls II. nicht beseitigt wurden. Die in der Praxis vorherrschende Abhandlung von Strafverfahren auf dem Verwaltungs- statt auf dem Gerichtsweg verringert die Verteidigungsmöglichkeiten des Beschuldigten in einer Weise, die geeignet ist, rechtsstaatliche Mindeststandards zu unterbieten. Die Errichtung einer echten Verwaltungsgerichtsbarkeit unterhalb der Ebene des Apostolischen Stuhles, deren Fehlen unmittelbar auf eine Entscheidung Johannes Pauls II. zurückzuführen ist, könnte für die Inhaber kirchlicher Leitungsvollmacht eine entlastende Funktion haben. Jedenfalls müsste niemand fürchten, dass die bischöfliche Autorität infrage gestellt würde, wenn Entscheidungen einfacher und vor allem durch unabhängige Organe auf ihre Übereinstimmung mit dem Recht hin überprüft werden könnten.

## Abstract

*The Codex Iuris Canonici as the Last Document of Vatican II? The Legal Heritage of Pope John Paul II.* Pope John Paul II is of outstanding importance not only for his doctrinal statements but also for his legislative activity. His pontificate saw the final editing and promulgation of the Codex Iuris Canonici of 1983, which reflects the normative reception of the Second Vatican Council. His term of office also saw the drafting and promulgation of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, which, in implementation of the ecclesiology of the Second Vatican Council, expresses the equality of the Eastern Catholic Churches and, together with the Code of the Latin Church, forms the new Corpus Iuris Canonici of the Catholic Church. Of importance is not less the Apostolic Constitution Pastor Bonus on the reorganisation of the Roman Curia. The aim of John Paul II's legislative activity was to give the Church, in implementation of the Second Vatican Council, a legal order appropriate to her theological based selfimage, in which law is an instrument for the communication of salvation.

*Keywords:* Pope John Paul II – legislative activity – Second Vatican Council – post-conciliar legislation – Codex Iuris Canonici – Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Pastor Bonus

## KAROL WOJTYŁA UND DIE ANFÄNGE SEINES LANGEN DENKWEGES

Thomistische Grundlegung, phänomenologische Ausrichtung  
und anthropologische Zielsetzung

Philosophisch geprägt wurde Wojtyła vor allem durch zwei herausragende Gestalten, deren Namen heute noch nachklingen: Am Angelicum – der heutigen Päpstlichen Universität «Heiliger Thomas von Aquin» – in Rom studierte – und promovierte – er mit einer Arbeit über Johannes vom Kreuz, dem spanischen Mystiker, bei Réginald Garrigou-Lagrange, einem französischen Dominikaner und führenden Thomisten seiner Zeit. Wojtyła erhielt bei ihm die bestmögliche Einführung in die Philosophie des Aquinaten; seine Dissertation widmet sich der Verteidigung der These, dass zwischen der Lehre des Doctor Angelicus – Thomas – und der des Doctor Mysticus – Johannes vom Kreuz – eine «kompromißlose Übereinstimmung» besteht.<sup>1</sup> Im letzten Satz seiner Promotion wird diese These nach vorangegangener gründlicher Prüfung noch einmal bekräftigt: Gott überschreitet alles, was im Verstehen erfasst wird; aber: unsere endliche Vernunft, so zerbrechlich sie auch ist, verdient dennoch keine Verachtung: Denn sie bereitet uns auf die künftige Anschauung dessen, was wir im irdischen Leben nur hoffen und glauben können, vor. Wojtyła fügt dem oben genannten Zitat an: «Im Kommentar über das III. Buch der Sentenzen, dist. 34, qu. 1, art. 4, corp., lehrt der hl. Thomas von Aquin dasselbe.»<sup>2</sup> Es geht also schon in der Dissertation um den Zusammenhang – ja, das Zusammenspiel – von Glaube und Vernunft.

Die Beschäftigung mit Johannes vom Kreuz hat Wojtyła eine erste Begegnung mit einer anderen Methode als der scholastischen beschert. Der Mystiker folgt einer introspektiven Phänomenologie, vergleichbar vielleicht mit jener, die sich auch im *Hohelied* Salomons, dem *Canticum canticorum*, findet. Dass der barocke Mystiker Johannes einer anderen philosophischen Methode folgt als

CHRISTOPH BÖHR, geb. 1954, Dr. phil., ao. Professor für Philosophie an der Hochschule Benedikt XVI., Heiligenkreuz/Wien.

vergleichsweise der scholastische Mystiker Thomas, reflektiert Wojtyła in seiner Dissertation noch nicht. Der Unterschied wird ihm allerdings bald sehr bewusst.

Von Rom zurück in Krakau, hatte Wojtyła den Thomismus an der Quelle kennengelernt. Er ist ihm nie untreu geworden, auch wenn sich ihm jetzt eine ganz neue philosophische Perspektive eröffnete: im privaten Unterricht bei Roman Ingarden;<sup>3</sup> ihm hatten die Kommunisten damals, Ende der 40er Jahre, längst ein Lehrverbot erteilt. Ingarden war seinerzeit gemeinsam mit Edith Stein am Lehrstuhl von Edmund Husserl zunächst in Göttingen und dann in Freiburg tätig. Beide, Stein und Ingarden, wurden von Husserl promoviert. Beide waren Phänomenologen der zweiten Generation. Ingarden, der sich vom transzendentalen Idealismus seines Lehrers abgewandt hatte<sup>4</sup> und seinerseits Max Scheler als einen «der hervorragendsten Vertreter» der Phänomenologie bezeichnet hat,<sup>5</sup> führt Wojtyła in dieses Denken<sup>6</sup> ein. Der Phänomenologie blieb Wojtyła, seitdem er sie bei Ingarden kennengelernt hatte, zugetan. Seine Habilitation über Scheler gibt davon ein erstes beredtes Zeugnis.

### *1. Mehr als eine flüchtige Begegnung: Wojtyłas Fortentwicklung der personalistischen Philosophie Schelers*

Über drei Jahrzehnte hat sich Wojtyła auf Schritt und Tritt mit Scheler beschäftigt und in einer bemerkenswerten Weise mit ihm auseinandergesetzt. Beginnend mit der Habilitation und seiner ihr vorausgegangenen Übersetzung<sup>7</sup> von Schelers Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* ins Polnische hat sich Wojtyła in seinem philosophischen Werk immer wieder auf Scheler bezogen. Ja, es gibt eigentlich bis in die späten 70er Jahre nicht eine philosophische Schrift Wojtyłas, die sich nicht ausführlich auch Scheler zuwendet. Die Spur dieses Philosophen zieht sich durch sein ganzes Werk. Wojtyłas Verhältnis zu Scheler ist nicht das einer blinden Gefolgschaft. Dafür ist er in seinem Denken viel zu eigenständig. Aber Scheler ist doch derjenige, der – nach Ingarden – den wohl entscheidendsten Anstoß für die Entwicklung seines Denkens gegeben hat. Bis zuletzt bleibt Wojtyła ihm in großer Nähe verbunden. Das hat ihn allerdings nicht davon abgehalten, sich in wichtigen, ja entscheidenden Fragen gegen Scheler zu stellen und über ihn hinauszugehen.

Das, was Wojtyła an Scheler auszusetzen hat, ist ihm Anlass und Ansporn, selbst weiterzudenken. So entwickelt er seine eigene Philosophie – eine, Scheler folgend, durch und durch personalistische Philosophie, die aber von einem Verständnis der Person ausgeht, das sich von Scheler deutlich unterscheidet.

Natürlich war Scheler nicht der einzige, dessen Philosophie anregend und

befruchtend auf Wojtyła einwirkte. Er selbst sagt von sich: «Mein persönlicher philosophischer Standort bewegt sich sozusagen zwischen zwei Polen: zwischen dem aristotelischen Thomismus und der Phänomenologie.»<sup>8</sup> In der Tat ist in der Philosophie Wojtyłas ein durchgehender thomistischer Grundzug unverkennbar. Er findet sich unverkennbar in der mit Thomas gemeinsam geteilten Überzeugung, dass der Mensch über sich selbst durch seine Tat bestimmt.<sup>9</sup> An eben diesem Punkt setzt dann Wojtyłas Antwort auf die Phänomenologie Schelers an. Neben Scheler ist es vor allem Thomas, auf den er sich bei vielfältigen Gelegenheiten beruft – gerade auch dort, wo er über Scheler hinausdenkt. Das gilt ganz besonders für die Betonung des Handelns und – als deren Ergebnis – der Tat, in denen eine objektive Moralität, wie sie der ontologischen Substanz der Person entspricht, aufscheint.<sup>10</sup> Bei Thomas findet Wojtyła jenen Objektivismus, den er bei Scheler vermisst.<sup>11</sup> Aber bei aller Wertschätzung, die er Thomas entgegenbringt, kann und darf nicht übersehen werden, dass Wojtyłas wichtigstes philosophische Werk *Person und Tat*, erschienen 1969, in der Nachfolge Schelers eine unverkennbare phänomenologische Handschrift zeigt.

Die Bedeutung, die Wojtyła der Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Strömungen, besonders mit dem Thomismus und dem Kantianismus, beimisst, wird dadurch nicht geschmälert. Seine Befassung mit Kant<sup>12</sup> – nicht nur entlang der Schelerschen Kritik am kantischen «Formalismus» – kann hier nur erwähnt werden. Kant hatte auf die Philosophie Wojtyłas einen viel größeren Einfluss, als bisher bemerkt wurde. Auch später noch, als Papst, lässt er ihm eine wohlwollende und anerkennende Beurteilung zukommen<sup>13</sup>, wie sie für die katholische Theologie seiner Zeit eher die Ausnahme war.

Alles in allem: Mit niemand anderem hat Wojtyła sich so auseinandergesetzt wie mit Scheler. Am Ende findet er zu einem durch und durch eigenen phänomenologischen Ansatz, der zwar ohne Scheler nicht denkbar wäre, dann aber unter Einbeziehung von Thomas zu einer eigenständigen Philosophie entfaltet wird.<sup>14</sup>

In seiner personalistischen Grundüberzeugung weiß sich Wojtyła bis zuletzt mit Scheler einig. Noch in seinem letzten Lebensjahr veröffentlicht er ein nachdrückliches Bekenntnis zu dieser auf Scheler zurückgehenden Grundüberzeugung: «Für mich war [...] der Personalismus eine große Hilfe, mit dem ich mich in meinen philosophischen Studien eingehend beschäftigt habe. Jeder Mensch ist in seiner Persönlichkeit eine Einmaligkeit, und darum kann ich nicht a priori eine bestimmte Art der Beziehung planen, die für alle gilt, sondern muss diese Beziehung sozusagen jedes Mal wieder neu lernen. Das kommt eindrucksvoll zum Ausdruck in dem Gedicht von Jerzy Liebert: «Mensch, ich erlerne dich, / ich erlerne dich ganz allmählich. / An diesem schwierigen Ler-

nen / freut sich und leidet das Herz» [...] Ich bin mir [...] bewusst, dass man diesen Stil nicht erlernen kann. Es ist etwas, das einfach da ist, weil es aus dem Innern kommt.»<sup>15</sup> Die von Scheler gezogene Spur, der auch Johannes Paul II. noch folgt, ist bis zuletzt unverkennbar.

Das aber kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Personalismus, wie Wojtyła ihn versteht, sich vom Schelerschen Personalismus deutlich unterscheidet.<sup>16</sup> Für Wojtyła ist «die personale Subjektivität des Menschen eine gegenständliche Wirklichkeit»<sup>17</sup>; für Scheler ist sie das nicht.<sup>18</sup> Dass dieser die Person vor allem als ein Erleben im Fühlen bestimmt, findet Wojtyłas Widerspruch;<sup>19</sup> er betont das Erleben im Tun – die Person findet sich in ihrer Tat. In dem Scheler die Bestimmung der Person auf Intuition und Emotion gründet, schützt er eben diese Bestimmung zwar gegenüber möglichen Einsprüchen; gleichzeitig jedoch schwächt, ja bestreitet er den Anspruch des Personalismus auf eine ontologische Gründung.

Wojtyła nun verfolgt einen anderen, weiter gesteckten Anspruch im Blick auf die intersubjektive Geltung der Phänomenologie der Person, die er eben deshalb auf eine ontologische Grundlage stellt. Man kann sagen, dass er die Phänomenologie der Person, wie Scheler sie zum Ausdruck bringt, mit der Ontologie der Person, wie sie sich bei Thomas findet, verbindet.<sup>20</sup> Ihren Ausdruck findet diese Verbindung im Begriff der Tat, genauer gesagt, in der doppelten, transitiven wie intransitiven Bedeutung der Tat des Menschen.

Gerade ihre intransitive Bedeutung hebt die Tat über den Status eines nur im emotiven Potential des Menschen verankerten Erlebnisses, sich als Person zu erfahren, hinaus: Der Wert der Person, wie er in der Selbsterfahrung des Menschen aufscheint, wird von Wojtyła nicht nur emotiv, sondern auch ontologisch verankert.<sup>21</sup> Gerade in letztgenannter Hinsicht ist «die Perspektive der Person entscheidend – die sich durch die Taten enthüllt. In diesem Sinn ist *Person und Tat* zugleich eine Studie, in der es um die ontologische Fassung der Person durch die Tat als Tat geht. Die «ontologische Fassung» muß man vor allem als Aufweis der Wirklichkeit verstehen, die die Person ist.»<sup>22</sup>

## 2. *Sein der Person durch Vollzug der Tat*

Die Kritik am Schelerschen Personalismus, der nach Meinung Wojtyłas der Handlungsmacht des Menschen eine zu geringe Beachtung schenkt, berührt somit nicht nur eine Nebensächlichkeit. Wojtyła weist darauf hin, dass eine Person sich dadurch auszeichnet, «vor allem» Urheber ihrer Handlungen zu sein.<sup>23</sup> Begriffe, die auf die Gründe und die Folgen dieser Urheberschaft des Menschen abzielen, spielen in der Philosophie Wojtyłas eine herausragende

Rolle. Deshalb ist die Tat – und damit auch die Arbeit – «das Fenster zur Welt des Menschen».<sup>24</sup> In seiner Tat kehrt sich das Innere des Menschen nach außen, vollbringt<sup>25</sup> und enthüllt sich der Mensch – als Person: in der Erkenntnis seiner selbst wie in seiner Beziehung zum Anderen. Der Begriff der Person wird hin-fällig, wenn er nicht auf dieser doppelten Beziehung aufbaut. Diese Beziehung heißt Liebe.<sup>26</sup>

Wojtyłas philosophisches Forschungsprogramm spannt sich von der Phä-nomenologie des Werterlebnisses<sup>27</sup> zur Metaphysik der Person. Mit Scheler übereinstimmend findet er in der sittlichen Urerfahrung den Ausgangspunkt einer Reflexion, die sich im weiteren Fortgang zu einer Ontologie der Person entwickelt. Diese Wende von der Phänomenologie zur Metaphysik ist nun schon bei Scheler vorgezeichnet.

Sieht man einmal von der Bedeutung ab, die der thomistische Vernunftbe-griff für Wojtyła gerade auch in diesem Zusammenhang hat, so entspricht seine Anbahnung der Metaphysik über die Anthropologie in einem entscheidenden Punkt dem späten Denken Schelers. In dessen letzter vor seinem Tod abge-schlossenen Schrift *Philosophische Weltanschauung* beschreibt Scheler den Über-gang von der Anthropologie zur Metaphysik: Weil alle «Seinsformen» vom «Sein des Menschen abhängig» sind, ist nur vom Menschen aus «ein *Schluß* zu ziehen auf die wahren Attribute des *obersten Grundes* aller Dinge».<sup>28</sup>

Diesen Überstieg der Anthropologie beschreibt Scheler als «Sprungbrett der modernen Metaphysik» auf dem Wege einer transzendentalen Schlusswei-se.<sup>29</sup> Da der oberste Grund aller Dinge selbst nicht gegenstandsfähig ist, kann er nur im geistigen Akt mitvollzogen werden; das Absolute entzieht sich jeglicher vergegenständlichenden Betrachtung ebenso wie jeder Selbst- und Fremdbe-obachtung. Scheler deutet das Innere der individuellen Person als eine subjek-tive Totalität. Er verankert die Person selbst «unmittelbar im ewigen Sein und Geiste».<sup>30</sup>

Wojtyłas Gedankenführung ist derjenigen Schelers nicht fremd. In der Durchdringung der phänomenalen Erfahrung erhebt sich der Mensch über alles ihm Erscheinende. In der phänomenologischen Analyse überschreitet er die Grenze des ihm unmittelbar Erscheinenden und findet auf diesem Wege zu einem auf der phänomenologischen Sichtung der Erscheinung fußenden Transzendenzbegriff. So wendet sich auch bei Wojtyła die Phänomenologie zur Metaphysik – und auch für ihn ist die philosophische Anthropologie jenes Sprungbrett, von dem schon Scheler gesprochen hat.

Es lässt sich nicht nachvollziehen, ob Wojtyła bei seinen Überlegungen Schelers zuletzt erfolgte metaphysische Kehre vor Augen hatte. Gänzlich fremd war sie ihm sicherlich nicht, zumal sie sich schon sehr viel früher im Begriff der Person ankündigt, die Scheler eben nicht im herkömmlichen Verständnis

als ein «substantielles Ding» und nicht als ein «Sein von der Form des Gegenstandes»<sup>31</sup> bestimmt. An eben diesem Punkt verläuft denn auch die Bruchlinie zu Wojtyła, der dem aristotelisch-thomistischen Substanzbegriff verpflichtet bleibt – insoweit ergibt sich jedoch noch kein unauflösbarer sachlicher Unterschied – , aber auf dieser Grundlage der Person einen anderen ontologischen Status zubilligt, als Scheler das tut – insofern dann der Unterschied nicht mehr überbrückbar ist – . Infolgedessen ist der Personalismus Wojtyłas deutlich anders geprägt als der Schelersche Personalismus.

Es ist vor allem der bleibende Einfluss der thomistischen Philosophie, der sich zeigt, wenn Wojtyła die Passivität eines eher in ihren rezeptiven Fähigkeiten gedachten Begriffs der Person zugunsten der Aktivität eines vor allem ihre produktiven Fähigkeiten betonenden Verständnisses der Person gleichermaßen zu überwinden und zu verstofflichen sucht. Wojtyłas starke Betonung der menschlichen Tat ist der Grundstein einer Anthropologie, die herausstellt, dass «gut» und «böse» sich nicht nur in einer sittlichen Urerfahrung – als personales Erleben – kundgeben, sondern vor allem in der Entscheidung und ihrer Folge: dem Vollzug einer Tat.

So bleiben Scheler und Wojtyła getrennt durch ihren je verschiedenen Begriff der Person. Sie finden gleichwohl am Ende wieder zusammen, indem beide über die Anthropologie zu einer Metaphysik finden, die sie aus der Phänomenologie heraus entwickeln. Beide – Wojtyła stärker noch als Scheler – nehmen damit eine Entwicklung vorweg, die heute im Blick auf die zeitgenössische – besonders von Frankreich kommende – Phänomenologie gelegentlich als deren theologische Wende<sup>32</sup> beschrieben wird. Niemand jedoch hat seitdem den Menschen, seine Personalität und seine Transzendentalität in einer der Wojtyłaschen Gedankenführung vergleichbaren Weise begründet: nämlich in der Erfahrung der Tat, die im Vollzug von Freiheit – «nicht als reine Unabhängigkeit [...], sondern als Selbst-Abhängigkeit, in der die Abhängigkeit von der Wahrheit enthalten ist» – zur Erscheinung kommt: «Die Abhängigkeit von dieser Wahrheit konstituiert die Person in ihrer Transzendenz; die Transzendenz der Freiheit geht über in die Transzendenz der Sittlichkeit.»<sup>33</sup>

In der Anthropologie gründet alles: Der Mensch erscheint als Mensch «im Handeln und durch das Handeln, in der Tat und durch die Tat».<sup>34</sup> Die Mittelpunktstellung, die der Mensch als Subjekt und Objekt der grundlegendsten aller menschlichen Erfahrungen besitzt, kennzeichnet den methodologischen Anthropozentrismus<sup>35</sup> Wojtyłas als den vielleicht wichtigsten Grundzug seiner gesamten Philosophie.<sup>36</sup> Durch die Tat erscheint die Person und sie erklärt sich durch sie, wie die Tat sich durch die Person zeigt und erklärt.<sup>37</sup> Diese phänomenale Erfahrung wird von der Anthropologie aufgenommen und in doppelter Hinsicht gewendet: zur Ethik einerseits und zur Metaphysik andererseits.

Beide verschmelzen in der «Einheit des Menschen als Person»: «Der Mensch ist einer.»<sup>38</sup>

### 3. Zu Wojtyłas Synthese von Seins- und Bewusstseinsphilosophie

Schüler aus seiner Lubliner Lehrtätigkeit haben eindrucksvoll berichtet, wie ganz und gar phänomenologisch Wojtyłas Lehre geprägt war: durch Fragen und Nachfragen, nicht durch vorschnelle Antworten versuchte er seine Studenten zum unvoreingenommenen, selbstständigen Denken vorzubereiten. Dieser Stil der Untersuchung findet sich auch in seinem philosophischen Hauptwerk *Person und Tat*; hier lädt er den Leser ein, das, was man gemeinhin mit dem Begriff menschlicher «Erfahrung» bezeichnet, als Frage aufzugreifen, um sich als Mensch besser verstehen zu lernen. Man kann sagen, dass Wojtyła in diesem Buch den Menschen auffordert, sich selbst zur Frage zu machen, weil ihm nur dann ein aus sich selbst erwachsendes Begreifen seines Menschseins möglich wird. Denn – so heißt es gleich im ersten Absatz von *Person und Tat*: «Die Erfahrung jedes Dings, das sich außerhalb des Menschen befindet, verbindet sich immer mit irgendeiner Erfahrung des Menschen von sich selbst.»<sup>39</sup> Diese Aussage ist ganz Thomas von Aquin geschuldet, der sinnlich schon in seiner Frühschrift *De veritate* schreibt: Keine Erkenntnis kann von einem äußeren Seienden gewonnen werden ohne ein Mindestmaß an innerer Selbstwahrnehmung.<sup>40</sup> Hier liegt die Quelle der Synthese von Subjektphilosophie und Objektphilosophie im Sinne einer stets vorhandenen Verschränkung von Exteriorität und Interiorität in jedwedem Akt einer Erkenntnis.<sup>41</sup> Gegenständliche Erkenntnis und Erkenntnis des Selbst lassen sich nicht voneinander trennen. In *Person und Tat* gelingt Wojtyła der Aufriss einer Philosophie, von der man sagen kann, dass sie eine Art Spagat vollzieht: Er vermittelt Seins- und Bewusstseinsphilosophie, Objekt- und Subjektphilosophie – zwei Strömungen, die gemeinhin in einem Verhältnis wie Feuer und Wasser gesehen werden.

Wojtyła widerspricht dieser behaupteten Unvereinbarkeit und stellt zunächst fest: «Ich möchte hier wagen zu behaupten, daß die Erfahrung des Menschen mit der für sie – und nur für sie – bezeichnenden Spaltung in einen äußeren und inneren Aspekt an der Wurzel jener mächtigen Spaltung in Hauptströmungen der Philosophie zu liegen scheint, der Spaltung in eine objektive und eine subjektive Strömung, in eine Philosophie des Seins und eine Philosophie des Bewußtseins.»<sup>42</sup> Dann folgt der entscheidende Satz: Jede «Verabsolutierung eines der beiden Aspekte» muss zurücktreten «angesichts der notwendigen Bezogenheit der beiden Aspekte aufeinander ... Wir verstehen den Menschen dank der wechselseitigen Bezogenheit der beiden Aspekte der – sc. seiner – Erfahrung.»<sup>43</sup>

Im Brückenschlag zwischen der Philosophie des Seins – dem Thomismus folgend – und der Philosophie des Bewusstseins – der Phänomenologie folgend – findet er zu einer eigenständigen Synthese, einer Reflexionsphilosophie, die bis heute kaum gewürdigt wurde, obwohl sie eine herausragende Leistung darstellt. Der ausbleibenden Würdigung steht eine bis zur Stunde herrschende, auf beiden Seiten der philosophischen Strömungen vorhandene Voreingenommenheit im Wege: die Behauptung, Seins- und Bewusstseinsphilosophie seien zwei feindliche Brüder, die sich auf Gedeih und Verderb zu bekämpfen haben. Dass diese Erbfeindschaft von der Sache her notwendig oder gar zwingend ist, bestreitet – und widerlegt – Wojtyła, der kein Grabenkämpfer, kein verbissener Doktrinär, sondern Philosoph, also ein Fragender, und insofern längst schon ein Brückenbauer war, bevor er zum Pontifex Maximus der Katholischen Kirche gewählt wurde.

## Anmerkungen

- 1 Karol WOJTYŁA, *Der Glaube bei Johannes vom Kreuz. Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce. Dissertation an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Angelicum in Rom*, Wien 1998, 9.
- 2 Ebd., 188.
- 3 Zum Verhältnis zwischen Karol Wojtyła und Roman Ingarden vgl. Rocco BUTTIGLIONE, *Karol Wojtyła. The Thought of the Man who became Pope John Paul II*, Grand Rapids 1997, bes. 37, 44, 54f; Ingarden dürfte Wojtyła auch in dessen Interesse an Literatur und – in der Terminologie Ingardens – Kulturwerten bestärkt haben.
- 4 Vgl. Kazimierz RYŃKIEWICZ, *Zwischen Realismus und Idealismus. Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Heusenstamm 2008.
- 5 Roman INGARDEN, *Die deskriptiv-phänomenologische Erkenntnistheorie und ihre Kritik, 1931–46?*, in: *Zur Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 2 Bde., Tübingen 1996, Bd. 2: *Ergänzende Texte*, 550; ausführlich diskutiert Ingarden an dieser Stelle – eingeschränkt zustimmend – Schellers These, dass wir vom «Fremdpsychischen» durch eigene innere – «mithin eine[r] gleiche[n] Wahrnehmung wie die, in der wir unsere eigenen psychischen Zustände erkennen» – Wahrnehmung Kenntnis gewinnen (Hervorhebung im Original).
- 6 Vgl. zur «polnischen Phänomenologie» Karol TARNOWSKI (Hg.), *Phénoménologie polonaise et Christianisme*, Paris 2015.
- 7 Dazu das Selbstzeugnis bei Mieczysław MALIŃSKI, *Johannes Paul II. Sein Leben, von einem Freund erzählt*, Freiburg im Br. 1979, 124.
- 8 Karol WOJTYŁA, *Auf, lasst uns gehen! Erinnerungen und Gedanken*, Augsburg 2004, 98; vgl. auch das Selbstzeugnis bei André FROSSARD, *«Fürchtet euch nicht!». André Frossard im Gespräch mit Johannes Paul II.*, München 1982, 65.
- 9 Karol WOJTYŁA, *Person und Tat*, 1969, endgültige Textfassung in Zusammenarbeit mit dem Autor v. Anna-Teresa Typieniecka, mit e. Nachw. v. Andrzej Poltawski, Freiburg, Basel u. Wien 1981, 356, Anm. 38: «Es zeigt sich, daß für den hl. Thomas der Wille vor allem ein Vermögen (eine Potenz) ist, das bewirkt, daß der Mensch über sich selbst durch die Tat bestimmt.»
- 10 Wie Wojtyła den Satz «operari sequitur esse» in seinem gnoseologischen Sinn auch gegen dessen grammatische Struktur liest, versteht Thomas den moralischen Sinn dieses Satzes gegenläufig zu dessen Satzgrammatik: Handeln wird nicht durch seine Wirkung gut, sondern eine Wirkung wird durch ein entsprechendes vorangehendes Handeln gut; zur «Seinsfülle der Handlung» bei Thomas vgl. Wolfgang KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 1963, Hamburg <sup>3</sup>1998, 181; nach Auskunft von Tadeusz Styczeń – seit 1955 Assistent von Wojtyła und später dessen Nachfolger auf dem Lubliner Lehrstuhl für Ethik – und Helmut Juros – Schüler von Wojtyła, Professor für Moraltheologie, später für Geschichte und Sozialwissenschaften in Warschau und Nestor der Sozialethik

- in Polen – hat Wojtyła das Buch von Kluxens seinen Studenten bekannt gemacht.
- 11 MALIŃSKI, Johannes Paul II. (s. Anm. 7), 127: «Was mir am wichtigsten scheint, ist eine Versöhnung zwischen der Philosophie des Thomismus und der Max Schelers».
  - 12 Vgl. WOJTYŁA, Person und Tat (s. Anm. 9), 349, Anm. 8: Die Formalismuskritik Schelers an Kant wurde «für den Autor – sc. Wojtyła – zum Anstoß, den Kantischen Personalismus durchzudenken und gewisse seiner Elemente zum Teil wenigstens zu akzeptieren.»
  - 13 Vgl. Karol WOJTYŁA, *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Augsburg 2005, 54ff.
  - 14 Dazu das Zeugnis seines Schülers und Weggefährten MALIŃSKI, Johannes Paul II. (s. Anm. 7), 144: «Je länger ich bei ihm hörte, um so mehr hatte ich den Eindruck: was er – sc. Wojtyła – bringt, ist nicht mehr Thomas und auch nicht Scheler, Husserl, Heidegger oder Ingarden, sondern bereits seine eigene Philosophie über den Menschen, eine Philosophie, deren Ursprung in den genannten großen philosophischen Denkströmungen liegt.»
  - 15 WOJTYŁA, Auf, lasst uns gehen! (s. Anm. 8), 75f.
  - 16 Vgl. dazu Kazimierz RYŃKIEWICZ, *Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personbegriff bei Karol Wojtyła*, Berlin 2002, bes. 44–59.
  - 17 Karol WOJTYŁA, *Person: Subjekt und Gemeinschaft*, in: Karol WOJTYŁA – Andrzej SZOSTEK – Tadeusz STYCEŃ, *Der Streit um den Menschen. Personalener Anspruch des Sittlichen*, Kevelaer 1979, 13–73, hier 66.
  - 18 Vgl. Angelika SANDER, *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bonn 1996, 207ff.
  - 19 Auch für Wojtyła ist das Werterlebnis der Person irreduzibel, mithin letztbegründend, aber er setzt das Phänomen des Erlebnisses in einen unlösbaren Zusammenhang zur – im Tun sich zur Erfahrung bringenden – Ontologie des Menschseins.
  - 20 WOJTYŁA, Person und Tat (s. Anm. 9), 143, 207f.
  - 21 Grundlage dafür ist der Begriff von «Erfahrung», der sich für Wojtyła mit «Objektivität» verbindet; vgl. WOJTYŁA, *Person: Subjekt und Gemeinschaft* (s. Anm. 17), bes. 17, 20; deshalb gilt für alle Erkenntnis, ebd., 20: «sie erreicht das Sein.»
  - 22 WOJTYŁA, Person und Tat (s. Anm. 9), 350, Anm. 11.
  - 23 WOJTYŁA, Person: Subjekt und Gemeinschaft (s. Anm. 17), 65.
  - 24 Vgl. Tadeusz STYCEŃ, *Vorwort*, in: Julius STROYNOWSKI (Hg.), *Karol Wójtyła, Lubliner Vorlesungen*, Stuttgart-Degerloch 1981, 17.
  - 25 Vgl. WOJTYŁA, Person und Tat (s. Anm. 9), 127: Die Person «vollbringt die Tat – und vollbringt gleichzeitig sich selbst in ihr.»
  - 26 Vgl. Rocco BUTTIGLIONE, *The Anthropology of Karol Wojtyła has two main Features*, in: Edmond MALINVAUD – Mary Ann GLENDON (Hg.), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, Città del Vaticano 2006, 44–54, hier 52: «To be a person means to love [...] so much that you can only determine your identity in relation to them [...] A true love wants for the beloved that truth and fullness of live are indicated with the words «eternal life!»»
  - 27 Hinsichtlich der Verbindlichkeit des Werterlebnisses steht Wojtyła wahrscheinlich Ingarden näher als Scheler; vgl. dazu Marek MACIEJCZAK, *Zur Rezeption von Wójtyłas «Philosophie der Person» in den Schriften von Andrzej Półtański*, Vortrag anlässlich der Tagung *Johannes Paul II. Philosoph, Poet, Priester, Politiker, Papst: ein Leben für die Freiheit*, Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz v. 28. bis 30. September 2020.
  - 28 MAX SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, <sup>1</sup>1928, *GW* 9, 82; Hervorhebung im Original; bei Wojtyła, Person und Tat (s. Anm. 9), 195, findet sich an entscheidender Stelle der Satz: «Auf der Grundlage der Selbstbestimmung und Selbst-Abhängigkeit des personalen «Ichs» entsteht im Handeln [...] eine prinzipielle und grundlegende Verantwortung für den Wert des Subjekts, für den sittlichen Wert des eigenen «Ichs», das Täter der Tat ist [...] Man kann an diesem Punkt [...] ganz klar sehen, daß die Sittlichkeit nicht auf heterogene – in Bezug auf die Person äußerliche – Dimensionen zurückzuführen ist, sondern, daß sich die ihr eigentliche Dimension in der Person selbst findet [...]».
  - 29 SCHELER, *Philosophische Weltanschauung* (s. Anm. 28), 82.
  - 30 Ebd., 84; dagegen setzt Wojtyła seinen – eben anderen – Begriff der Person; vgl. WOJTYŁA, Person und Tat (s. Anm. 9), 207: «Diese Gestalt – die Gestalt der Transzendenz – ist die konkrete Gestalt der Existenz des Menschen, ja es ist seine Lebensgestalt. Der Mensch als Person lebt und vollbringt, das heißt erfüllt [...] sich in dieser Gestalt.»
  - 31 SCHELER, *Philosophische Weltanschauung* (s. Anm. 28), 83.

- 32 Vgl. Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991; einer der herausragenden Vertreter dieser Richtung ist Michel Henry, dessen Schrift *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg im Br. u. München 1997, obwohl ohne jede Bezugnahme auf Wojtyła, sich gleichwohl über Strecken wie eine vertiefende Weiterführung von *Person und Tat* liest.
- 33 WOJTYŁA, *Person und Tat* (s. Anm. 9), 176.
- 34 Ebd., 205.
- 35 Vgl. Marian JAWORSKI, *Metoda antropologiczna w Encyklice <Dives in misericordia> (Anthropologische Methode in der Enzyklika <Dives in misericordia>)*, in: Stanisław GRZYBEK – Marian JAWORSKI (Hg.), *Dives in misericordia. Tekst i Komentarz (Dives in misericordia. Text und Kommentar)*, Krakau 1981, 55–77, hier 60. Jaworski ist nach meiner Kenntnis der erste, der zutreffend darauf hingewiesen hat, daß Wojtyłas Philosophie einem methodologischen Anthropozentrismus folgt.
- 36 Vgl. Christoph BÖHR, *Phänomenologie als Anthropologie. Zu Karol Wójtýlas Konzeption der Person*, in: Ralf BECKER – Ernst Wolfgang ORTH (Hg.), *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur*, Würzburg 2011, 228–245.
- 37 Vgl. WOJTYŁA, *Person und Tat* (s. Anm. 9), 209: «Der Mensch ist gleichzeitig der, der sich besitzt und der, der von sich besessen wird aufgrund der Selbstbestimmung.»
- 38 Ebd.
- 39 Ebd., 9.
- 40 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, I, 9: «actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum»: Der Akt der Erkenntnis ist ein Mittler zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten.
- 41 Zu dieser – auch philosophiehistorisch – entscheidenden Frage vgl. zuletzt Richard SCHENK, *Reditio incompleta in seipsum. Verwandlungen eines platonischen Axioms als Leitfaden einer künftigen Metaphysik*, in: Christoph BÖHR (Hg.), *Metaphysik. Von einem unabweislichen Bedürfnis der menschlichen Vernunft. Rémi Brague zu Ehren*, Wiesbaden 2020, 327–341, bes. 334.
- 42 WOJTYŁA, *Person und Tat* (s. Anm. 9), 27.
- 43 Ebd., 28.

## Abstract

*Thomistic Foundation, Phenomenological Orientation and Anthropological Objective: Karol Wojtyła.* In bridging between the philosophy of being – following Thomism – and the philosophy of consciousness – following phenomenology – Karol Wojtyła finds an independent synthesis, as a «philosophy of reflection», that has hardly been appreciated to this day, although it is an outstanding work of thought. He draws from the sources of Thomism and phenomenology – two currents that have particularly influenced him, especially in dealing with Max Scheler – an anthropology that attempts to understand man as a person decisively about his deed.

*Keywords:* Max Scheler – Roman Ingarden – thomism – Thomas Aquinas – phenomenology – anthropology – personalism

# COMMUNIO

PERSPEKTIVEN

## KIRCHE AUF GUTEM GRUND?

Zur Krise der evangelischen Kirche im ökumenischen Kontext

*Vorbemerkung: Im Juni 2020 veröffentlichte die EKD eine erste Fassung ihres Strategiepapiers «Kirche auf gutem Grund – Elf Leitsätze für eine aufgeschlossene Kirche», das auf der EKD-Synode im November 2020 beraten werden sollte. Das Papier löste nicht nur innerkirchlich, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit eine intensive Debatte aus und stieß auf teils heftige Kritik, nicht nur in der kirchlichen Presse und in sozialen Medien, sondern auch in den großen Tageszeitungen. Allerdings gab es auch zustimmende Voten. Auch Theologieprofessorinnen und -professoren, darunter der Autor des nachfolgenden Beitrags, haben sich an der Debatte beteiligt. Die vielstimmigen Reaktionen führten dazu, dass die EKD unmittelbar vor der EKD-Synode, die vom 8. bis 9. November 2020 in digitaler Form stattfand, am 31. Oktober eine grundlegend überarbeitete Fassung ihrer Leitsätze vorlegte. Der nachfolgende Beitrag, der sich mit der im Juni veröffentlichten Erstfassung der Leitsätze auseinandersetzt, war bereits vor der Veröffentlichung der revidierten Fassung abgeschlossen. Er wird hier unverändert abgedruckt. Die Analyse und theologische Kritik der Erstfassung bleibt für die weiteren Diskussionen über den künftigen Kurs der evangelischen Kirche bedeutsam, verdeutlicht doch allein schon der Umstand, dass die EKD zunächst ein von ihr offenbar für gut befundenes, in Substanz und Zielsetzungen aber höchst problematisches Strategiepapier veröffentlicht hat, und sich dann neben Präzisierungen der praktischen Vorschläge zur Organisationsentwicklung zu theologischen Nachbesserungen genötigt sah, das Ausmaß der bestehenden Kirchenkrise.*

*Ein ausführlicher Vergleich der beiden Fassungen des EKD-Dokuments war vor der Drucklegung aus Zeitgründen nicht möglich. Einige Hinweise seien aber gegeben. Positiv ist hervorzuheben, dass der Text an theologischer Qualität gewonnen hat. Einleitend und wiederholt heißt es nun, «Christusbindung, Geistverheißung und Liebesgebot» seien «die elementarsten Zukunftsprinzipien der Kirche» (Z. 50f), die nach Gottes Führung frage, nach seinen Wegen suche und sich seiner Führung anvertraue (Z. 42f). In der Neufassung wird nun, wie vom Autor schon zuvor in *Christ & Welt* (30.7.2020, 3), in der FAZ am 11.8.2020 und im nachstehenden Beitrag eingemahnt, auch von Kreuz und Auferstehung Christi gesprochen (vgl. Z. 347f). Manche der im folgenden Beitrag kritisierten Aussagen, die christologisch unterbestimmt waren, tauchen in der neuen Version des EKD-Papiers nicht mehr auf. Biblische Bezüge werden stärker sichtbar. Allerdings fehlt nach wie vor jeder Bezug auf 1Kor 3, 11, was man von einem Text mit dem programmatischen Titel «Kirche auf gutem Grund» wohl erwarten dürfte. Offenbar tut sich die EKD weiterhin mit dem in diesem Wort anklingenden Exklusivanspruch des Christusbekenntnisses schwer, wie auch das Missionsverständnis weiterhin theologisch und inhaltlich unzu-*

ULRICH H.J. KÖRTNER, geb. 1957, ist Prof. für Systematische Theologie (Reformierte Theologie) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Vorstand des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin an der Universität Wien.

reichend bleibt. Mit anderen Religionen weiß man sich im friedlichen Dialog (vgl. Z. 448–450), wobei alle konfliktträchtigen Themen – insbesondere was den Islam betrifft – ausgeklammert werden. Im Wettbewerb mit anderen Glaubensrichtungen weiß sich die EKD laut eigenem Bekunden nur mit «zum Teil neuen religiösen Gemeinschaften, fundamentalistischen Gruppen und charismatischen Bewegungen» (Z. 553–555). Die auffälligste Änderung im Text betrifft die Einfügung eines weiteren Leitsatzes zur Seelsorge. Wie es möglich war, dieses zentrale Thema anfangs völlig zu übersehen, bleibt rätselhaft. Verändert hat sich auch die Gewichtung der ersten Leitsätze. Das Thema Frömmigkeit ist nun an den Anfang gestellt, gefolgt vom neuen Leitsatz zu Seelsorge, während das Thema Kirche und Öffentlichkeit von der ersten an die dritte Stelle gerückt ist. Auch in anderen Punkten hat die EKD auf den teils heftigen Widerspruch reagiert. So wird nun die weiterhin tragende Rolle der Ortsgemeinden (vgl. Z. 579–582) sowie der Pfarnerinnen und Pfarrer gewürdigt (vgl. Z. 532–534).

Die Neufassung schließt mit der Bemerkung, alle in den Leitsätzen angestellten Zukunftsüberlegungen seien von einem einzigen Grundgedanken getragen: «Die Kirche ist nie fertig, das Beste kommt noch» (Z. 921). Die evangelische Kirche stehe damit «in der Tradition der Reformatoren» (Z. 922). Martin Luther war freilich der Überzeugung, dass die Reformation der Kirche nicht das Werk der Menschen, sondern die alleinige Sache Gottes sei. Und das Beste, was der christliche Glaube von Gott erhofft, ist nicht eine immer besser werdende Kirche, sondern das Reich Gottes, um dessen Kommen Sonntag für Sonntag im Vaterunser gebetet wird.

### 1. Kirchenkrise in Zeiten von Corona

Vor 75 Jahren wurde die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die Dachorganisation der 20 evangelischen Landeskirchen, gegründet. Im August 1945 fand die Gründungskonferenz im hessischen Treysa statt. Allerdings besteht kein Grund zum Feiern, befindet sich die EKD doch in der tiefsten Krise seit ihrem Bestehen. Für heftige Diskussionen sorgt ein Anfang Juni 2020 veröffentlichtes Strategiepapier, das grundlegende Reformen fordert.<sup>1</sup> Statt jedoch für Aufbruchsstimmung zu sorgen, hagelt es Kritik. Tatsächlich zeigt das Papier mit dem Titel «Kirche auf gutem Grund», dass Feuer am Dach der Kirche ist. Die Corona-Pandemie wirkt als zusätzlicher Brandbeschleuniger, weil sie die schwindende gesellschaftliche Relevanz der Volkskirchen drastisch vor Augen geführt hat.

Wie sehr auch die katholische Kirche mit ihrem schwindenden Einfluss zu kämpfen hat, ließ sich in Österreich einmal mehr zu Pfingsten 2020 studieren. Mit ihrem Hirtenwort «Für eine geistvoll erneuerte Normalität»<sup>2</sup> wollte die Österreichische Bischofskonferenz geistliche und ethische Orientierung in der Corona-Krise bieten. Das öffentliche Interesse war jedoch endenwollend, und der Versuch, aus der päpstlichen Umwelt-Enzyklika «Laudato si» von 2005 Funken zu schlagen, wollte nicht so recht zünden. Wer sich für den Klimaschutz engagieren will, fühlt sich bei Greenpeace oder Fridays for Future vielleicht besser aufgehoben.

Damit nicht genug, wurden mitten in der Corona-Krise die neuesten Kirchenaustrittszahlen bekannt. In Deutschland sind sie 2019 gegenüber dem Vorjahr um 22,2 Prozent gestiegen. Die Mitgliederzahl der evangelischen Kirche ist auf 20,7 Millionen geschrumpft, die der katholischen Kirche auf 22,6 Millionen. Zum Vergleich: In Österreich stieg die Zahl der Austritte 2019 um 14,9 Prozent. Nimmt man in Deutschland noch die Verstorbenen dazu, gingen beiden Kirchen mehr als 800.000 Mitglieder verloren. Taufen, Eintritte, Übertritte oder Wiedereintritte fallen kaum ins Gewicht. Infolge des durch die Corona-Krise ausgelösten Konjunkturreinbruchs werden die Einnahmen der Kirchen merklich sinken und die Austrittszahlen möglicherweise weiter steigen.

Der Soziologe Rudolf Stichweh prophezeit, das «System der Religion könnte sich als der eigentliche Verlierer der Corona-Krise erweisen. [...] Noch bedeutsamer dürfte sein, dass dem Anschein nach nirgendwo religiöse Deutungsvarianten des durch das Virus ausgelösten Krisengeschehens verfügbar sind und eine relevante Rolle spielen. Soweit unsere Reaktion auf die Corona-Krise durch den spezifisch modernen «Kult der Individualität» bestimmt ist, ist das jedenfalls eine Form von Quasi-Religiosität, gegen die traditionelle, transzendentorientierte Religiosität schwer zu kämpfen imstande ist. Und sie kann nicht mehr das Spiel spielen, das Geschehen als eine Strafe für Fehlhandeln zu deuten. Diese traditionelle Sinnressource war bereits beim Erdbeben von Lissabon verbraucht und ist den Jesuitenorden damals teuer zu stehen gekommen.»<sup>3</sup>

Seit dem Lockdown ist eine Debatte über die Systemrelevanz der Kirchen entbrannt. Während Stichweh deren Fortbestand bestreitet, hat der Hauptgeschäftsführer des Deutschen Städte- und Gemeindebundes, Gerd Landsberg, dagegegeng gehalten. Gerade in der Corona-Pandemie seien die Kirchen «im wahrsten Sinne des Wortes systemrelevant»<sup>4</sup>, stünden sie doch gemeinsam mit den Kommunen an vorderster Front bei der Eindämmung der Pandemie und ihrer Folgen.

Allerdings muss man unterscheiden: Die kirchliche Diakonie als Teil des Sozialstaates und des Gesundheitswesens ist zweifellos weiterhin systemrelevant, wenn man nur an Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen in kirchlicher bzw. diakonischer Trägerschaft denkt. Offenbar gilt das aber nicht in gleicher Weise für die Kirchen selbst. Daniel Deckers merkte in der FAZ am 1.5.2020 an: «Sicher tragen die Kirchen mit ihren karitativen und diakonischen Einrichtungen auch und gerade in dieser Krisenzeit zum Wohl der gesamten Gesellschaft bei. Aber die verfassten Kirchen entwickeln sich mehr und mehr zu deren Hintergrundorganisationen. Das muss kein Schaden sein, wenn es denn gelingt, diese Einrichtungen so zu profilieren, dass sie kirchliche Identität und kulturelle Diversität miteinander verbinden – und die Kirchen im eigentlichen wie im übertragenen Sinn als Räume offen bleiben, um Transzendenzerfahrungen zu

ermöglichen. Doch ob diese noch den Willen und die Fähigkeit dazu aufbringen, ist nicht gewiss.»<sup>5</sup> Worin die Christlichkeit oder gar Kirchlichkeit heutiger Diakonie besteht, ist bis in das Arbeitsrecht hinein umstritten. Der Glaube, ohne die Kirchen sei letztlich kein Staat zu machen, weil seine moralischen und weltanschaulichen Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, auf christlich-zivilreligiösem Fundament ruhen, erweist sich als brüchig.

Statt sich gegen den Verlust an Systemrelevanz zu stemmen oder ihn kulturpessimistisch zu beklagen, sollten sich die Kirchen jedoch fragen, ob Systemrelevanz überhaupt zu ihrem Wesenskern gehört, wenn jetzt selbst Schlachthöfe mit menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen behaupten, systemrelevant zu sein. Vergessen wir nicht, dass der Begriff Karriere in der Bankenkrise 2008 machte, als es um die Rettung von Geldinstituten ging, die als «too big to fail» galten. Systemrelevanz ist ein fragwürdiges Gütesiegel.

Wolfgang Huber unterzieht überhaupt den Begriff der Systemrelevanz als solchen der Kritik. Im Gespräch mit dem Berlin-Brandenburgischen Bischof Christian Stäblein differenziert er begrifflich und argumentiert: «Während der Finanzmarktkrise 2007 fragte man nach Banken, die für das Finanzsystem so wichtig sind, dass sie nicht insolvent gehen dürfen. In der Coronakrise 2020 fragt man nach den kritischen Teilen der Infrastruktur, die funktionieren müssen. Der ursprüngliche englische Ausdruck dafür heißt «systemically important», zu Deutsch: systemisch wichtig. Das ist etwas ganz anderes als systemrelevant. Systemrelevant sind alle Teile eines Systems. Systemisch wichtig sind diejenigen Teile, ohne die das System kollabiert – wie beispielsweise Energie, Ernährung, Gesundheitswesen. Und da kommen wir als Kirche hinterhergelaufen und fragen: Sind wir systemrelevant? Gehören wir zu den Teilen, ohne die die materielle Struktur der Gesellschaft kollabiert? Natürlich gehört unsere Diakonie dazu. Aber die Verkündigung des Evangeliums und die Seelsorge sind keine kritische Infrastruktur. Bei ihnen geht es um die Freiheit für Religion und Glauben. Die Kirche, das Evangelium sind nicht systemrelevant, sondern existenzrelevant. Das haben wir deutlich zu machen.»<sup>6</sup>

Stäblein findet Hubers Argumentation einleuchtend, zeigt sich aber nachdenklich: «Bleibt trotzdem schmerzhaft, dass die Existenzrelevanz des Glaubens bisweilen doch öffentlich sehr überschaubar gewesen zu sein scheint in dieser Corona-Krise. Das ist es ja, was hinter all diesen Fragen steckt: Ist die Botschaft der Kirche, ist sie selbst noch relevant?»<sup>7</sup>

Nach biblischem Zeugnis ist es nicht die primäre Aufgabe der Kirche, bestehende gesellschaftliche Systeme zu stabilisieren. Schon gar nicht, wenn sie die Menschenrechte missachten, das Ungleichgewicht zwischen Arm und Reich verschärfen und die Ausbeutung von Mensch und Natur vorantreiben, wie der evangelische Theologe Frank Vogelsang zu bedenken gibt.<sup>8</sup>

Das Reich Gottes geht freilich weder in bestehenden noch zukünftigen Weltzuständen auf, sondern es transzendiert und durchbricht diese. Das systemkritische Potenzial der christlichen Hoffnung auf das Reich Gottes, um dessen Kommen Sonntag für Sonntag im Vaterunser gebetet wird, ist daher auch nicht auf wohlfeile Kapitalismuskritik und kirchliche Betroffenheitsrhetorik zu reduzieren.

Im Verlust an Systemrelevanz liegt für Kirche und Theologie die Chance, aus der babylonischen Gefangenschaft einer auf reine Diesseitigkeit reduzierten Moralanstalt befreit zu werden.<sup>9</sup> Der Glaube ist kein Muss. Er bleibt aber eine Option, wie auch Gott nicht notwendig, sondern – mit dem evangelischen Theologen Eberhard Jüngel gesprochen – mehr als notwendig ist und unseren Wirklichkeitssinn gerade dadurch schärft, dass er uns mit Möglichkeitssinn begabt.

## 2. *Epochale Prozesse*

Die Corona-Pandemie ist nicht der Auslöser, sondern nur der Trigger der epochalen Krise, die beide Volkskirchen in Deutschland und Europa seit mindestens 100 Jahren erfasst hat. Sie resultiert nicht nur aus Missständen wie dem sexuellen Missbrauch, bei dem es sich nicht um Einzelfälle, sondern um das traurige Resultat kranker Strukturen handelt. Sexueller Missbrauch und Gewalt gegenüber Heimkindern, die es in der Vergangenheit jahrzehntelang in kirchlichen Einrichtungen gegeben hat, sind bekanntermaßen auch nicht allein ein Problem der römisch-katholischen Kirche. Deren Krise lässt sich auch nicht allein aus mangelnder Reformbereitschaft in Sachen Frauenordination und innerkirchlicher Demokratie erklären. Andernfalls müssten die evangelischen Kirchen mit ihrer presbyterial-synodalen Verfassung, in denen die Frauenordination bereits vor mehreren Jahrzehnten eingeführt wurde, ungleich besser dastehen. Doch finden weder massenhaft Kirchenübertritte frustrierter Katholiken – und besonders von Katholikinnen – statt, noch kann überhaupt davon die Rede sein, dass die evangelischen Kirchen gegen den Trend wachsen würden, was sich die EKD noch 2006 in ihrem Strategiepapier «Kirche der Freiheit» zum Ziel gesetzt hatte.<sup>10</sup>

Reformbewegungen wie Maria 2.0 und der in Deutschland eingeschlagene Synodale Weg lösen bei mir zwiespältige Reaktionen aus. Einerseits sympathisiere ich durchaus mit den Wortführern und Anhängern eines liberalen Katholizismus. Andererseits frage ich mich, wieweit diese Reformerrinnen und Reformer die Tragweite der theologischen Prinzipien ihrer eigenen Kirche erkennen und noch ernstnehmen. Wer nicht so weit gehen möchte, sich ei-

ner der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen anzuschließen, findet doch längst eine katholische Reformkirche in Gestalt der Altkatholischen Kirche. Eine Neuerfindung des Katholizismus hat im 19. Jahrhundert ja nicht nur in Verbindung mit dem 1. Vatikanum und dem langen Pontifikat Pius' IX. stattgefunden,<sup>11</sup> sondern eben auch in Gestalt der Neugründung einer katholischen Kirche, die für sich den Anspruch erhebt, die authentische Fortführung der lateinischen Kirche des ersten Jahrtausends zu sein, bevor es zum Schisma mit den Kirchen des Ostens und zum abendländischen Schisma in Folge der Reformation kam. Die altkatholische Kirche ist synodal und nicht zentralistisch wie die römische Papstkirche verfasst. Sie hat die Frauenordination eingeführt und segnet gleichgeschlechtliche Partnerschaften. Aber auch in ihrem Fall kann von einem Wachsen gegen den Trend der fortschreitenden Entkirchlichung nicht die Rede sein. Damit ist allerdings noch nichts über die Wahrheit und den Geltungsanspruch der Lehren gesagt, welche die reformatorischen Kirchen und die altkatholische Kirche vertreten. Man mag zum Beispiel die berechtigte Auffassung vertreten, dass die Ablehnung der Frauenordination in der römischen Kirche sich auf äußerst schwache theologische Argumente stützt. Man mag auch die theologische Begründung dafür, dass Rom weiterhin die eucharistische Gastfreundschaft zwischen Katholiken und Protestanten weiterhin ablehnt – unter anderem mit dem Argument, die ökumenische Beziehung zu den orthodoxen Kirchen werde zu sehr vernachlässigt –, exegetisch und systematisch-theologisch kritisieren. Die römisch-katholische Papstkirche nach dem Vorbild der protestantischen oder der altkatholischen Kirchen reformieren zu wollen, leidet jedoch an einem inneren Widerspruch und dürfte auch im Weltmaßstab kaum Aussicht auf Erfolg haben. Aber natürlich ist nicht auszuschließen, dass es im 21. Jahrhundert abermals zu einer Neuerfindung des Katholizismus kommt, deren Preis allerdings wohl der Zerfall der zentralistischen Weltkirche in ihrer bisherigen Gestalt sein wird.

Die Kirchenkrise, welche die beiden Volkskirchen erfasst hat, ist die Folge epochaler Säkularisierungsprozesse und nicht nur das Resultat kurzfristiger hausgemachter Probleme. Die Säkularisierung ist keineswegs bloß ein Mythos, wie manche Religionssoziologen behaupten. Pluralisierung und Individualisierung von Religion auf der einen und Säkularisierung auf der anderen Seite schließen sich nicht aus. Das Gesamtbild ist freilich vielschichtiger, gilt es doch auch die unterschiedlichen Konfessionen, Konfessionsfamilien und Einzelkirchen gesondert zu betrachten. Soziologisch betrachtet haben sich innerhalb der großen Kirchen unterschiedliche Gruppen und Milieus gebildet. Das gilt auch für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland, Österreich oder der Schweiz. Zusätzlich breitet sich infolge von Migration ein zahlenmäßig bedeutsamer orthodoxer Kirchentypus aus, der auch das ökumenische Ge-

spräch mitbestimmt. Außerdem ist die Zahl von Migranten- oder Einwandererkirchen aus dem europäischen Ausland wie auch solcher mit asiatischer oder afrikanischer Herkunft seit den 1990er-Jahren stetig gewachsen.

Der Protestantismus im weitesten Sinne des Wortes deckt ein breites Spektrum von Denominationen ab und wächst weltweit. Gleiches gilt für das charismatisch-pentekostale Christentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen. In Europa befindet sich der Protestantismus demographisch betrachtet jedoch auf dem Rückzug. Das gilt vor allem für die traditionellen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Zwar gibt es auch in unseren Breitengraden historische Freikirchen und solche neueren Ursprungs, ein evangelikales Christentum und charismatische Gemeinden, die wachsende Mitgliederzahlen vermelden. Aber ihr Wachstum kompensiert bei weitem nicht die Abnahme der Mitgliederzahlen der evangelischen Landeskirchen.

Gleichwohl stellen evangelikale und charismatische Bewegungen die römisch-katholische Kirche wie die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen weltweit vor große ökumenische Herausforderungen. Mit Kardinal Walter Kasper kann man «von einer dritten Welle in der Christentumsgeschichte» sprechen: «Nach den auf das erste Jahrtausend zurückgehenden Kirchen (altorientalische, orthodoxe Kirchen und katholische Kirche), den Kirchen, welche direkt oder indirekt (Freikirchen) auf die Reformation zurückgehen, jetzt die evangelikalen, charismatischen Gemeinschaften und vor allem die Pfingstkirchen»<sup>12</sup>, die sich rasant ausbreiten und weltweit an Einfluss gewinnen. Gegenüber der traditionellen ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts, den in ihnen entstandenen Strukturen und Organisationen sowie den etablierten Dialogformaten der klassischen Konfessionen haben die neueren evangelikalen und charismatischen Gruppierungen in den letzten Jahrzehnten «einerseits zu einer Fragmentierung der ökumenischen Szene und andererseits zu neuen Formen ökumenischer Vernetzung und Zusammenarbeit geführt»<sup>13</sup>.

Infolge der kontinuierlichen Kirchenaustritte in den westlichen Bundesländern gleichen sich die religionsdemographischen Verhältnisse dort mehr und mehr denen in Mittel- und Ostdeutschland an. Der Unterschied zwischen Ost und West besteht allerdings darin, dass der Kirchenaustritt im Westen der Bundesrepublik eine bewusste Entscheidung ist, während die östlichen Bundesländer schon seit mehreren Generationen weitgehend entkirchlicht sind. Hier kehrt man nicht der Kirche den Rücken, sondern hat nie eine kirchlich-religiöse Sozialisation erfahren.<sup>14</sup> Es sind also nicht Enttäuschungen oder negative Erfahrungen mit der Kirche, die zur Abkehr führen, sondern Konfessionslosigkeit ist der Normalfall.

Lapidar titelte der Berliner Tagesspiegel am 1. Juli: «Deutschland nimmt Abschied von Gott»<sup>15</sup>. Nun weisen Religionssoziologen zu Recht darauf hin,

dass Konfessionslosigkeit nicht mit Religionslosigkeit gleichzusetzen ist. Aber dass wir in einer glaubensarmen Zeit leben, in der vielen Menschen schon die bloße Frage nach Gott abhandengekommen ist, lässt sich schwerlich bestreiten. Eine im Juni 2020 veröffentlichte soziologische Studie von Wolfgang Aschauer, Franz Höllinger und Claudia Herbst<sup>16</sup> kommt zu dem Ergebnis, dass die Religiosität in Österreich während der letzten Jahrzehnte kontinuierlich abgenommen hat – Parameter sind die Häufigkeit des Betens und Angaben der Befragten zur Wichtigkeit von Religion und Kirche. Dieser Trend habe sich in den zurückliegenden Monaten der Corona-Krise ungebrochen fortgesetzt. Zwar zeigt die Studie auch, dass Religion für gläubige Menschen eine wichtige Ressource im Umgang mit der Pandemie und ihren Folgen ist, aber es findet eben keine Hinwendung von Distanzierten zu Religion und Kirche statt.

### 3. «Kirche auf gutem Grund»

Dass unter diesen Vorzeichen für die Kirchen kein *business as usual* möglich ist, versteht sich von selbst. Fragwürdig sind allerdings die Rezepte, mit denen die EKD in ihrem Dokument «Kirche auf gutem Grund» auf die Krise reagiert. Bei der Lektüre ihres Zukunftspapiers kommt man nicht um die Feststellung umhin, dass die Leitungsebene selbst ein Teil des Problems ist. Verantwortlich zeichnet ein zwölfköpfiges «Z-Team» – Z wie Zukunft. Es besteht aus sechs Bischöfen und Bischöfinnen, darunter der Ratsvorsitzende der EKD Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, sowie der Präses der EKD-Synode und fünf weiteren leitenden Persönlichkeiten. Ergänzt wird das hochkarätige Gremium durch ständige Gäste und weitere Vertreter der EKD, unter ihnen ihr Cheftheologe, Vizepräsident Thies Gundlach.

Dem Z-Team ist zugute zu halten, dass es die Kirchenkrise nicht nur als Strukturkrise, sondern auch als tiefreichende Glaubenskrise adressiert. «Christlicher Glaube», so ist zu lesen, «hat für viele Menschen an Plausibilität und Relevanz verloren.»<sup>17</sup> Die Bindungskraft der Kirche als Glaubensgemeinschaft schwindet. Tatsächlich ist die Frage nach der Zukunftsperspektive der Kirche eine geistliche.

Umso erschreckender ist die theologische Dürftigkeit der elf Leitsätze, mit denen die EKD den Weg «hinaus ins Weite» (2Sam 22,20) sucht. Das biblische Motto aus Davids Danklied am Ende seines Lebens, heißt es, nehme den reformatorischen Impuls einer Kirche der Freiheit auf. Tatsächlich dient der Psalm aber nur als Stichwortgeber, ohne auf den Kontext einzugehen. David dankt Gott für seine Errettung aus der Hand seiner Feinde. Wie weit sich die Kirche in vergleichbarer Lage befindet, bleibt das Geheimnis des Z-Teams. Das Papier

vertraut jedenfalls nicht auf Gott, der seiner Kirche hilft, sondern diese soll sich aus eigener Kraft so verwandeln, dass sie «hinaus ins Weite» treten kann.<sup>18</sup> Einer reformatorischen Kirche des Wortes stellt dieser Umgang mit biblischen Texten kein gutes Zeugnis aus, mag sie auch noch so das Reformationsjahr 2017 als Erfolg feiern. Nüchtern betrachtet, sind dessen Impulse ohnehin längst verpufft.

Zwar liest man im EKD-Papier etwas von authentischer Frömmigkeit und Glaubenswissen, das weiterzugeben sei, doch wie kann es sein, dass ein Papier mit dem Titel «Kirche auf gutem Grund» von diesem so wenig zu sagen weiß? Als Bibelleser würde man doch zumindest einen Hinweis auf den Apostel Paulus erwarten, der in 1Kor 3, 11 schreibt: «Einen anderen Grund kann niemand legen, als der, welcher gelegt ist in Jesus Christus.» Zwar will auch die EKD weiter «öffentlich relevant auf Christus verweisen»<sup>19</sup>. Aber das geschieht bloß im Sinne einer Urbild- und Vorbildchristologie – oder sollte man besser sagen: Jesuologie. Christus, so lässt uns das Zukunfts-Team der EKD wissen, sei Urbild und Vorbild dessen, was die Kirche «für die Vielen»<sup>20</sup> tue. Die Kirche folge ihm und seinem Geist, wenn sie sich für die Schwachen, Ausgegrenzten, Verletzten und Bedrohten sowie für Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetze.

In dieser moralisierenden Auslegung des Evangeliums treffen sich kulturprotestantischer Liberalismus und eine linksliberale politische Theologie, die im EKD-Papier auch als Öffentliche Theologie firmiert. Wenn es im EKD-Papier heißt, die Kirche der Zukunft müsse missionarisch sein, so ist doch nicht an Verkündigung und Seelsorge, sondern in erster Linie an ein sozialpolitisches Handeln gedacht, das zeichenhaft und exemplarisch<sup>21</sup> sein soll.

Kein Wort hingegen von Tod und Auferstehung Jesu, seiner Heilsbedeutung für den Einzelnen wie die Welt im Ganzen. Kein Wort von Sünde und Vergebung, es sei denn nur von Schuld in einem moralischen Sinne, aber nicht als Synonym für eine zerrüttete Gottesbeziehung. Kein Wort von Gottesferne oder davon, dass Gott in irgendeiner Weise fehlen könnte.

Soll die Kirche, wenn schon nicht mehr systemrelevant, so doch wenigstens existenzrelevant sein, würde man von ihr eine Antwort erwarten, was denn nach christlicher Überzeugung unser einziger Trost im Leben und im Sterben ist. Die EKD versteht das Evangelium jedoch in erster Linie nur noch als Motivationsquelle für ihr öffentliches Eintreten für Menschenwürde und Menschenrechte, für Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung. Letztere gehört aber doch in den Bereich des Vorletzten. Sie ist jedenfalls nicht das Kernthema des christlichen Glaubens.

Mit Recht stellt die EKD fest, dass die Weitergabe evangelischen Glaubenswissens und die Förderung einer authentischen Frömmigkeit angesichts der sich abzeichnenden Minderheitensituation an Bedeutung gewinnen. Doch verliert das Papier kein selbstkritisches Wort darüber, inwiefern die Kirche

selbst für den Traditionsabbruch durch Tendenzen der Selbstsäkularisierung Mitverantwortung trägt.

Es klingt erfreulich, dass die EKD das ökumenische Miteinander stärken möchte. Das Bekenntnis zur Ökumene hat freilich einen schalen Beiklang, wenn es in ersten Linie darum gehen soll, konfessionelle Doppelstrukturen in der Polizei-, Militär- und Gefängnisseelsorge abzubauen, um Geld zu sparen, ohne sich um weiterhin bestehende Unterschiede im Kirchen- und Amtsverständnis zu kümmern.

Während die EKD Kooperationen mit zivilgesellschaftlichen Akteuren im Bereich von Menschenrechts- und Flüchtlingsarbeit sowie dem Umweltschutz verstärken möchte, werden die traditionellen Ortsgemeinden und auch die Berufsgruppe der Pfarrerrinnen und Pfarrer recht stiefmütterlich behandelt. Dabei stellen sie doch immer noch die finanzielle Basis der Kirche. Die EKD liebäugelt dagegen mit neuen Formen der Zugehörigkeit und finanziellen Beteiligung von Menschen, die sich ohne formelle Mitgliedschaft der Kirche verbunden fühlen. Offenbar schwebt der EKD eine Art Clubmodell vor. Amtshandlungen wie Taufe, Trauung und Beerdigung kann man schon längst ohne Kirchenmitgliedschaft in Anspruch nehmen. Wozu also noch Mitglied sein?

Gleichzeitig plädiert die EKD für eine Verschlankung von Verwaltungsstrukturen und den Abbau von Hierarchien. Das klingt gut, ist aber mit der Forderung nach mehr Zentralismus verknüpft. So ist wohl auch die Ankündigung zu verstehen, die evangelische Kirche werde zukünftig «sparsamer und konkreter zu gesellschaftlichen Prozessen öffentlich Stellung nehmen»<sup>22</sup>. Das ist keine Abkehr vom Programm einer Öffentlichen Theologie mit gesellschaftspolitischem Anspruch, wohl aber ein weiterer Schritt zu seiner Klerikalisierung. Die finanziellen und personellen Ressourcen für Beratungsgremien, Fachinstitute und themenbezogene Arbeitsbereiche sollen gekürzt werden. Öffentliche Theologie ist künftig wohl vor allem als Aufgabe kirchenleitender Personen wie dem Ratsvorsitzenden Bedford-Strohm gedacht.

Dagegen regt sich in Theologie und Kirche Widerspruch. An diesem Punkt besteht eine gewisse Parallele zur Kontroverse um die Zukunft der katholischen Sozialakademie in Österreich. Auch sonst ist die Diskussion in Deutschland lehrreich, wenn es um die Zukunft der Kirchen und einer Theologie mit Öffentlichkeitsanspruch geht.

#### 4. *Kirchenkrise – Glaubenskrise – Gotteskrise*

Nach Ansicht des Journalisten Matthias Kaman beruht der gesellschaftliche Einfluss, den die Kirchen nach wie vor haben, «auf einer spezifischen Form des

Schweigens»<sup>23</sup>, nämlich des Schweigens über die dezidierten Glaubensgründe für konkrete ethische oder politische Optionen. Würden sie sich tatsächlich auf theologische Fragen im engeren Sinne konzentrieren, wäre ihnen ihre gesellschaftliche Bedeutung schon längst abhanden gekommen. Wie die Kirchen auf neue Weise von Gott und vom christlichen Glauben reden können, dass sich Menschen davon auf lebensverändernde Weise angesprochen und begeistert fühlen, gehört zu den drängenden Fragen der Gegenwart.

Die Glaubenskrise in den modernen, westlich und säkular geprägten Gesellschaften, ist im Kern eine Krise der Glaubenssprache. Viele Bemühungen, das Evangelium in einer zeitgemäßen Weise zu verkündigen, laufen nun aber auf seine Moralisierung oder Trivialisierung hinaus. Diese hat ihren Grund vor allem darin, dass der biblische Begriff der Sünde nicht mehr verstanden oder mit moralischem Fehlverhalten gleichgesetzt wird. Wer nicht mehr von der Sünde zu reden weiß, versteht auch nicht mehr, weshalb wir Menschen überhaupt auf Gottes bedingungslose Gnade angewiesen sind und worin sie besteht. Dies führt gleichermaßen zur Verharmlosung Gottes wie zur Verharmlosung des Problems der menschlichen Existenz. Weil das Sündersein nicht mehr ernstgenommen wird, gibt es in der Beziehung des Menschen zu Gott scheinbar kein Problem mehr, und Gott verlangt nichts von uns Menschen. Die Botschaft Luthers und Calvins lautete: «Gott liebt dich, obwohl du bist wie du bist». Dieser Satz wird heute oft verkürzt: «Gott liebt dich so wie du bist». Das aber ist ein fatales Missverständnis, weil es zur Annahme einer billigen Gnade führt, wie Dietrich Bonhoeffer das genannt hat. Mensch und Welt müssen nach biblischem Zeugnis vom Bösen erlöst und mit Gott versöhnt werden. Das aber kann der Mensch von sich aus gar nicht leisten, sondern das kann und tut allein Gott, und eben darum geht jede Reduktion des Evangeliums auf Moral fehl.

Ihrem Namen nach ist es die Aufgabe der Theologie, auf reflektierte Weise von Gott zu reden. Das kann sie nur auf nachdenkliche Weise tun, indem sie der immer schon vorausliegenden Rede christlichen Glaubens von Gott nachdenkt. Die neuzeitliche Privatisierung der Religion aber hat auf christlichem Boden zu einer Religion ohne Gott geführt. So könnte man geneigt sein, das Verstummen der Gottesrede als Wink zu verstehen, die Gottesthematik aus der Theologie endgültig zu verabschieden und durch das Thema der gott-los gewordenen Religion zu ersetzen. Demgegenüber möchte ich die These vertreten, dass die Zukunft der Theologie davon abhängt, dass sie auch künftig Theologie im buchstäblichen Sinne bleibt, d. h. es wagt von Gott zu reden und solcher Gottesrede nachzudenken.

Unter gegenwärtigen Bedingungen hängt die Möglichkeit, von Gott zu reden, offensichtlich nicht von einer wie auch immer gearteten Frage nach

Gott ab, sondern an der Erinnerungsspur der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung, so gewiss es keinen natürlichen oder evolutionären Weg von einem allgemeinen Religionsbegriff zum Geltungs- und Wahrheitsanspruch jedes wirklichen Monotheismus gibt. Die Gottesfrage liegt der Offenbarung nicht voraus, sondern wird allererst durch sie in der angemessenen Weise provoziert. Andernfalls lässt sich nicht einmal die Frage nach Gott angemessen stellen. Erst aus dem Misslingen des Gotteswortes entsteht die Frage nach Gott.<sup>24</sup> Das in Erinnerung gerufen zu haben, bleibt theologiegeschichtlich das Verdienst der Dialektischen Theologie. Nur vor dem Hintergrund des biblischen Offenbarungszeugnisses und der diese wachhaltende Erinnerung ergibt es einen Sinn, von Gottes Abwesenheit und Verlust in der Moderne zu sprechen.

Die biblische Tradition mutet uns zu, den der Moderne entschwundenen Gott nicht als abwesenden, sondern als verborgenen, das heißt aber, allem Augenschein zum Trotz gegenwärtigen und wirksamen zu denken, – vor allem aber: zu glauben. «Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, der Gott Israels, ein Erretter!» (Jes 45, 15). Angesichts neuzeitlicher Erfahrungen der Verborgenheit Gottes möchte es diesen biblischen Glaubenssatz beim Wort nehmen, d.h. aber als Verheißung begreiflich machen, dass weder die moderne Skepsis noch der neuere religiöse Polytheismus das letzte Wort haben werden.

Zu den theologischen Herausforderungen der Gegenwart gehört das Problem einer Geschichtstheologie verbunden mit den Themen des Handelns oder Wirkens Gottes, seiner Erwählung (*praedestinatio*) und Vorsehung (*providentia*), seiner Erhaltung und Vollendung der Schöpfung (*conservatio mundi, concursus divinus*). Selbst in kirchlichen Stellungnahmen, z.B. zu Umwelt und Klimaschutz, gerät der Glaube an Gottes fortlaufendes Schöpfungshandeln und die Erhaltung der Welt durch ihn zunehmend aus dem Blick. So wirkt der biblische Gott in kirchlichen Appellen zur Bewahrung der Schöpfung oft nur noch als Motivator für menschlichen Einsatz zum Schutz der Natur, gewissermaßen als religiöses Add-on, auf das man notfalls verzichten kann.

Soll von Gott die Rede sein, ohne alle Theologie in Anthropologie und Ethik aufzulösen, wird dies nur möglich sein, wenn an der Rede von der Allmacht Gottes festgehalten wird. Mit ihr steht und fällt alle christliche Rede von Gott, wie ein Blick auf die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse zeigt. Nicht nur fällt auf, dass sowohl das Apostolikum als auch das Nicäno-Konstantinopolitanum ausdrücklich von Gottes Allmacht sprechen (*Deus, pater omnipotens*, griech. Pantokrátor), sondern, dass seine Allmacht überhaupt die einzige Eigenschaft ist, die Gott in beiden Glaubensbekenntnissen zugesprochen wird.<sup>25</sup> Oder um es mit den Worten Rudolf Bultmanns zu sagen: Wo «überhaupt der Gedanke ‹Gott› gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei»<sup>26</sup>.

Die «Gotteskrise» (Johann Baptist Metz)<sup>27</sup> und das Misslingen christlicher Rede von Gott haben in der Krise des Glaubens an die Allmacht Gottes, besser gesagt: an den allmächtigen Gott, ihren letzten Grund. Diese Glaubenskrise resultiert freilich aus der Erfahrung, dass die Allmacht Gottes nicht etwas nur von außen durch die moderne Religionskritik bestritten wird, sondern dass seine Allmacht angesichts der Erfahrung des Leidens und des Bösen durch Gott selbst in Frage gestellt zu sein scheint. Es ist jedoch keine Lösung, angesichts der Theodizeeproblematik, auf die Rede von der Allmacht Gottes zu verzichten und sie durch die Rede von der Ohnmacht Gottes zu ersetzen, wie dies nach 1945 in vielen theologischen Texten und Entwürfen geschehen ist. Die christologisch begründete Rede von der Ohnmacht Gottes kann nicht gegen die von seiner Allmacht ausgespielt werden, es sei denn um den Preis der Auflösung des Gottesgedankens.<sup>28</sup> Gottes Ohnmacht ist vielmehr als Weise seiner Allmacht auszubuchstabieren. Das aber heißt: Von Gott lässt sich im biblischen, neutestamentlichen Sinne nur reden, wenn zugleich von Jesus von Nazareth geredet wird, und das in der Weise, das Jesus als der Christus Gottes bekannt wird.

Nicht eine vage Gottoffenheit, sondern das Christusbekenntnis ist der entscheidende «Marker», an dem das Label «Christentum» auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten erkannt wird. Von hier aus ist die Identität von Glaube und Kirche zu bestimmen. Das erfordert freilich auch Redlichkeit, wenn es darum geht, die eigene Lage einzuschätzen, keine Schönfärberei. Auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen,<sup>29</sup> gilt es neu zu fragen: Was bedeutet Christus für diese Welt, und was heißt es, ein Christ zu sein?

Was Theologie und Kirche zur Erneuerung des christlichen Glaubens beitragen können, ist tätiges Warten.<sup>30</sup> Zu Recht kritisiert die Praktische Theologin Birgit Weyel eine «Art Aufregungsbewirtschaftung à la ‹Es muss etwas getan werden›, auch weil angeblich nur noch ein verhältnismäßig schmaler zeitlicher Korridor bleibt, wo man noch etwas ändern kann», warnt aber genauso richtig vor «einem schlichten ‹Weiter so›»<sup>31</sup>. Tätiges Warten ist weder das eine noch das andere. Dietrich Bonhoeffer schrieb seinem Patenkind zum Tauftag als Vermächtnis: «Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert»<sup>32</sup>. Ganz so schrieb auch Luther 1518, die Zeit, wann die Reformation als das Werk Gottes vor sich gehen werde, kenne «nur der, der die Zeit geschaffen hat»<sup>33</sup>.

Eine wartende Kirche im Sinne Bonhoeffers «wartet, indem sie arbeitet»<sup>34</sup>. Theologie, die sich mit letzter Redlichkeit einer Situation stellt, in welcher der christliche Glaube eben nicht fraglos gegeben ist, ist wartende Theologie, die

nicht zu allem und jedem etwas zu sagen hat, sondern bisweilen nur qualifiziert schweigen kann und auch in Glaubensfragen ihre Sprachnot nicht kaschiert. Sie ist ferner in dem Sinne wartende Theologie, dass sie das Erbe des biblischen Zeugnisses hütet, getragen von der Hoffnung, dass es neu zu sprechen beginnt. Wartende Theologie dient der Einübung in ein Christsein, das, wie Bonhoeffer gesagt hat, in dreierlei besteht, nämlich nicht nur im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen, sondern auch im Warten auf Gottes Zeit.

### 5. Kirche in der Diaspora

Wenn ich recht sehe, stehen die Kirchen in der gegenwärtigen Lage vor der Herausforderung, eine neue Theologie der Diaspora zu entwickeln.<sup>35</sup> Das griechische Verb und das dazugehörige Substantiv *diasporá* («Zertreuung») sind offensichtlich aus der Septuaginta übernommen worden, in der das Verb über 40mal und das Substantiv zwölfmal vorkommt. Auf christliche Gemeinden gemünzt findet sich das griechische Substantiv in Jak 1,1 und 1Petr 1,1, also lediglich an wenigen Stellen und zudem in späten Schriften des Neuen Testaments. In Joh 7,35 wird er im Zusammenhang mit Juden verwendet, die verstreut außerhalb des jüdischen Kernlandes leben. Apg 8,1.4 gebraucht das Verb *diaspéresthai* («zerstreut werden») im Zusammenhang mit der Verfolgung der Jerusalemer Christen, die in die Gegenden von Judäa und Samarien flüchteten.

Abgesehen von den wenigen genannten neutestamentlichen Stellen scheint der Begriff Diaspora im Christentum über lange Zeit in Vergessenheit geraten zu sein. Zur Umschreibung einer Minderheitensituation wird er nicht weiter gebraucht. Erst bei Luther findet man den Gedanken, die Kirche sei «verborgen und sehr zerstreut»<sup>36</sup>. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf hat den Diasporabegriff verwendet, um die Lage der Mitglieder der Brüder-Unität zu beschreiben, die auf dem Gebiet einer Landeskirche lebten.

Geschichtlich durch konfessionalistische und völkisch-nationalistische Verwendungsweisen belastet,<sup>37</sup> ist der Diasporabegriff in Theologie und Kirche seit Jahrzehnten zunehmend problematisiert und im theologischen Sprachgebrauch an den Rand gedrängt worden. Viele Minderheitenkirchen verwenden ihn nicht (mehr), um ihre Situation als religiöse Minderheit zu beschreiben. Auf evangelischer Seite haben allerdings Wilhelm Dantine (1911–1981) und Ernst Lange (1927–1974), sowie auf katholischer Seite Karl Rahner (1904–1984) in den 1950er, 1960er und 1970er Jahren wegweisende Entwürfe einer Theologie der Diaspora vorgelegt, die zu den biblischen Grundlagen zurückführen und gegenüber völkisch-nationalistischen Anklängen kritisch sind. Was die genannten Autoren verbindet, ist ein Verständnis von Diasporaexistenz als

Wesensmerkmal der Kirche, und zwar auch in solchen gesellschaftlichen Kontexten, in denen die Christen oder eine Kirche die religiöse Bevölkerungsmehrheit bilden. Die in die Welt eingestreute Kirche hat teil an der Sendung Gottes, der *missio Dei*, so dass Diasporaexistenz und missionarische Ausrichtung christlicher Existenz zwei Seiten derselben Medaille sind. Dantine, Lange und Rahner sind außerdem davon überzeugt, dass die Diasporaexistenz der Kirche nicht konfessionalistisch, sondern ökumenisch verstanden werden muss. Mit Hermann-Josef Röhrig kann man geradezu von einer «ökumenischen Diaspora»<sup>38</sup> sprechen.

Interessanterweise hat sich in jüngerer Zeit ein kulturwissenschaftlicher Begriff von Diaspora entwickelt, der vom theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch ganz abgelöst ist.<sup>39</sup> Man spricht zum Beispiel von einer pakistanischen Diaspora in Großbritannien, einer ghanaischen Diaspora in Österreich oder einer afrikanischen Diaspora in den USA. Der kulturwissenschaftliche Diasporabegriff kann die religiöse Dimension mit einbeziehen, wobei es sich keineswegs nur um christliche Denominationen handeln muss, aber die religiöse Komponente ist im kulturwissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht entscheidend. Es ist jedoch eine lohnende Aufgabe, den Diskurs über eine erneuerte Theologie der Diaspora zum kulturwissenschaftlichen Diskurs in Beziehung zu setzen.

Dieser Aufgabe hat sich eine Arbeitsgruppe der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) gestellt, die 2012 mit der Ausarbeitung einer Studie «zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa» beauftragt wurde. Das 2018 abgeschlossene Studiendokument mit dem Titel «Theologie der Diaspora»<sup>40</sup> sieht «den Sinn der Diaspora in der Gestaltung von Beziehungsfülle im Sinne der Nachfolge Christi. [...] Während der Begriff der Minderheitenkirche oder der Minderheitensituation diesen Beziehungsreichtum begrifflich auf eine numerische Relation reduziert und tendenziell defizitär qualifiziert ist, besteht die Stärke eines relational akzentuierten Diasporabegriffs darin, die Polyphonie der Lebensbezüge von Gemeinden in der Diaspora sichtbar zu machen und als wesentliche Gestaltungsaufgabe zu verstehen.»<sup>41</sup>

Die Studie verbindet den Diasporabegriff mit dem der Fremdheit. Das Thema der Fremdheit ist nun allerdings im Neuen Testament zentral. Die biblischen Grundlagen einer Theologie der Diaspora reichen daher über die wenigen Stellen, an denen die Wortgruppe *diasporá/diaspeíresthai* auftaucht, weit hinaus. Das Studiendokument der GEKE bringt die Aufgabenstellung einer Theologie der Diaspora auf die Formel «Kirche in der Fremde – Fremdheit der Kirche»<sup>42</sup>. Die diasporische Existenz der Kirche als Leib Christi ist christologisch bestimmt und begründet. Die Kirche Jesu Christi existiert in der Welt,

aber sie ist nicht von dieser Welt (vgl. Joh 17,16). Das wandernde Gottesvolk, als welches sie der Hebräerbrief charakterisiert, hat in der Welt keine bleibende Stadt, sondern sucht die zukünftige. Sie geht hinaus zu Christus, der «draußen vor dem Tor» (Hebr 13,12) – außerhalb Jerusalems – am Kreuz gestorben ist. Die ihm nachfolgenden Christen sollen sich, wie Paulus schreibt, nicht dieser Welt anpassen (vgl. Röm 12,2), sondern in ihr unter dem eschatologischen Vorbehalt leben: zu haben, als habe man nicht (vgl. 1Kor 7,29–31), denn die Gestalt dieser Welt vergeht, und das Bürgerrecht<sup>43</sup> der an Christus Glaubenden ist im Himmel (vgl. Phil 3,20).

Eine Theologie der Diaspora hat den eschatologischen Horizont, der dem Glauben wesentlich ist, neu zu Bewusstsein zu bringen. Sie hat aber zugleich in Erinnerung zu rufen, dass die Hoffnung auf die Vollendung der Erlösung, die über das irdische Leben hinausreicht, nicht von der Aufgabe entbindet, im Hier und Jetzt der Stadt Bestes zu suchen (vgl. Jer 29,7). Im Unterschied zu einer Diasporatheologie, welche auf die Bewahrung des Eigenen in der Fremde durch den Rückzug aus der Welt setzt, plädiert die GEKE-Studie für eine Diasporatheologie, die sich als eine Gestalt Öffentlicher Theologie begreift und die Kirche wie die einzelnen Christen dazu ermutigt, «sich kritisch-konstruktiv auf die Gesellschaft einzulassen und Kirche für die Menschen in ihren gegenwärtigen Nöten und Erfahrungen zu sein»<sup>44</sup>. Öffentliche Theologie als Theologie der Diaspora könnte ein neues ökumenisches Projekt für Europa und eine ökumenische Zeitansage werden. Nicht als Ausdruck des Rückzugs aus der säkularen Welt, sondern im Gegenteil als Ermutigung, sich in diese Welt einzumischen und das Evangelium von der Liebe Gottes, seiner Agape oder Caritas, in Wort und Tat zu bezeugen.

## Anmerkungen

- 1 «Kirche auf gutem Grund – Elf Leitsätze für eine aufgeschlossene Kirche», <https://www.ekd.de/11-leitsaetze-fuer-eine-aufgeschlossene-kirche-56952.htm> (letzter Zugriff: 4.10.2020).
- 2 Text unter [https://www.bischofskonferenz.at/dl/NkKNJmoJKknMJqx4KJKJKLoKNO/Hirtenwort\\_Bischoefe\\_Pfingsten2020.pdf](https://www.bischofskonferenz.at/dl/NkKNJmoJKknMJqx4KJKJKLoKNO/Hirtenwort_Bischoefe_Pfingsten2020.pdf) (letzter Zugriff: 4.10.2020).
- 3 Rudolf STICHWEH, *An diesem Imperativ kann die Politik scheitern*, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/an-diesem-imperativ-kann-die-politik-scheitern-16714610.html?premium=0xb23580cb82b0ebc56a9c91cb03f39bcb,7.4.2020> (letzter Zugriff: 4.10.2020).
- 4 <https://www.evangelisch.de/inhalte/170315/19-05-2020/landsberg-haette-mir-oeffnung-der-kirchen-frueher-gewuenscht> (letzter Zugriff: 4.10.2020).
- 5 Daniel DECKERS, *Kirchen? Nicht systemrelevant!*, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/kirchen-systemrelevant-die-politik-sieht-das-anders-16749439.html>, 1.5.2020 (letzter Zugriff: 4.10.2020).
- 6 Text unter <https://die-kirche.de/news-detail/nachricht/wo-war-die-kirche.html>, 10.6.2020 (letzter Zugriff: 4.10.2020).
- 7 Ebd.
- 8 Frank VOGELANG, *Sind Kirchen systemrelevant?*, <https://frank-vogelang.de/2020/05/22/sind-kirchen-systemrelevant/> (22.5.2020; letzter Zugriff: 4.10.2020).

- 9 Vgl. auch die differenzierte Sicht von Günter THOMAS, *Sind die Kirchen nicht systemrelevant?*, *idea-Spectrum* 22/2020, 16–17.
- 10 Text unter [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/kirche-der-freiheit.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/kirche-der-freiheit.pdf) (letzter Zugriff: 4.10.2020).
- 11 Vgl. Hubert WOLF, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020. Wolf arbeitet mit dem ideologiekritischen Konzept der «erfundenen Tradition», das Eric Hobsbawm und Terence Ranger in der Geschichtswissenschaft eingeführt haben. Vgl. Eric HOBSBAWM – Terence RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1992.
- 12 Walter KASPER, Ökumene im Wandel, in: StZ 1 (2007) 3–18, hier 11.
- 13 Ebd., 13.
- 14 Vgl. Andreas FINCKE, *Kirche und Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland*, in: *Materialdienst der EZW* 80, 2017, 243–249.
- 15 <https://www.tagesspiegel.de/politik/kirchenaustritte-auf-historischem-hoehchststand-deutschland-nimmt-abschied-von-gott/25966548.html> (letzter Zugriff: 4.10.2020)
- 16 Wolfgang ASCHAUER – Franz HÖLLINGER – Claudia HERBST, *Religiosität in Zeiten der Corona-Krise*, in: Corona-Blog, Blog 53, <https://viecer.univie.ac.at/corona-blog/corona-blog-beitraege/blog-53-religiositaet-in-zeiten-der-corona-krise/>, 5.6.2020 (letzter Zugriff: 4.10.2020).
- 17 Kirche auf gutem Grund (s. Anm. 1), Z. 12f.
- 18 Ebd., Z. 591f.
- 19 Ebd., Z. 418.
- 20 Ebd., Z. 156.
- 21 Vgl. ebd., Z. 104.
- 22 Ebd., Z. 69f.
- 23 Matthias KAMANN, *Kirche, Medien und Moral*, in: Claas CORDEMANN – Gundolf HOLFERT (Hg.), *Moral ohne Bekenntnis? Zur Debatte um Kirche als zivilreligiöse Moralagentur*, Leipzig 2017, 53–63, hier 59.
- 24 Vgl. Ernst FUCHS, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt <sup>3</sup>1963, 70; Hans WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, 45.
- 25 Vgl. Hans-Christoph ASKANI, *Ist die «Ohnmacht Gottes» eine theologische Lösung?*, in: Hans-Peter GROSSHANS – Michael MOXTER – Philipp STOELLGER (Hg.), *Das Letzte – der Erste. Gott denken* (FS Ingolf U. Dalférth), Tübingen 2018, 1–18.
- 26 Rudolf BULTMANN, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: DERS., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, Tübingen <sup>7</sup>1972, 26–37, hier 26.
- 27 Vgl. Johann Baptist METZ, *Gotteskrise. Versuch zur «geistigen Situation» der Zeit*, in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76–92.
- 28 Zu Recht fragt Metz, «ob die Rede von einem Gott, der solidarisch mit uns leidet, nicht um Grunde genommen nur eine menschenfreundlichere Projektion ist, so wie man früher, in feudalistischen Zeiten, Gott als den projiziert hat, der als oberster Kriegsherr, als Allmächtiger herrscherliche Macht ausübt» (Johann Baptist METZ, «*Welches Christentum hat Zukunft?*» *Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl Joseph Kuschel*, Stuttgart 1990, 34).
- 29 Vgl. Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. Christian Gremmels, Eberhard Bethge u. Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt (DBW 8), Gütersloh 1998, 435.
- 30 Vgl. Ulrich H.J. KÖRTNER, *Theologie in dürftiger Zeit*, München 1990, bes. 56ff; Hartmut ROSENAU, *Vom Warten. Grundriss einer sapientialen Theologie. Neue Zugänge zur Gotteslehre, Christologie und Eschatologie*, Münster 2012.
- 31 Birgit WEYEL, «*Nachsteuern kaum möglich*» (Interview: Reinhard Mawick), in: *zeitzeichen* 2, 2020, <https://zeitzeichen.net/index.php/node/8052> (letzte Zugriff: 4.10.2020).
- 32 BONHOEFFER, *Widerstand* (s. Anm. 29), 436.
- 33 Martin LUTHER, WA 1, 627.
- 34 Dietrich BONHOEFFER, *Die Bekennende Kirche und die Ökumene*, in: EvTh 2, 1935, 245–261, jetzt in: DERS., *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937*, hg. v. Otto Dudzus u. Jürgen Henkys in Zusammenarbeit mit Sabine Bobert-Stützel, Dirk Schulz u. Ilse Tödt (DBW 14), Gütersloh 1996, 378–399, hier 397.
- 35 Vgl. Ulrich H.J. KÖRTNER, *Kirche in der Diaspora: Ekklesiologische Perspektiven für eine Kirche zwischen Umbruch und Aufbruch*, in: K. KOENIGER – J. MONKSEES (Hg.), *Kirche(n)gestalten. Re-Formationen von Kirche und Gemeinde in Zeiten des Umbruchs* (BEG 26), Göttingen 2019, 103–124.
- 36 So Luther zu Ps 90 in seinen Psalmenvorlesungen: «Abscondita est ecclesia et valde dispera» (En-

- naratio Psalmi XC 1534/35 [WA 40/3,505,5]). Vgl. auch Hermann RIESS, «*Abcondita est ecclesia et valde dispera*». *Begegnungen mit einem Stichwort*, in: EvDia 53, 1983, 81–97.
- 37 Vgl. Walter FLEISCHMANN-BISTEN, *Art. Diaspora III. Christliche Diaspora*, in: RGG<sup>4</sup> II, Tübingen 1999, 830–831; Hermann-Josef RÖHRIG, *Diaspora – Kirche in der Minderheit. Eine Untersuchung zum Wandel des Diasporaproblems in der evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Zeitschrift «Die evangelische Diaspora»*, Leipzig 1991.
- 38 Hermann-Josef RÖHRIG, *Art. Diaspora II u. III*, in: LThK<sup>3</sup> III, Freiburg 1995, 201–203. Siehe auch DERS., *Diaspora in römisch-katholischer Sicht*, in: EvDia 62, 1993, 81–100.
- 39 Vgl. Ruth MAYER, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005; Kim KNOTT – Sean McLOUGHLIN, *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, London/New York 2010.
- 40 Mario FISCHER – Miriam ROSE (Hg.), *Theologie der Diaspora. Studiendokument der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa*, Wien 2019.
- 41 Ebd., 8.
- 42 Ebd., 9.
- 43 Luther und die Zürcher Bibel übersetzen das griechische *políteuma* mit «Heimat».
- 44 *Theologie der Diaspora* (s. Anm. 40), 22. Siehe dazu auch Ulrich H.J. KÖRTNER, *Theologie der Diaspora als öffentliche Theologie*, in: Enno HAAKS (Hg.), *Nüchtern hoffen – evangelisch glauben. Beiträge zu einer Theologie der Diaspora* (Beihefte Ev. Diaspora 11), Leipzig 2015, 99–105; DERS., *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*, Göttingen 2017, 35ff; Ulrich H.J. KÖRTNER – Reiner ANSELM – Christian ALBRECHT (Hg.), *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie* (Öffentliche Theologie, Bd. 39), Leipzig 2020.

## Abstract

*Church on Good Foundations? On the Crisis of the Protestant Church in the Ecumenical Context.* The Corona crisis has triggered a discussion about the societal and systemic relevance of the church. In the middle of the crisis the Protestant Church published a strategy paper on the future of the church. Not only the reform proposals contained therein, but also the theological deficits criticized from various sides have triggered a fierce controversy. In the meantime, a revised version of the guiding principles has been published. This paper discusses the fundamental theological questions and symptoms of crisis that have become apparent in the Corona crisis as well as in the debate on the EKD paper, and locates them in an ecumenical context. The crisis of the churches presents them with the common task of developing a new theology of the diaspora.

*Keywords:* Church crisis – Systemic relevance of the churches – Ecumenism – Speech about God – Theology of the diaspora

## «PARTING OF THE WAYS»

Wann schieden sich die Wege von Judentum und Christentum?

Die Frage, wann die Wege zwischen Judentum und Christentum auseinandergehen, ist derzeit eines der meistdiskutierten Themen neutestamentlicher Wissenschaft und enthält ein noch kaum genutztes Potential für den interreligiösen Dialog. Die Thematik der Trennung von Judentum und Christentum wird zumeist unter der *catchphrase* «Parting of the Ways» abgehandelt. Wann aber schieden sich die Wege tatsächlich?<sup>1</sup>

### 1. *Jesus von Nazaret*

In der modernen Bibelwissenschaft ist es unstrittig, dass Jesus selbst keine eigene Religion abseits vom Judentum gründen wollte.<sup>2</sup> Das Gottesvolk, an das sich Jesus wendet, sind nur die «verlorenen Schafe des Hauses Israel» (Mt 10,6). Sein Ziel der endzeitlichen Sammlung von *ganz* Israel wird auch in der symbolischen Einsetzung des Zwölferkreises verdeutlicht, der die für die Endzeit erwartete Wiederherstellung der zwölf Stämme (vgl. Jes 60,4) präfiguriert. Erst über das endzeitlich wiederhergestellte Israel sollen dann in einem zweiten Schritt auch die Heiden gemäß den Verheißungen der «Völkerwallfahrt zum Zion» (Jes 2,2–5; 60,3; Mi 4,2f) Anteil an der Erlösung erhalten (diesen Zwischritt belegen auch Röm 1,16 und Apg 3,26; 13,46). Wenn man Jesus später als Gründergestalt des Christentums interpretierte, dann als konsequente Weiterführung seiner Deutung als «Urheber» (*archēgos*, Apg 3,15; 5,31; Hebr 2,10; 12,2) und «(Ur-)Grund ewigen Heiles» (Hebr 5,9). In der Tat sah auch der historische Jesus seine Verkündigung als die eschatologisch bindende und ausschließlich heilsrelevante Interpretation des Gotteswillens an. Die Gewinn-

MARKUS TIWALD, geb. 1966, 2008–2019 Professor für Neues Testament an der Univ. Duisburg-Essen/Deutschland, seit 2019 Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Wien.

nung des endzeitlichen Heils ist für Jesus an die unabdingbare Annahme seiner Botschaft vom unmittelbar bevorstehenden Gottesreich geknüpft. Dieses Selbstbewusstsein legte neben dem Osterereignis den Grundstein dazu, dass man Jesus später mit seiner Botschaft identifizieren und den *Verkündiger* zum *Verkündigten* machen konnte.

## 2. Die ersten Jünger und Jüngerinnen Jesu

Auch die ersten Jünger und Jüngerinnen Jesu intendierten keinen Bruch mit dem Judentum. Noch der späteren Apostelgeschichte ist es wichtig, die weitere Eingebundenheit der ersten Osterzeugen in das kultische Leben des Judentums zu unterstreichen: Die Jünger beten täglich im Tempel (Apg 2, 46; 5, 42), benützen diesen nach Apg 3, 1; 5, 20; 21, 26 als Hauptstätte der Verkündigung und halten die Ritualvorschriften (Apg 10, 14). Auch der jüdische Kalender wird in der Apostelgeschichte weiterhin benützt und jüdische Feste gehalten: das jüdische Pfingstfest («Hag ha-Schawuot», 2, 1), Pessach (12, 3f), das Fest der Ungesäuerten Brote (20, 6) und das Jom-Kippur-Fasten (27, 9). Auch Paulus erwähnt das jüdische Pfingstfest in 1Kor 16, 8 und zählt die Bundesschlüsse zwischen Gott und Israel, die Gabe der Tora, den Tempelkult und die Heilsverheißungen an Israel zu den unwiderruflichen Heilsvorzügen des erwählten Volkes (Röm 9, 4). Auch das Lukas- und Matthäusevangelium halten mit den Worten, dass nicht ein einziges Jota oder Häkchen des Gesetzes verloren geht (Lk 16, 17/Mt 5, 18), an der ungebrochenen Gültigkeit der Tora fest.

## 3. «Synode von Javne»

Häufig ist zu lesen, dass es unter Gamaliel II. zwischen 80 und 90 n. Chr. eine «Synode von Javne» gegeben habe (auch Jabne oder Jamnia). Historisch fassbar ist lediglich, dass Jochanan ben Zakkai nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) in Javne führende Männer des Judentums um sich sammelte, und das Judentum bis zum Bar Kochba-Aufstand dort sein Zentrum hatte. Der späteren rabbinischen Überlieferung galt Jochanan ben Zakkai damit als Begründer des rabbinischen Judentums. Das Bemühen von Javne ist jedoch oft überschätzt worden, etwa wenn man von einer «Synode von Javne» liest, welche mit der *birkat ha-minim* (dem «Ketzersegen») eine Abgrenzung vom Christentum bewirkt habe. Die vermeintliche «Synode» ist allerdings eine Konstruktion von Heinrich Graetz (deutsch-jüdischer Historiker, 19. Jh.) und lässt sich nicht

belegen.<sup>3</sup> Ebenso problematisch ist die Annahme, dass die *birkat ha-minim* zur Trennung von Juden und Christen geführt habe. Der «Ketzersegen» ist eine Verfluchung von Glaubensabweichlern (*minim*), die in das Achtzehnbitengebete (*schmone 'esre*) eingefügt wurde. Die Zuschreibung an Gamaliel II. ist jedoch eine spätere Tradition, auch waren mit den *minim* damals noch nicht die Christen gemeint. Judenchristen hätten sich von solch einer Verfluchung nicht betroffen gefühlt – verstanden sie sich doch als das «wahre Israel» und der «heilige Rest» (Röm 7, 11; 9, 6; Joh 1, 47). Obendrein hatten die damaligen Autoritäten in Javne auch gar nicht den Einfluss, solche Ausschlüsse mit bindender Verpflichtung durchzusetzen. Daher war der Text eher ein Akt der Selbstbestätigung im eigenen Glauben. Auch der Ausdruck *aposynagōgos*, «Synagogausschluss» (Joh 9, 22; 12, 42; 16, 2), kann nicht als förmliches Ausschlussverfahren gegen Judenchristen gewertet werden. Da dieser Ausdruck in der gesamten frühjüdischen Literatur ansonsten fehlt, handelt es sich um keinen *terminus technicus*, sondern um eine *ad-hoc*-Bildung des vierten Evangelisten. Darüber hinaus ist man gut beraten, diesen «Ausschluss» nur als eine lokal begrenzte Maßnahme zu interpretieren:<sup>4</sup> Eine allumfassende Exkommunikation aller Christen durch alle Juden wäre eine anachronistische Annahme, da eine allgemein anerkannte Zentralinstanz im damaligen Judentum fehlte.

#### 4. «Jüdische Christenverfolgungen» aufgrund des Christusglaubens?

Es erweist sich auch als problematisch, den «Christusglauben» für die Scheidung zwischen Juden und Christen verantwortlich zu machen. *Pars pro multis* soll hier die «Kleine Kirchengeschichte» (27. Auflage, 2014) zitiert werden:<sup>5</sup>

Besonders der Christusglaube führte den offenen Konflikt [sc. zwischen Juden und Christen] herbei, der sich in zwei stoßartigen Verfolgungen Luft machte: Die erste Welle führte zur Steinigung des Stephanus, zur Vertreibung der hellenistischen Judenchristen aus Jerusalem und zur weiteren Verfolgung durch Saulus [...] Die zweite Verfolgungswelle, die König Herodes Agrippa I. (37–44) entfachte, führte im Jahre 42/43 zum Martertod des Apostels Jakobus' des Älteren [...] Der wachsende Hass [sc. der Juden gegen die Christen] führte um 100 zur offiziellen Verfluchung der Christen durch die Synagoge.

Abgesehen von den völlig verfehlten revisionistischen Tendenzen dieses Textes (nach dem Motto: «Die Juden haben mit dem Morden zuerst angefangen») enthält die Darstellung gleich drei Anachronismen:

*Erstens* ist die bereits genannte «offizielle Verfluchung der Christen durch die Synagoge» auf der «Synode von Javne» zu nennen.

*Zweitens*, die These, *der Christusglaube habe zum Bruch mit der Synagoge geführt*: Im Judentum gab es immer wieder Messiasprätendenten, denen ein mehr oder

weniger großer Anteil der Bevölkerung Glauben schenkte. Am bekanntesten ist Schimon Ben Kosiba, der nach jTaan 4,8/68d von Rabbi Aqiva als Messias proklamiert und dessen Name nach der Prophezeiung aus Num 24,17 («Ein Stern geht auf in Jakob») zu Bar Kochba «Sternensohn» geändert wurde. Mit den Worten aus Num 24,17 erwartete man in Qumran (CD VII,18–21) übrigens den eschatologischen Gesetzeslehrer und nach Mt 2,2 den «neugeborenen König der Juden». Etliche andere Zeichenpropheten mit messianischen Anklängen werden von Flavius Josephus erwähnt, z.B. der auch in Apg 5,36 erwähnte Theudas, der knapp nach Jesus unter Cuspius Fadus (44–46 n. Chr.) hingerichtet wurde (Ant 20,97–99). In jüngerer Zeit wurde Menachem Mendel Schneerson (der «Lubavitcher Rebbe», † 1994), das langjährige Oberhaupt der chassidischen Chabad-Bewegung, von vielen seiner Anhänger als Messias gedeutet. Bis heute noch gibt es zu seiner Person starke Meinungsverschiedenheiten im Judentum, doch keinen Bruch aufgrund des Messiasbekenntnisses.

*Anachronistisch ist drittens* die Rede von «jüdischen Christenverfolgungen», denn die Spannungen mit den hellenistischen Judenchristen (in der Apg als «Hellenisten» bezeichnet) bestanden zunächst gar nicht in einem Streit zwischen «Juden» und «Christen», sondern hatten ihren Anfang nach Apg 6,1 in Kontroversen der Jesusanhänger untereinander («Hebräer» gegen «Hellenisten» – ein Streit zwischen palästinischen und aus der Diaspora stammenden Judenchristen). Obendrein sollte man weder die Steinigung des Stephanus noch die Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus als organisierte «Verfolgungswellen» bezeichnen, denn die Juden hatten zur damaligen Zeit in Judäa kein Recht auf Kapitalgerichtsbarkeit (*ius gladii*, Joh 18,31). Die Steinigung des Stephanus (32 n. Chr.) lässt sich als spontane Lynchjustiz, resultierend aus innerjüdischen Gruppenstreitigkeiten zwischen einer liberaleren und einer konservativeren Lesart des jüdischen Gesetzes, beurteilen. Obendrein macht die Tatsache, dass nach Apg 8 nur die «Hellenisten» aus Jerusalem vertrieben wurden, doch die judenchristlichen «Hebräer» in der Stadt verblieben, klar, dass hier nicht «Juden» gegen «Christen» standen, sondern der Riss entlang unterschiedlich strengen Lesarten des jüdischen Gesetzes verlief. Dieser Riss wird auch in den von Gal 2,12 referierten Konflikten zwischen Paulus und den «Leuten des Jakobus» deutlich, oder in Apg 21,18–24, wo die konservativen Jerusalemer Judenchristen die Annahme der paulinischen Kollekte torpedieren. Dazu passt die in Apg 5,34; 15,5; 21,20; 23,9 behauptete Nähe zwischen Pharisäern und der Jerusalemer Urgemeinde. Von der Jerusalemer Urgemeinde heißt es: «Sie alle sind Eiferer für das [jüdische] Gesetz.» Bestätigt wird dies gerade im Zusammenhang mit der Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus, wie sie der jüdische Historiker Flavius Josephus berichtet: Als der Statthalter Festus 62 n. Chr. plötzlich verstarb, nutzte der sadduzäische Hohepriester Ananos II. das Machtvakuum,

um den Herrenbruder widerrechtlich hinrichten zu lassen. Nach Ant 20,201 protestierten «die gemäß den Gesetzen Allergewissenhaftesten» – die Pharisäer – dagegen. Das zeigt, dass auch noch 62 n. Chr. keine klarere Trennung zwischen Juden und Christen gegeben war und Pharisäer bereit waren, für den gesetzestreuen Jakobus in die Bresche zu springen. Die Ressentiments – sowohl der Jerusalemer Juden, wie auch der Jerusalemer Judenchristen – richteten sich *gemeinsam* gegen eine als zu liberal empfundene Lesart des jüdischen Gesetzes durch hellenistische Judenchristen. Auf der gleichen Linie liegt auch die Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus durch Herodes Agrippa I. (41–44 n. Chr.), eine populistische Maßnahme aus politischem Kalkül, um sich bei den Sadduzäern beliebt zu machen. Diese sadduzäische Tempelaristokratie war aufgrund der Tempelkritik Jesu und des Auferstehungsglaubens Jesusanhängern feindlich gesonnen. Ähnliche Hostilitäten hegten Sadduzäer aber auch gegen die Pharisäer, die ja ebenfalls – anders als die Sadduzäer – an die Auferstehung glaubten (Apg 23,6–8) und die Reinheitsvorschriften der Tempelpriester «demokratisierten» (Reinheitsnormen der Tempelpriester wurden von den Pharisäern auf das ganze Volk und das tägliche Leben ausgeweitet). Die Konfliktlinie lief also nicht längs des «Christusbekenntnisses», sondern entlang unterschiedlicher Lesarten des jüdischen Glaubens. In dieser Zeit standen sich Pharisäer und Christen noch wesentlich näher als Pharisäer und Sadduzäer. Dies wird auch deutlich in Apg 23,6, wo die Pharisäer zugunsten des Paulus Partei gegen die Sadduzäer ergreifen!

Gesondert sollte man allerdings die soziopolitische Brisanz der paulinischen Mission für jüdische Diasporagemeinden betrachten. Allzu aggressive Missionsmethoden für eine vom römischen Staatskult abweichende Religion wurden als Störung des sozialen Friedens von den hellenistischen Stadtstaaten rigoros geahndet. Oft ist zu lesen, das Judentum habe unter den Römern den Status einer *religio licita* besessen, sei also als staatlich erlaubte Religion anerkannt gewesen. Der Ausdruck *religio licita* ist jedoch kein Terminus römischer Jurisprudenz, sondern eine *ad hoc* Bildung in Tertullians Apologeticum § 21, wo der Begriff zum ersten Mal auftaucht. Privilegien, die den Juden in der Antike zugestanden wurden, entstammten keinem umfassenden Statut, sondern waren *ad hoc* zugesagte Sonderrechte von einem bestimmten Kaiser oder von hellenistischen Stadtverwaltungen. Solche Rechte konnten jederzeit widerrufen werden. So etwa erfahren wir vom jüdischen Religionsphilosophen Philon, dass Caligula die von Caesar gegebenen Privilegien der freien Religionsausübung für Juden zurücknehmen wollte (*Legatio ad Gaium*). In dieser Gemengelage wurden aggressive Missionsmethoden als Störung des eingespielten *status quo* wahrgenommen und gefährdeten das Gleichgewicht zwischen jüdischem Politiuma und der jeweiligen Polis. Solches belegen das Claudius-Edikt für Rom

(49 n. Chr.), der Vorfall vor Gallio in Korinth (51 n. Chr.) und der Aufstand in der Silberschmiede von Ephesus (55 n. Chr.). In dem bei Suetonius überlieferten Claudius-Edikt werden die Christen noch ganz klar unter dem Judentum subsumiert («*Iudaeos impulsore Chresto [...]*», DeVitCaes/Claudius 25,4.). Die Juden (gemeint sind Juden wie auch Judenchristen) werden aus Rom vertrieben, da «Chrestos» (gemeint ist wohl die Christus-Mission von Judenchristen unter Juden) Unruhe gestiftet habe. Gleiches gilt für den Streit vor Stadthalter Gallio in Korinth: «Streitet ihr jedoch über [...] *euer* Gesetz, dann seht selber zu» (Apg 18, 15). Gallio unterscheidet noch nicht zwischen Juden und Christen und mischt sich in die internen Glaubensfragen nicht ein. Ebenso der Streit mit den Silberschmieden von Ephesus, wo die Juden mit Alexander ihren eigenen Sprecher vorschicken müssen (Apg 19, 33f), da sich der Tumult nicht gegen «Christen», sondern gegen das ephesinische Judentum richtete, zu dem die Christen noch immer gerechnet wurden. Ein über Generationen mühsam aufgebautes Vertrauensverhältnis läuft durch die aggressive Mission des Paulus Gefahr, im Handumdrehen zerstört zu werden. Ganz auf dieser Linie muss man den Konflikt in Thessalonich (50 n. Chr.) verstehen. Nach Apg 17, 5–10 kooperierte die Synagogenleitung mit der paganen Stadtverwaltung, um einen Aufruhr zu verhindern. Diese Vorfälle verleiteten Paulus zu einer hässlichen Suada in 1Thess 2, 14–16, in der er die Juden als «Mörder Jesu des Herrn» verunglimpft – ein Text mit einer verheerenden Wirkungsgeschichte. Doch wie begründet die Ängste der thessalonischen Juden waren, erkennt man an den knapp späteren Vorfällen in Ephesus. *Summa summarum*: In erster Linie war es nicht das Christusbekenntnis, das «Juden» und «Christen» entfremdete, sondern starke innerjüdische Spannungen in der Frage um die rechte Gesetzesauslegung – verbunden mit politischen Rücksichtnahmen.

##### 5. Wann begann das Christentum?

Auch die Bezeichnung der Nachfolger Jesu als «Christen» kann nicht für ein «Parting of the Ways» veranschlagt werden. Der Begriff «Christ(en)» (*christianos/oi*) begegnet im NT nur dreimal (Apg 11, 26; 26, 28; 1Petr 4, 16) und war zunächst keine Selbstbezeichnung, sondern eine von heidnischer Seite geprägte Außendefiniton. Für einen Juden hätte die Bezeichnung *christiano*i lediglich zu verstehen gegeben, dass es sich hier um eine messianische Bewegung handelt: *christos* ist die griechische Form für den jüdischen Titel «Messias», und Messias gab es im damaligen Judentum wiederholt, wie wir schon gesehen haben. Die ersten Nachfolger Jesu nannten sich selber «Jünger/Jüngerinnen» (*mathētēs*) Jesu<sup>6</sup> und ihren Glauben bezeichneten sie als «der Weg» (Apg 19, 9.23;

22, 4; 24, 14.22; vgl. Joh 14, 6; Hebr 10, 20). Die Neue Einheitsübersetzung hat die falsche Wiedergabe mit «der *neue* Weg» aus der alten Version erfreulicherweise korrigiert. Es handelt sich um *einen* bestimmten «Weg» innerhalb aber nicht um einen «*neuen* Weg» außerhalb des Judentums. Wann aber dürfen wir von den ersten Christen reden? Klaus Wengst urteilt zu Recht:<sup>7</sup>

Begann das Christentum mit «Ostern» oder wenigstens «Pfingsten»? Das ist fraglich, denn hatte etwa Simon Petrus, als er [...] zur Überzeugung kam, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, die Meinung: Also bin ich ab jetzt kein Jude mehr, sondern Christ? Die Frage stellen heißt, sie verneinen. Er und die anderen waren jüdische Menschen, die [...] Jesus für den Messias hielten. Auch Paulus war als Jude kein «Christenverfolger» und als Verkündiger des Evangeliums von Jesus Christus kein «Christ». [...] Seine Berufungserfahrung führte auch bei ihm nicht dazu, dass er meinte: Jetzt bin ich kein Jude mehr, sondern Christ. Natürlich hatte er einen Wechsel erfahren, aber das war ein Wechsel von einem pharisäisch bestimmten Juden zu einem messiasgläubigen Juden.

Wengst ist vollkommen Recht zu geben, dass die ersten Jünger Jesu sich nicht als «Christen» bezeichneten. Der Ausdruck «Christentum» (*christianismos*) begegnet erstmals bei Ignatius von Antiochia (Magn. 10, 1–3; Phld. 6, 1) – beide Male in polemischer Frontstellung gegen das «Judentum» (*iudaismos*). Die beschneidungsfreie Heidenmission in Apg 11, 12 und die Loslösung vom Judentum scheinen somit zum Geburtstermin eines Christentums als eigenständiger Religion zu werden. Dann aber müsste man mit Wengst zu Recht bedauern, dass «die Geburt des Christentums» am «Geburtsfehler» der antijüdischen Positionierung oder zumindest der Loslösung von jüdischen *Identity-Markern* krankt.<sup>8</sup> Solch eine Position aber würde die jüdischen Wurzeln des Christentums kappen, was nicht nur theologisch fatal, sondern auch historisch falsch wäre. Auch Wengst beantwortet die von ihm gestellte Frage nicht, sein Beitrag versteht sich lediglich als Problemanzeige. So scheint es sinnvoll, einen Schritt weiter zu gehen und die Bezeichnung «Christ» *nicht* an die Selbstbezeichnung der ersten Christen rückzubinden, sondern – wenn auch nur aus dem Blickwinkel des *ex post* argumentierenden Historikers – eine eigene Definition vorzunehmen. Hier scheint es legitim, ab dem Moment von «Christen» zu sprechen, da Jesus als der von Gott durch das Osterereignis legitimierte Messias (*christos*) angesehen wird. Das impliziert, dass die ersten Jesusjünger zugleich «Christ» wie auch weiterhin «Jude» sein konnten. Eine Selbstbezeichnung von Petrus oder Paulus als «Christ» ist natürlich anachronistisch, doch umgeht diese Definition den «Geburtsfehler» des Antijudaismus, den Wengst zu Recht für so ein «Christentum» diagnostiziert.

## 6. Wann also schieden sich die Wege?

Autoren wie D. Boyarin und E. Broadhead vertreten die Ansicht, dass das «Parting of the Ways» zunächst lediglich das ideologisch-identitätsstiftende Werk «orthodoxer» jüdischer Rabbis und «orthodoxer» christlicher Häresiologen gewesen sei – während die einfachen Gläubigen die Sache wesentlich entspannter sahen.<sup>9</sup> So etwa warnt *Kyrrill von Jerusalem* († 386) in seiner vierten Taufkatechese 37 die Katechumenen vor der «Versuchung», jüdische Speise- und Sabbatvorschriften zu befolgen; und *Johannes Chrysostomus* († 407) stellt mit seinen Homilien *adversus Iudaeos* einen traurigen Höhepunkt antijüdischer Polemik dar. Dort kritisiert er den in Antiochia weit verbreiteten Brauch, dass Christen regelmäßig an jüdischen Festen, Synagogenbesuchen und jüdischen Fastenzeiten festhielten.

Das «Parting of the Ways» war wohl nicht die Angelegenheit eines bestimmten Moments der Geschichte, sondern ein lange dauernder Prozess, der in unterschiedlichen Gemeinden zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Weisen verlief. Mit H. Frankemölle könnte man daher schließen:

Setzt man eine einigermaßen entwickelte kirchliche Organisation und ein ebenso entwickeltes theologisches Lehrsystem voraus, wäre das 3./4. Jh. auch die Zeit in den langen Prozessen zwischen Christentum und Judentum, in denen die Trennung politisch, aber auch theologiegeschichtlich zu fixieren ist.<sup>10</sup>

Davor aber gab es keine klar gezogene Grenzlinie; wo es eine Trennung gab, war sie unscharf und die Umstände komplex.

Heute allerdings sind Juden und Christen zwei getrennte Weltreligionen, und man ist christlicherseits gut beraten, dies zur Kenntnis zu nehmen: Allzu leicht könnte eine christliche Umklammerung des Judentums von jüdischer Seite als hegemonial und übergriffig empfunden werden. Tatsache ist, dass das Judentum als eigenständige Religion das Christentum nicht unbedingt benötigt. Umgekehrt gilt das allerdings nicht: Ein Christentum ohne seine jüdischen Wurzeln hätte einen zentralen Teil seines Wesens eingebüßt! Das Wort des Paulus aus Röm 11, 18 hat ungebrochene Gültigkeit: «Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.»

## 7. Ausblick

Das Statement<sup>11</sup> von Papst emeritus Benedikt zum Traktat «De Iudaeis» aus *Nostra Aetate* hat zu intensiven Diskussionen und teils heftigen Kritiken geführt. Auch wenn man nicht allen Ausführungen des *papa emeritus* zustimmen mag, so legt Benedikt XVI. doch den Finger in eine offene theologische Wun-

de: Die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum unter der Leitung von Kardinal Koch hat 2015 (zum 50. Jahrestag von *Nostra Aetate*) ein Schreiben herausgebracht, das die Problematik gut auf den Begriff bringt:<sup>12</sup>

§ 36: 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 abgründliches Geheimnis Gottes.

Paulus selbst stand schon vor der Aporie, dass – wie er in Röm 3, 22 betont – die Gerechtigkeit Gottes nur aus dem Glauben an Jesus Christus erwachsen kann. In Röm 11, 29 jedoch spricht er auch dem nicht-jesusgläubigen Judentum die endzeitliche Erlösung zu, da Gott seine einmal gegebenen Verheißungen nie bereut (*ametamelētos*: eigentlich der «unbereute» Bund – die Rede vom «nie gekündigten Bund» ist eine Formulierung, die erst von Papst Johannes Paul II. 1980 bei seiner Rede vor Vertretern des Judentums in Mainz kirchenamtlich zum ersten Mal verwendet wurde). Paulus ist sich des Widerspruchs seines Ansatzes durchaus bewusst, er löst die Aporie mit einem Hymnus: «O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!» Die scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen dem Erbarmen Gottes einerseits und seiner Gerechtigkeit andererseits wird hier zugunsten des Erbarmens gelöst: «Denn Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen» (Röm 11, 32). Die Befolgung dieses Prinzips, Barmherzigkeit über vermeintliche Gerechtigkeit zu stellen – immerhin ein tragendes Anliegen des aktuellen Papstes! –, hätte der katholischen Kirche viele Irrungen erspart – und das nicht nur im interreligiösen Dialog. Für den interreligiösen Dialog aber stellt die Aporie des Paulus, dass die Gerechtigkeit Gottes nur aus dem Glauben an Jesus Christus erwachsen kann und Gottes Erbarmen trotzdem keine konfessionellen Grenzen kennt, eine Steilvorlage dar, die noch viel zu wenig Beachtung gefunden hat. Vielleicht wäre es an der Zeit, den liegengebliebenen Faden von *Nostra Aetate*, die Grundfrage: «Kann man ohne Christusbekenntnis gerettet werden?», erneut aufzugreifen. Wenn nicht allein unser – oft schwaches – Bekenntnis zu Christus rettet, sondern die Tatsache, dass Jesus für *alle* Menschen gestorben ist, dann kommt der Theologie aus 1Kor 15, 22 eine neue Bedeutung zu: «Wie in Adam alle starben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.» Wenn man die Universalität des Heilswirkens in Christus Jesus ernst nimmt, dann ist die Rechtfertigung ein Ereignis von universaler Dimension, bei dem gerade Israel – einmal mehr – die Vorreiterfunktion im Heilswirken Gottes zukommt. «An Israel, dem «Urbild des homo religiosus schlechthin» ereignet sich Gottes Gerechtigkeit in exemplarischer Weise», urteilt D. Sängler zu Recht.<sup>13</sup> So könnte der von J.-H. Tück proponierte *reflexiv-kenotische Inklusivismus*<sup>14</sup> so-

gar noch weitergeführt werden: In der doppelten Kenosis des Gottessohnes (Menschwerdung und Sühnetod) wird allen Menschen das Heil gebracht, aus Israels Mitte erfließt das Heil für die ganze Welt (vgl. Lk 2, 29–38).

## Anmerkungen

- 1 Dieser Beitrag führt Ansätze meiner Monographie, Markus TIWALD, *Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch* (BWANT 208), Stuttgart 2016, weiter aus.
- 2 Zum Selbstverständnis Jesu und der ersten Christen: Markus TIWALD, *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgart 2019, 176–185; Helmut MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart <sup>3</sup>1989; Joachim GNILKA, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (HTHK.S 7), Freiburg 1999.
- 3 Vgl. Günter STEMBERGER, *Jahne und der Kanon*, in: JBTh 3 (1988) 163–174, und DERS., *The birkat ha-minim and the Separation of Christians and Jews*, in: Benjamin ISAAC – Yuval SHAHAR (Hg.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome. Jews in Antiquity* (TSAJ 147), Tübingen 2012, 75–88.
- 4 Vgl. Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1 – 12* (RNT), Regensburg 2009, 649.
- 5 August FRANZEN (durchgesehen von Bruno STEIMER, erweitert bis in die Gegenwart von Roland FRÖHLICH), *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg 2014 (27. Auflage des Gesamtwerks; dritte ergänzte Auflage der Neuauflage 2006), hier 28f.
- 6 In Apg 9,36 wird zum einzigen Mal im NT auch die weibliche Form *mathētria* gebraucht, da hier explizit von einer Frau die Rede ist. Es empfiehlt sich also, bei sämtlichen Stellen, die von «Jüngern Jesu» reden, die Möglichkeit inklusiver Redeweise mitzubedenken.
- 7 Klaus WENGST, *Der «neue Weg». Wann begann das Christentum?*, in: WUB 4 (2005) 11–15, hier: 11.
- 8 WENGST, *Weg* (s. Anm. 7), 15.
- 9 Vgl. Edwin K. BROADHEAD, *Jewish Ways of Following Jesus. Redrawing the Religious Map of Antiquity* (WUNT 266), Tübingen 2010, 372; Daniel BOYARIN, *Als Christen noch Juden waren. Überlegungen zu den jüdisch-christlichen Ursprüngen*, in: KuI 16 (2001) 112–129.
- 10 Hubert FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum* (KStTh 5), Stuttgart 2006, 437.
- 11 Josef RATZINGER, *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat «De Iudaeis»*, in: IKaZ Communio 47 (2018) 387–406.
- 12 [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20151210\\_ebraismo-nostra-aetate\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_ge.html) (abgerufen: 28.03.2020).
- 13 Dieter SÄNGER, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), 1994, 104.
- 14 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *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 Religion heute?*, Freiburg 2016, 36–66.

## Abstract

*The «Parting of the Ways»: The Variegated Processes of Separation between Jews and Christians.* The process of separation between Jews and Christians did not occur at a certain moment in history but developed over a long period of time and only came to an end with the dogmatic declarations of church-councils in the fourth century. Neither Jesus nor his first followers had intended to form a separate religion apart from Judaism, and the often mentioned «Synod of Yavneh», which is presumed to have expelled the Christians, never even took place. In the end it was a work of identity-building of orthodox church fathers and orthodox rabbis that led to a parting of the ways. Today the rediscovery and integration of its Jewish roots is an ongoing task for Christian theology – following Romans 11:18, «It is not you that support the root, but the root that supports you.» Paul's conviction that God has also redeemed Jews who do *not* believe in Christ (Rom 11:32) might open up new perspectives for an interreligious dialogue.

*Keywords:* Parting of the Ways – early Judaism – early Christianity – historical Jesus – Nostra Aetate – Interreligious Dialogue.

## CELAN UND HEIDEGGER IN TODTNAUBERG

Ein Gedicht im Streit der Interpretationen

*Für Uwe Justus Wenzel*

### I

Paul Celan (1920–1970), der am 23. November dieses Jahres seinen hundertsten Geburtstag begangen hätte, hat in vielen seiner Gedichte versucht, den verstummten Opfern der Shoah einen Erinnerungsort in der Sprache zu verschaffen. Man hat seine Gedichte daher als poetische Kenotaphe bezeichnen können, als Textgräber für die unbestatteten Toten, besonders auch seine Eltern. Als jüdischer Dichter, der im französischen Exil in Paris in der Sprache der Mörder seiner Mutter Gedichte geschrieben hat, suchte er immer wieder Kontakt zu deutschen Schriftstellern. Bei einem Treffen der Gruppe 47 in Nienendorf bei Lübeck 1952, an dem er auf Vermittlung von Ingeborg Bachmann teilnehmen konnte, hat er die *Todesfuge* und einige andere Gedichte gelesen. Die Reaktion war verhalten bis ablehnend. Man hat seinen pathetischen Rezi-tationsstil nach Art der Wiener Burgschauspieler der 1930er Jahre nicht nur mit einem «Singsang wie in einer Synagoge», sondern sogar mit «Göbbels»<sup>1</sup> verglichen. Die Wahrnehmungsunterschiede zwischen den westdeutschen Literaten der Nachkriegszeit, von denen viele ehemalige Wehrmachtssoldaten waren, und dem jüdischen Lyriker aus der Bukowina wurden schlagartig deutlich. Doch damit nicht genug, bei einer deutsch-französischen Schriftstellertagung in Vézelay war es 1956 zu einer offen antisemitischen Äußerung gekommen, die auch bei den rheinischen Freunden Celans Irritationen hervorrief. Im Nachgang dazu äußerte Celan in einem Brief an den Kölner Publizisten Paul Schallück, dass er als zufällig Überlebender ein billiges Verzeihen, das einem Vergessen gleichkäme, nicht gewähren könne und wolle:

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

Der Jude Paul C. wird gerne verzeihen. Aber er findet, dass es ihm dabei nicht leicht gemacht wird. Denn warum soll er verzeihen müssen, was sich so hartnäckig weigert, das zu Verzeihende bei seinem wahren Namen zu nennen? Der Jude P.C. ist als Jude ein (mehr oder minder zufällig) Überlebender. Er darf, wenn er richtig verzeihen soll, nicht vergessen, im Namen wessen er, der als Jude angesprochen ist, mitverzeiht. Ein *billiges* Verzeihen ist dem billig um Verzeihung Bittenden gegenüber kein Verzeihen mehr; den anderen, also jenen gegenüber, die nicht mehr verzeihen können, und auch jenen, den Juden und Nichtjuden, die um all das wissen, gegenüber, ist es Verrat.<sup>2</sup>

Die in Celans Brief angeschnittenen Fragen sind komplex. Sie berühren historische, politische, moralische und letztlich auch theologische Aspekte. Ein leichtes Verzeihen, das vergisst und verdrängt, ist eine Ohrfeige für die Opfer und ihre Angehörigen. Es lässt die Täter und Mitläufer, die nichts gesehen und nichts gehört haben wollen, ohne Konfrontation mit ihrer Schuld davonkommen. Aber auch ein schweres Verzeihen, das sich der Vergangenheit stellt und die Vergehen im Sinne einer Reinigung des Gedächtnisses durcharbeitet, wirft Fragen auf: Müssen die Täter zuerst ihre Schuld bekennen und Reue zeigen, bevor ihnen vergeben werden kann? Oder werden sie gerade durch den zukommenden Akt der Vergebung in die Lage versetzt, von der Verdrängung und Verleugnung ihrer Schuld loszukommen, sich von sich selbst zu distanzieren und zu bereuen? Darf ihnen überhaupt vergeben werden, da die Opfer, die sie ermordet haben, ja nicht mehr sprechen können und niemand sich anmaßen darf, in ihrem Namen zu sprechen? Wie gehen Nachfahren von jüdischen Opfern und deutschen Tätern mit diesen Fragen um?

## II

Als zufällig Überlebender ringt Celan je neu um eine ethische Haltung gegenüber denen, die aus Täter-Zusammenhängen stammen oder selbst in die NS-Ideologie verstrickt waren. Das gilt insbesondere für sein Verhältnis zu Martin Heidegger, der von 1933 bis 1945 Mitglied der NSDAP war und sich als Rektor der Universität Freiburg für die Einführung des Führerprinzips an den deutschen Universitäten stark gemacht hat. Celan ist seit 1951 ein intensiver Leser der Schriften Heideggers, über Hölderlin, Rilke und Trakl gibt es eine gewisse Nähe im Sprachverständnis, er weiß um die politischen Verfehlungen und kann über die Freiburger Rektoratsrede nicht einfach hinweggehen, gesteht dem Verfasser von *Sein und Zeit* aber zu, an seiner Schuld zu «würgen» und «nicht so zu tun, als habe er nie gefehlt, der den Makel, der an ihm haftet, nicht kaschiert»<sup>3</sup>. Ab 1957 schickt Celan Heidegger seine Gedichtbände zu, weigert sich aber, an der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag im Neske Verlag mitzuwirken, da ihm die Namen der an der Festschrift Beteiligten im Vorfeld

nicht zugänglich gemacht werden. Im Juli 1967 kommt es in Freiburg zur ersten persönlichen Begegnung zwischen dem Dichter der *Todesfuge* und dem deutschen Philosophen. Celan war der Einladung des Germanisten Gerhart Baumann gefolgt und hatte im bis auf den letzten Platz gefüllten Auditorium maximum der Universität Freiburg eine Lesung gehalten. Bereits im Vorfeld hatte Heidegger Baumann geschrieben: «Schon lange wünsche ich, Paul Celan kennenzulernen. Er steht am weitesten vorne und hält sich am meisten zurück. Ich kenne alles von ihm, weiß auch von der schweren Krise, aus der er sich selbst herausgeholt hat, soweit dies ein Mensch vermag.»<sup>4</sup> Heidegger ist als Ehrengast bei der Lesung anwesend. Unmittelbar vor der Veranstaltung kommt es zu einer Begebenheit, die das schwankende Verhältnis Celans zu Heidegger gleichnishaft zum Ausdruck bringt. Ein gemeinsames Presse-Foto mit dem Philosophen lehnt der Dichter zunächst schroff ab, ist dann aber wenige Augenblicke später doch bereit dazu. Auch nimmt er die Einladung zu einer gemeinsamen Exkursion in den Schwarzwald am Folgetag an. So kommt es zum Besuch Celans in Heideggers Schwarzwaldhütte und einer Wanderung im Hochmoor, die wegen regnerischen Wetters vorzeitig abgebrochen werden muss. In einem Brief an seine Frau berichtet Celan über die Ereignisse: «Die Lesung in Freiburg ist ein außergewöhnlicher Erfolg gewesen. [...] Heidegger war auf mich zugekommen – am Tag nach meiner Lesung bin ich mit Herrn Neumann [dem Assistenten von Gerhart Baumann] in Heideggers Hütte gewesen. Dann kam es im Auto zu einem ernsten Gespräch, bei dem ich klare Worte gebraucht habe. Herr Neumann, der Zeuge war, hat mir hinterher gesagt, dass dieses Gespräch eine epochale Bedeutung hatte. Ich hoffe, dass Heidegger zur Feder greifen und einige Seiten schreiben wird, die sich auf das Gespräch beziehen und angesichts des wieder aufkommenden Nazismus eine Warnung sein werden.»<sup>5</sup> Das Gedicht *Todtnauberg*, das am 1. August 1967 in Frankfurt entstanden ist,<sup>6</sup> kann als poetische Verdichtung dieser denkwürdigen Begegnung zwischen dem jüdischen Dichter und dem deutschen Philosophen gelesen werden, es lautet:

TODTNAUBERG

Arnika, Augentrost, der  
Trunk aus dem Brunnen mit dem  
Sternwürfel drauf,

in der  
Hütte,

die in das Buch  
 – wessen Namen nahm's auf  
 vor dem meinen? –,  
 die in dies Buch  
 geschriebene Zeile von  
 einer Hoffnung, heute,  
 auf eines Denkenden  
 kommenden  
 Wort  
 im Herzen,

Waldwasen, uneingeebnet,  
 Orchis und Orchis, einzeln,

Krudes, später, im Fahren,  
 deutlich,

der uns fährt, der Mensch,  
 der's mit anhört,  
 die halb-  
 beschrifteten Knüppel-  
 pfade im Hochmoor,

Feuchtes,  
 viel.

(GW II, 255)

Der Titel des Gedichts hält den Begegnungsort im Schwarzwald, an dessen Rand Heideggers Hütte gelegen ist, fest. Das Gedicht nennt mit «Arnika», «Augentrost» und «Orchis» Pflanzen des Hochmoors, die eine vielschichtige Semantik mit sich führen. Die Heilpflanze Arnika spielt vielleicht auf Heideggers Bemerkung an, «es könnte heilsam sein, Celan den Schwarzwald zu zeigen.»<sup>7</sup> Arnika wird mit «Augentrost» zusammen genannt – ein botanischer Name, der nahelegt, die Pflanze könne die Tränen, das Feuchte, abwischen (vgl. Jes 25, 8). Für Celan weckt die Pflanze zugleich Erinnerungen an seine Zeit im Lager, wie er seiner Frau gegenüber in einem Brief mitgeteilt hat: «Etwas weiter – die Wiesen waren bald mit Zeitlosen übersät –, als ich die Straße verließ, um den Ziegenscheunenweg zu nehmen, stand eine andere Blume da: der Augentrost – l'euphrase – wovon ich Dir ziemlich oft, wie ich glaube, erzählt habe. Im Krieg, in der Moldau, war ich, mit zwei Eimern (Wasser? Suppe?) beladen, die ich, vor Mittag, in die kleine Stadt holengehen sollte, um

sie zur ›Baustelle‹ zu bringen, diesem Augen-*Trost* begegnet.»<sup>8</sup> Die Wendung «Orchis und Orchis» ruft Knabenkräuter auf, die «einzeln» dastehen. Sie könnte symbolisch für den jüdischen Dichter und den deutschen Denker stehen, zwei Männer, die sich bei aller Annäherung fremd bleiben und nicht wirklich zueinander finden.

Es folgt ein poetisches Stenogramm, das den Besuch in der Hütte und den Ausflug ins Moor festhält. Von außen, dem «Brunnen» mit dem «Sternwürfel», der wie das gelb blühende Arnika an Jüdisches erinnern mag, lenkt es den Blick ins Innere. Statt andere Einrichtungsgegenstände wie Möbel oder Bilder zu nennen, wird die Aufmerksamkeit auf das «Buch» in der Hütte gelenkt. In dieses wird der «Name» eingetragen – unterbrochen durch die Frage, welche Namen wohl sonst noch im Hüttenbuch verzeichnet stehen. Die in Parenthese eingeschobene Frage lässt sich als vorsichtiges Distanzsignal lesen, das sich auf die politische Einstellung Heideggers und der vorherigen Gäste bezieht. Die Mitwirkung an der Heidegger-Festschrift hatte Celan abgelehnt, weil sich darin falsche, belastete Namen finden könnten.<sup>9</sup> Dann wird Celans Hüttenbucheintrag – poetisch leicht erweitert – aufgenommen: jene handgeschriebene Zeile von einer Hoffnung «auf eines Denkenden / kommenden / Wort / im Herzen». Das Kommende spannt einen Raum der Erwartung auf, in dem sich etwas ereignen könnte, was bislang aussteht und fehlt. Reminiszenzen an die Wanderung sowie die Rückfahrt schließen sich an. Die Rede von «uneingegebenen Waldwasen» könnte andeuten, dass unter den Wiesen etwas begraben ist, was verdeckt bleiben soll und nicht ans Licht kommt. Die Verstörung, die – mit Martin Buber gesprochen – aus der Begegnung eine «Vergegnung» werden lässt, wird in die Wendung gefasst: «Krudes, später im Fahren, / deutlich.» Mag sein, dass Celan hier auf Adornos *Jargon der Eigentlichkeit* anspielt, der bei Heidegger «die krude Vorstellung von der Archaik der Sprache»<sup>10</sup> bemängelt hat. Aber damit ist die Frage noch nicht geklärt, was das Krude im Zusammenhang mit dem Gedicht meint. Wolfgang Emmerich versucht eine Antwort: «Hat Celan Heidegger gegenüber ›krude‹ gesprochen, salopp ausgedrückt, ihm ordentlich die Meinung gesagt? Oder haben beide krude und deutlich zueinander gesprochen, ohne zu einem Konsens zu kommen? Oder hat nur Heidegger gesprochen und Celans Erwartung einer Erklärung seines Handelns seinerseits ›krude‹ abgewiesen?»<sup>11</sup> Der Zeuge, der mithört und als «Mensch» ausgewiesen, ja geadelt wird, der Fahrer Gerhard Neumann, hat später, viel später über die gemeinsame Fahrt in seinem VW Käfer berichtet, die beiden, der Dichter und der Philosoph, hätten sich auf der Rückbank angeschwiegen.<sup>12</sup> Seiner Frau und seinem Zürcher Freund Franz Wurm gegenüber hat Celan anderes berichtet.<sup>13</sup> Das Gedicht endet: «Feuchtes / viel» – eine Wendung, die über den sumpfigen Moorboden und die regnerische Witterung hinaus noch

andere Bedeutungsschichten evoziert. «Zum / Aug geh, zum feuchten», heißt es in der *Engführung*.

Celan hat sein Gedicht *Todtnauberg* im Januar 1968 in einer bibliophilen Sonderausgabe in 50 Exemplaren drucken lassen. Die Nummer 1 hat er dem Philosophen umgehend zukommen lassen – durchaus nicht ohne Hoffnungen. Heideggers Antwortbrief vom 30. Januar 1968 bleibt allerdings feierlich und vage, das Wort des Dichters sei «Ermunterung und Mahnung zugleich» und bewahre «das Andenken an einen vielfältig gestimmten Tag im Schwarzwald» auf. «Seitdem haben wir Vieles einander zugeschwiegen.»<sup>14</sup> Die Hoffnung Celans auf «ein kommendes (un- / gesäumt kommendes) / Wort»<sup>15</sup>, das Klärung im Blick auf die Schatten der Vergangenheit hätte bringen können, läuft damit vorerst ins Leere. Heidegger hatte zwar bereits in seinen Bremer Vorträgen, in denen er das Wesen der modernen Technik als «Ge-Stell» bezeichnet, die fabrikmäßige Tötung in den Vernichtungslagern angesprochen.<sup>16</sup> Aber über die jüdischen Opfer der Shoah, die konkrete Schuld der Täter und seine persönliche Verstrickung in die NS-Ideologie hat er ebenso hartnäckig geschwiegen wie über sein unrühmliches Verhalten gegenüber seinem Lehrer Edmund Husserl.<sup>17</sup>

Man hat in diesem Zusammenhang von Heideggers «Unfähigkeit zu trauern»<sup>18</sup> gesprochen. Der französische Philosoph Jean-François Lyotard ist noch weiter gegangen und hat das anhaltende Schweigen Heideggers über die Judenvernichtung als den eigentlichen Fehl seines Denkens bezeichnet, diese Leerstelle wiege schwerer als die ideologischen Verfehlungen im Dritten Reich. Er schließt sein Buch *Heidegger und «die Juden»* kaum zufällig mit einem Verweis auf das Gedicht *Todtnauberg*: «Celan» ist weder der Anfang noch das Ende Heideggers, er ist dessen Fehl: woran ihm fehlt, was er verfehlt und dessen Fehlen ihm fehlt.»<sup>19</sup> Der Verfasser von *Seit und Zeit*, der die Seinsvergessenheit der abendländischen Onto-Theologie herausgestellt hat, hat selbst versäumt und «vergessen», dem Leiden der jüdischen Opfer ein Gedächtnis zu geben. Der judenfeindliche Subtext des Seinsdenkens ist durch die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* aus dem Nachlass noch augenfälliger geworden.<sup>20</sup>

### III

Bemerkenswert ist, dass Jacques Derrida in seinem Essay über *Vergeben* auf die viel kommentierte Begegnung zwischen dem jüdischen Dichter und dem deutschen Philosophen eingeht und davor warnt, das Gedicht *Todtnauberg* auf ein allzu simples Narrativ mit folgendem Muster zu reduzieren: Celan sei mit der klaren Erwartung in den Schwarzwald gekommen, dass Heidegger im Namen «der» Deutschen «die» Juden um Vergebung bitten würde, der deutsche

Philosoph habe das erwartete Wort nicht gesprochen, also sei der Dichter enttäuscht wieder abgereist und habe diese Enttäuschung wenig später in einem Gedicht aufbewahrt.<sup>21</sup> Das Gedicht *Tödtnauberg* ist für Derrida anderes und mehr als ein poetisches Protokoll einer enttäuschten Erwartung. Es ist für ihn aber auch anderes und weniger als eine «Prüfung»<sup>22</sup> Heideggers durch Celan oder gar die wohlkalkulierte Inszenierung einer «Abrechnung»<sup>23</sup>, ja eines «Gerichts der Toten»<sup>24</sup> über den deutschen Philosophen, wie Jean Bollack gemeint hat. Die Signatur im Hüttenbuch, von der das Gedicht spricht, zeuge davon, dass der Dichter seinen Namen hinterlassen und die Gastfreundschaft angenommen habe – trotz einer gewissen Beunruhigung, welche anderen, möglicherweise historisch belasteten Namen dort wohl sonst noch verzeichnet stehen. Aber er hat im Vorfeld seines Besuches keine Bedingung ausgesprochen. Hinzu komme die Rede von einer «Hoffnung, heute, / auf eines Denkenden / kommendes / Wort / im Herzen». Diese Hoffnung berühre den Raum des Unverfügbaren und könne nicht in das Schema von Bitte und Gewähr gepresst werden, sie halte den Horizont offen für etwas Kommendes, die Gabe eines Wortes, mit dem nicht zu rechnen sei und das daher auch ausbleiben könne. Celans Gedicht *Tödtnauberg* sei selbst Zeugnis einer Begegnung und Gabe, auf die Heidegger als Erstempfänger – aber auch jeder andere Leser – nicht spekuliert haben kann. Die Möglichkeit des Unmöglichen, die Vergebung des Unvergebbar habe, so scheint Derrida andeuten zu wollen, zwischen dem 47jährigen jüdischen Dichter, der seine Eltern in der Shoah verloren hat, und dem 78jährigen deutschen Philosophen, der in das NS-Regime verstrickt war, zumindest im Raum gestanden. Das entspricht in etwa der Einschätzung von George Steiner, der meint, Celan sei bei dem Treffen «das Risiko eines äußersten Vertrauens in die Möglichkeit der Begegnung»<sup>25</sup> eingegangen.

Es ist unklar, ob Derrida davon wusste, dass Heideggers briefliche Antwort auf die Zusendung eines bibliophilen Sonderdrucks des Gedichts *Tödtnauberg* Celan nicht befriedigt hat. Der sich in seiner Existenz als jüdischer Dichter bedrohtühlende Celan hatte mehr als ein paar freundliche, aber letztlich unverbindlich bleibende Zeilen erwartet. In einer späten an Heidegger adressierten, aber nicht versandten Notiz hat er festgehalten, «daß Sie das Dichterische, und so wage ich zu vermuten, das Denkerische, in beider ernstem Verantwortungswillen, entscheidend schwächen»<sup>26</sup>. Obwohl die Hoffnung auf ein klärendes Wort des Denkers sich nicht erfüllt, ist Celan weiteren Begegnungen mit Heidegger im Sommer 1969 und März 1970 nicht aus dem Weg gegangen.<sup>27</sup> Das hätte Derrida gegen Bollacks These von einem kalkuliert inszenierten «Tribunal der Toten» über den Philosophen, den «Meister aus Deutschland» (Rüdiger Safranski), anführen können.

Wie dem auch sei, Derridas Unterscheidung zwischen dem Unverjährbaren, das juristisch verfolgt werden muss, und dem Unvergebbareren, das Vergebung allererst auf den Plan ruft, kommt mit Celans Absage an ein billiges Verzeihen darin überein, dass echtes Vergeben an die schmerzliche Durcharbeitung des Vergangenen gebunden ist und daher nicht mit Vergessen oder Verdrängen verwechselt werden darf. Selbst wenn das Unmögliche möglich würde und Überlebende im Täter den vergebungsbedürftige Menschen sehen könnten, dann dürften sie nach Celan nicht vergessen, in wessen Namen sie im Falle der Vergebung mitverzeihen. Letztlich ist der Akt des Verzeihens unvertretbar und auch die Überlebenden können den Tätern nicht im Namen der Opfer verzeihen. An dieser Stelle wird deutlich, dass es aporetisch ist, eine kollektive Größe um Vergebung zu bitten oder im Namen eines Kollektivs Vergebung zu gewähren, und kaum zufällig passiert Derridas Gedankengang hier die Grenze ins Theologische, wenn er schreibt: «Das ist vielleicht einer der Gründe, wenn nicht der einzige Grund dafür, dass häufig Gott um Vergebung gebeten wird. Und zwar nicht etwa deshalb, weil nur Gott allein zur Vergebung, zu einem Vergeben-Können fähig wäre, das dem Menschen umso unzugänglicher wäre, sondern deshalb, weil in Ermangelung der Singularität eines Opfers, das bisweilen nicht einmal mehr da ist, um die Bitte um Vergebung entgegenzunehmen oder Vergebung zu gewähren, oder in Abwesenheit des Verbrechers oder des Sünders, Gott der einzige Name, der Name des Namens einer absoluten und als solche benennbaren Singularität ist. Des absoluten Stellvertreters. Des absoluten Zeugen, des absoluten überlebenden Zeugen.»<sup>28</sup>

## Anmerkungen

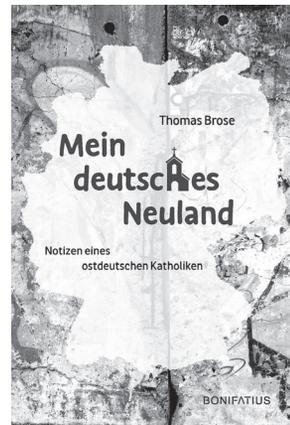
- 1 So der Leiter der Gruppe 47 Hans Werner Richter. Vgl. zu den Hintergründen: Wolfgang EMMERICH, *Nahe Fremde. Paul Celan und die Deutschen*, Göttingen 2020, 79–90.
- 2 Paul CELAN, *Briefwechsel mit den rheinischen Freunden*, hg. von Barbara Wiedemann, Berlin 2019, 265.
- 3 Ingeborg BACHMANN – Paul CELAN, *Herzzeit. Briefwechsel*, Berlin 2009, 118 (Brief vom 10. August 1959 an Ingeborg Bachmann). Es wird aus dem Kontext nicht ersichtlich, worauf Celan seine Einschätzung stützt.
- 4 So Gerhart BAUMANN, *Erinnerungen an Paul Celan*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1992, 59f.
- 5 Paul CELAN, *«etwas ganz und gar Persönliches. Briefe 1934–1970*, Berlin 2019, 783f.
- 6 Klaus REICHERT, *Paul Celan – Erinnerungen und Briefe*, Berlin 2020, 76.
- 7 So Heidegger in einem Brief an Gerhart Baumann. Vgl. Hans-Peter KUNISCH, *Todtnauberg. Die Geschichte von Paul Celan, Martin Heidegger und ihrer unmöglichen Begegnung*, München 2020, bes. 172–184, hier 175: «Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Gerhart Baumann Heideggers Brief Celan vor dem Treffen gezeigt hat, um Celans Zweifel an der Zusammenkunft zu zerstreuen.»
- 8 Paul CELAN – Gisèle CELAN-LESTRANGE, *Briefwechsel*, Frankfurt/M. 2000, I, 126.
- 9 BACHMANN – CELAN, *Herzzeit* (s. Anm. 3), 118.
- 10 So KUNISCH, *Todtnauberg* (s. Anm. 7), 182. Vgl. Theodor W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt/M. 1964, 38; sowie *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 69, wo es über das ontologische Bedürfnis heißt: «Als man in der Frühzeit der neu-ontologischen Richtun-

- gen mit theologischer Sympathie von Auferstehung der Metaphysik redete, lag das noch *knud, aber offen zutage.*» (Hervorhebung JHT).
- 11 EMMERICH, Nahe Fremde (s. Anm. 1), 238f.
  - 12 Gerhard NEUMANN, *Selbstversuch*, Freiburg i. Br. 2018, 296f.
  - 13 Vgl. die Angaben bei EMMERICH, Nahe Fremde (s. Anm. 1), 129.
  - 14 CELAN, Briefe 1934 – 1970, 798. Weiter heißt es in Heideggers Brief: «Ich denke, daß einiges noch eines Tages im Gespräch aus dem Ungesprochenen gelöst wird.»
  - 15 So lautet die Wendung im Sonderdruck, die später in der finalen Version im Gedichtband *Lichtzwang* (1970) abgeändert wird (GW II, 255f).
  - 16 Vgl. Martin HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hg. von Petra Jäger, Frankfurt/M. 1994, 56: «Hundertausende sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert.» Die passivischen Wendungen verdecken, dass es menschliche Akteure sind, die den Massenmord initiieren und zu verantworten haben.
  - 17 Vgl. George STEINER, *Der Meister und seine Schüler*, München 2003, 92–100.
  - 18 Manfred FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. 1985, 10.
  - 19 Jean-François LYOTARD, *Heidegger und «die Juden»*, Wien – Böhlau 1988, 110.
  - 20 Vgl. Uwe Justus WENZEL, *Das Schwarz der Seele. Ein Versuch, die «Schwarzen Hefte» zu lesen*, in: DERS., *Von Adorno bis Wittgenstein. Philosophische Profile*, Basel 2018, 143–149.
  - 21 Jacques DERRIDA, *Vergeben. Das Nichtvergebare und das Unverjähbare*, Wien 2018, 40–44, hier 40.
  - 22 So Jean BOLLACK, *Paul Celan. Poetik der Fremdheit*, Wien 2000, 178: «Das Gedicht *Tödtmauberg* zeugt von einer Prüfung. Celan erwartete nichts, es sei denn die öffentliche und geradezu juristische Bestätigung einer bekannten Divergenz.»
  - 23 So Jean Bollack gegenüber Klaus Reichert, in: REICHERT, Paul Celan (s. Anm. 6), 105f.
  - 24 DERS., *Vor dem Gericht der Toten. Celans Begegnung mit Heidegger*, in: Neue Rundschau 109 (1998) 127–153.
  - 25 George STEINER, *Heidegger, abermals*, in: Merkur 43 (1989) 100.
  - 26 Zitiert nach Robert ANDRÉ, *Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin*, Hamburg 2003, 226.
  - 27 Vgl. dazu den Bericht bei Klaus Reichert, der auf den zweiten Freiburg-Besuch Celans 1968 Bezug nimmt. Auf Reicherts Frage, wie er, Celan, sich mit Heidegger habe treffen können, antwortete dieser: «Es war nach meiner Lesung in Freiburg gestern, die Heidegger besuchte. Hinterher kam er auf mich zu. Ich frage ihn, was er mir zu sagen hätte über das Gewesene, er sagte, er werde sich überlegen, was er mir sagen könne. Das hat er dann allerdings nicht getan.» REICHERT, Paul Celan (s. Anm. 6), 103f.
  - 28 Vgl. zu den theologischen Überhangfragen: Jan-Heiner Tück, *Gelobt seist du, Niemand. Paul Celans Dichtung als theologische Provokation*, Freiburg i. Br. 2020, 301–316.

## NEULAND

Der Theologe, Religionsphilosophie und Publizist Thomas Brose ist ein katholischer Intellektueller, der immer wieder seinen Glauben in ein Gespräch mit der gegenwärtigen Kultur, mit Politik und Wissenschaft bringt. Engagiert folgt er dem Aufruf des 1. Petrusbriefes und gibt Rechenschaft von der Hoffnung, die in ihm ist. Brose hat nun ein Buch vorgelegt, das zur rechten Stunde kommt. Es handelt sich um, wie der Untertitel nahelegt, «Notizen», deren roter Faden darin liegt, dass sie Zeugnisse des eigenen Lebens- und vor allem Glaubens- und Denkweges sind. Von Hoffnung kann man ja gar nicht sprechen, wenn man nicht auch über sich selbst – das eigene Leben, den eigenen Glauben, das eigene Denken – spricht, über Erfahrungen, die man gemacht hat, über Widerstände, denen man begegnet ist, und über Chancen, die man ergriffen hat. Entstanden sind so Einblicke in das Leben eines ostdeutschen Katholiken – und sehr viel mehr.

Brose wuchs in einer «doppelten Diaspora» auf, nämlich nicht nur in einem in historischer Perspektive mehrheitlich protestantischen Teil Deutschlands, sondern in einem Land, für das der Atheismus im Zentrum der staatlichen Weltanschauung stand. «Tatsächlich war die DDR eine kirchenfeindliche Diktatur», so Brose im Vorwort. Un weiter: «Wenn es um ihr Machtmonopol ging, war sie dazu fähig, Gegner durch die Staatssicherheit zu zersetzen, ins Gefängnis zu werfen — auch noch jenseits ihrer Grenzen unbarmherzig zu verfolgen...» (9). Diese Erinnerung an den religionsfeindlichen und totalitären Charakter der DDR ist wichtig in einer Zeit, in der ein oft melancholischer Blick die Geschichte der DDR verklärt – so, als sei alles doch nicht so schlimm gewesen. Nein, verklären, so zeigt Brose an vielen Beispielen, darf man nichts. Schon seine Kindheitserinnerungen rufen dies ins Bewusstsein: Brose wuchs in der Spannung zwischen seiner christlichen Familie und der atheistischen Welt außerhalb der Familie auf. Seinen Glauben zu bezeugen und ihn sich in feindlicher Umge-



bung auch intellektuell anzueignen, war eine der wichtigsten Aufgaben des jungen Brose und «kein schmerzfreier Verstehensprozess» (19). Es überrascht nicht, dass Religionsfreiheit, Menschenwürde und das Verhältnis von Christentum und Politik Schlüsselthemen des Wissenschaftlers Brose sind. Er hat am eigenen Leib (und an eigener Seele!) erfahren, was es bedeutet, wenn diese grundlegende Freiheit eingeschränkt wird, der Staat die Würde des Menschen verletzt und politischerseits Christinnen und Christen diskriminiert werden.

Brose war jedoch auf seinen Wegen nicht auf sich allein gestellt. Er hatte nicht nur seine Familie und die Mitglieder seiner Gemeinde auf seiner Seite, sondern auch viele Wegbegleiter und Unterstützer, von denen der Berliner Denker prägnante und lebendige Porträts zeichnet: von Kardinal Bengsch, Bischof Spülbeck und Bischof Joachim Wanke über den Dichter Reiner Kunze, den Theologen und Philosophen Konrad Feiereis und den ZDF-Korrespondenten Joachim Jauer bis hin zum Dichter und Übersetzer Henry Bereska oder zu Eugen Biser und Helmut Kohl. In den Jahren nach der Wende wird er zu einem engagierten Verfechter katholischer Intellektualität in der Hauptstadt. Zusammen mit Biser ruft er die erfolgreichen *Guardini-Lectures* ins Leben und bringt so Guardini und sein Anliegen – die Deutung menschlicher Existenz aus religiöser Sicht und die Einführung in katholische «Weltanschauung» – in die universitäre Welt Berlins zurück.

Brose trägt die Überzeugung, dass der christliche Glaube nicht nur den Menschen innerlich betrifft, sondern auch die Gesellschaft und die Welt verändern kann. So weist er nachdrücklich darauf hin, dass bei der friedlichen Revolution von 1989 religiöse, vom Glauben und der Hoffnung des Evangeliums getragene Menschen eine große Rolle spielten. Wäre es verwegen, in diesem Ereignis auch ein «Wunder von biblische Ausmaß» zu erblicken? Eugen Biser hat diese – durchaus kontroverse, aber ohne Zweifel bedenkenswerte – Deutung vorgeschlagen, und Brose teilt aus persönlicher Erfahrung heraus diese Einschätzung des welthistorischen Ereignisses des Mauerfalls. Dabei zeigt er, dass auch nicht-gläubige Menschen etwas Besonderes, das nicht mit alltäglichen Kategorien zu fassen war, erfahren haben: «*Wahnsinn!*» – das war in dieser Nacht (scil. der Maueröffnung, H. Z.) die meistgebrauchte Vokabel. Wie sonst sollte man einem Gefühl völliger Überwältigung Ausdruck verleihen? Was für Brose ein «Wunder» war, war eben für viele andere, denen eine biblische oder religiöse Sprache nicht mehr vertraut war, «Wahnsinn» – ein Wort, in dem, so Brose, eine «wirkliche Transzendenzerfahrung zu Wort» komme (94).

Brose erinnert sich nicht einfach nur an eine langsam fern rückende Vergangenheit. Jede Sentimentalität – die so viele Rückblicke oder Lebenserinnerungen kennzeichnet – ist seinem Buch fern. Sein Zeugnis ist auf Gegenwart und Zukunft hin orientiert – und zwar in durchaus kritischer Absicht. Denn

der Stimme ostdeutscher Katholiken – mit ihren geschichtlichen Erfahrungen und ihrer Glaubenskultur – werde, so Brose überzeugend, in der Kirche oft wenig Beachtung geschenkt. Auch wenn die Zahl der Katholikinnen und Katholiken in der DDR klein war, stellt sich doch die Frage, ob sie heute die Rolle spielen, die sie spielen sollten. Würdigt man das, was sie erliden mussten, und die Opfer, die sie erbracht haben? Werden ihre Erfahrungen vor und nach der Wende ernst genommen? Die deutsche Einheit ist auch für die katholische Kirche ein langsamer und oft schmerzhafter Prozess.

Für Brose ist von zentraler Bedeutung, dass auch im wiedervereinigten Deutschland die Offenheit für religiöse Fragen und für Gott lebendig bleibe. Er spricht – auch wenn alle Fakten dem zu widersprechen scheinen – von der Hoffnung, dass sich «in näherer oder fernerer Zukunft eine Trendwende» ereignen werde (98). Das mag naiv klingen. Ist aber nicht gerade heute diese Naivität gefragt? Ein Blick auf die Welt, der nicht abgeklärt und zynisch Abgesänge anstimmt, sondern der zu hoffen wagt, dass wir Menschen in der Geschichte nicht alleine sind, sondern dass Gott bei uns ist, ja, dass er, der unser Heil will, selbst auch Geschichte macht? Brose zeigt so ganz konkret, welchen Schatz Christen aus dem Osten Deutschland mit in das wieder vereinigte Deutschland bringen können. Denn sie haben trotz aller Widerstände seitens des atheistischen Staates und der realsozialistischen Gesellschaft der DDR an ihrem Glauben festgehalten und die Hoffnung nicht aufgegeben, dass sich etwas ändern werde.

Thomas Brose ist ein kluges, spannendes und stellenweise poetisch geschriebenes Buch gelungen. Es ist Erinnerung, Reflexion, Zeugnis, Mahnung und Zeichen der Hoffnung zugleich. Als ostdeutscher Katholik hat Brose Neuland betreten. Wäre es nicht an der Zeit, dass auch die westdeutschen Katholikinnen und Katholiken sich engagierter, ernsthafter und selbstkritischer als zuvor mit der Geschichte ihrer Glaubensschwester und -brüder, die die DDR erlebt haben, ja, erleben mussten, auseinandersetzen? Müssten nicht auch sie viel häufiger noch «Neuland» betreten? Und müssten alle gemeinsam nicht intensiver darüber nachdenken, was die Erfahrungen des Lebens und Glaubens in der DDR für die Gegenwart und für die Zukunft des Glaubens bedeuten?

*Holger Zaborowski*

## HEINRICH DETERING

### Wasserläufer

die Spannung unter den Füßen  
die ihn trägt ohne dass er auch nur  
die kleinste Spur hinterließe  
ganz ohne jede Spur

das feste glatte Wasser  
die schwerelosen Füße  
das flüchtigste Spiegelbild  
kein Oben kein Unten bloß

diese leichteste Berührung übers  
Wasser zu laufen das Wunder  
ist so einfach und niemand  
macht es nach

★ ★ ★

Es gibt zu wenige Literaturwissenschaftler, die sich in dem Feld, das sie untersuchen, auch selbst versuchen. Nicht, dass dabei Meisterwerke herauskommen müssten, aber es könnte zumindest den literarischen Sinn der Literaturwissenschaftler selbst fördern. Bei der Lektüre mancher Forschungspublikationen kann man ja den Eindruck gewinnen, dass es einigen daran mangelt. Viel zu technisch-philologisch, akademisch-politisch, diskurs-bürokratisch geht es darin zu – wie in der Theologie.

Zu den wenigen Ausnahmen gehört der Göttinger Germanist Heinrich Detering. Er schreibt seit Jahren auch selbst Gedichte. Das merkt man seinen

wissenschaftlichen Arbeiten an, zum Beispiel seiner großartigen, in diesem Jahr erschienenen Monographie «Menschen im Weltgarten. Die Entdeckung der Ökologie in der Literatur von Haller bis Humboldt». Hier wird nicht einfach ein aktueller Forschungsstand dokumentiert, sondern mit existentieller Dringlichkeit und ästhetischem Gefühl ein Buch über Bücher, Literatur über Literatur geschrieben.

Deterings Gedichte kommen zumeist schlicht und schlank, elegant und oft im tieferen Wortsinne witzig daher. Einige sind mir jedoch – mit Verlaub – zu gelehrt, weil sie von – wenn auch stets interessanten – Bildungsgütern handeln. Ich ziehe es vor, wenn im Gedicht selbst alles da ist, auf nichts außerhalb seiner verwiesen wird, das man kennen müsste, weil die Verse allein genügen, um ein Bild aufscheinen lassen, das mich dazu anregt, es weiterzumalen. Deshalb mag ich dieses Gedicht über einen Wasserläufer so sehr.

Es zeichnet mit wenigen einfachen und präzisen Worten das Bild eines Insekts, das so leicht gebaut ist und so raffiniert die Oberflächenspannung auszunutzen weiß, dass es über Wasser gehen kann. Beim Lesen treten mir Erinnerungsbilder vor das innere Auge, wie ich Sommers in einem See schwimme – nicht einem verchlorten Schwimmbad – mit langsamem Brustzügen durch das grüne Wasser ziehe und vor mir Libellen und eben Wasserläufer auftauchen. Wie ich sie bestaune und beneide: die Libelle, weil sie in der hellen Luft stehen kann, und den Wasserläufer, weil er vermag, was sein Name behauptet. Unterlegen fühle ich mich ihnen und freue mich umso mehr über ihre freundliche Schwimmbegleitung.

Nach dem ersten Lesen habe ich gedacht, ob dies nicht auch ein Bild für die Kunst sein könnte. Ist nicht ein Kunstwerk wie ein Wasserläufer, das nicht in dieser Wirklichkeit aufgeht, in ihr untergeht, sie wohl berührt, aber nicht anhaftet, weil es die bleiernen Gesetze der Natur nicht anerkennt, die Hierarchien von oben und unten mit einer federleichten Bewegung umstürzt? Das wirkt so einfach, aber es ist eine Kunst – das heißt: So etwas gelingt nur wenigen und auch diesen sehr selten. Oder bin ich da zu metaphernsüchtig?

Sodann bin ich über das Wort «Wunder» ins Grübeln gekommen. Ich kann eben selbst beim Gedichtelesen den Theologen in mir nicht abstellen. Aber der Autor könnte das gewollt haben. Auf das Schönste nämlich unterläuft das Gedicht den Streit zwischen altem Wunderglauben und neuzeitlicher Wunderkritik. Wie dieses Tier über das Wasser läuft, ist wunderbar, aber nicht über- oder widernatürlich. Allerdings nimmt die naturwissenschaftliche Erklärung diesem Lauf nichts von seinem Zauber. Und dieser liegt im Auge des Betrachters und in der Sprache des Gedichts. Müsste man die Wundergeschichten der Bibel nicht ganz ähnlich lesen – also sich nicht in der fruchtlosen Streit «Mythos oder Entmythologisierung» begeben, sondern fragen, was diese Geschichten

erzählend Wirklichkeit werden lassen wollen? Und das wäre etwas ganz Einfaches, nur leider macht es niemand nach.

Doch einen entscheidenden Unterschied zwischen diesem Wundergedicht und den Wundergeschichten Jesu gibt es. Letztere münden stets in Streit. Jesus hat einen Menschen geheilt, böse Geister vertrieben, ist übers Wasser gelaufen – doch die Freude der einen ist der Ärger der anderen. Denn jedes seiner Wunder stört die herrschende Ordnung, stürzt das religiös-moralische Oben und Unten um. Das Gedicht dagegen schließt mit interesselosem Wohlgefallen. Es ist eben ein Kunstwerk und keine Predigt.

Obwohl, legt man dieses Gedicht neben Deterings großes Buch über die ökologische Literatur des 18. Jahrhunderts, gewinnt es eine überraschende Schärfe. In «Menschen im Weltgarten» hatte Detering gezeigt, wie Haller, Linné, Lichtenberg, Goethe oder Humboldt davon schreiben, dass der Mensch das einzige Geschöpf auf Erde ist, das die Schönheit der Natur wahrnehmen und zugleich die Schöpfung zerstören kann. Da erscheint dieses Gedicht über den Wasserläufer wie ein kleiner, feiner Begleittext. Es zeigt an einem winzigen Details, wie zauberhaft, kostbar und verletzlich das Leben auf diesem Planeten ist.

*Johann Hinrich Claussen*

Heinrich DETERING, *Untertauchen. Gedichte*, Göttingen: Wallstein Verlag 2019, 95 S., € 20,-.

## Die Autorinnen und Autoren dieses Heftes

CHRISTOPH BÖHR

Kaiserstraße 22, D-54290 Trier (buero-boehr@gmx.de). GND: 122666828.

JOHANN HINRICH CLAUSSEN

Kulturbüro des Rates der EKD, Auguststraße 80, D-10117 Berlin (johannhinrich.claussen@ekd.de).  
GND: 122886879.

INGEBORG GABRIEL

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

HANS HERMANN HENRIX

Klemensstr. 16, D-52074 Aachen (henrixhh@t-online.de). GND: 123081637.

ULRICH H.J. KÖRTNER

Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft, Evangelisch-Theologische  
Fakultät, Universität Wien, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien (ulrich.koertner@univie.ac.at).  
GND: 115607862.

ANDREAS KOWATSCH

Institut für Kirchenrecht und Religionsrecht, Katholisch-Theologische Fakultät,  
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien (andreas.kowatsch@univie.ac.at). GND: 1072643065.

BERNARD MALLMANN

Kolonitzplatz 1, 1030 Wien (b.mallmann@mail.de). GND: 120711877X.

HANS MAIER

Athosstr. 15, D-81545 München (h.h.maier@gmx.de). GND: 118576380.

HERBERT SCHLÖGEL

Andreasstraße 27, D-40213 Düsseldorf (herbert.schloegel@t-online.de). GND: 10972805X

KAROL TARNOWSKI

(tarnowski@znak.com.pl). GND: 1132091926.

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.

MARKUS TIWALD

Institut für Bibelwissenschaften, Katholisch-Theologische Fakultät, Schenkenstraße 8-10,  
A-1010 Wien (markus.tiwald@univie.ac.at). GND: 124002978.

HOLGER ZABOROWSKI

Universität Erfurt, Professur für Philosophie, Postfach 90 02 21, D-99105 Erfurt  
(holger.zaborowski@uni-erfurt.de). GND: 124009832.